

The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion.

ಓಂ ತತ್ಸತ್ ।

ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾರಹಸ್ಯ

ಅಥವಾ

ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ

ಗೀತೆಯ ಬಹಿರಂಗ ಪರೀಕ್ಷಣ, ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮತಗಳ ತುಲನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸಹಿತ.

ಮೂಲ ಲೇಖಕ

ಲೋಕಮಾನ್ಯ ಬಾಳ ಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕ.

ಭಾಷಾಂತರ ಕರ್ತರು

ವೆಂಕಟೇಶ ಭೀಮರಾವ ಆಲೂರ

ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯ ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯ ಕೆರೂರ

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता अ. ३.१९.

ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ.

ಶಕೆ ೧೮೪೦. ಸನ್ ೧೯೧೯.

ಬೆಲೆ— ಮೂರು ರೂಪಾಯಿಗಳು.

ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು

ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮುದ್ರಾಲಯದಲ್ಲಿ

ರಾ. ಬಿಂದೂ ನಾರಾಯಣ ಮುತಾಲಿಕ ದೇಸಾಯಿ ಇವರು ಮುದ್ರಿಸಿ,

ಲೋಕಮಾನ್ಯ ಬಾಳ ಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕ ಇವರ ಸಲುವಾಗಿ

ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು.

॥ अथ समर्पणम् ॥



श्रीगीतार्थः क गंभीरः व्याख्यातः कविभिः पुरा ।
आचार्यैश्च बहुधा क मेऽल्पविषया मतिः ॥
तथापि चापलादस्मि वक्तुं तं पुनरुद्यतः ।
शास्त्रार्थान् संमुखीकृत्य प्रत्नान् नव्यैः सहोचितैः ॥
तमार्याः श्रोतुमर्हन्ति कार्याकार्य-दिदृक्षवः ।
एवं विज्ञाप्य सुजनान् कालिदासाक्षरैः प्रियैः ॥
बालो गांगाधरिश्चाऽहं तिलकान्वयजो द्विजः ।
महाराष्ट्रे पुण्यपुरे वसन् शांडिल्यगोत्रभृत् ॥
शाके मुन्यग्निवसुभू-संमिते शालिवाहने ।
अनुसृत्य सतां मार्गं स्मरंश्चापि वचो[१] हरेः ॥
समर्पये ग्रंथमिमं श्रीशाय जनतात्मने ।
अनेन प्रीयतां देवो भगवान् पुरुषः परः ॥

---

[१] यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौंतेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

गीतासु ९. २७.

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ.

—— o ——

संतांचीं उच्छिष्टें बोलतों उत्तरें ।
काय म्यां पामरें जाणावें हें ॥

तुकाराम.

(ಸಾಧುಜನರ ಉಚ್ಛಿಷ್ಟವನ್ನೇ ನಾನು ಹೇಳುವೆನಲ್ಲದೆ ನನ್ನಂಥ
ಪಾಮರನು ಹೊಸತಾಗಿ ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ?)

ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷ್ಯಗಳು, ಟೀಕೆಗಳು, ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿರುವ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು, ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರಲು, ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವೆವೆಸೋ ಸರಿ. ಆದರೆ, ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವಿಷಯದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದಂಥ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದರೆ ಆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲವೆ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮಾತೆಂದರೆ, ಸ್ವಂತ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೂ ನಮಗೂ ಪ್ರಥಮ ಪರಿಚಯವಾಗಿ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ವತ್ತಮೂರು ವರ್ಷಗಳಾಗಿ ಹೋದವು. ೧೮೭೨ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಮರಣೋನ್ಮುಖರಾದಾಗ, ಅವರಿಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಭಾಷಾವಿವೃತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಾಕೃತ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಓದಿ ಹೇಳುವ ಕೆಲಸವು ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಆಗ, ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ವಯಸ್ಸಿನ ಹದಿನಾರನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ, ಗೀತೆಯ ಭಾವಾರ್ಥವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ದೃಢಮೂಲವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಆಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಭಿರುಚಿಯು ಮುಂದೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು; ಮುಂದೆ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ, ಗೀತೆಗೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಟೀಕೆಗಳನ್ನೂ, ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ಪಂಡಿತರು ಬರೆದಿರುವ ವಿವೇಚನೆಗಳನ್ನೂ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಓದಿದೆವು. ಆದರೆ, ಸ್ವಕೀಯರೊಡನೆ ಯುದ್ಧಮಾಡುವದು ಕುಕರ್ಮವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಖಿನ್ನಮನಸ್ಕನಾದ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಗೀತೆಯಂಥ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಮೋಕ್ಷ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬ ಸಂದೇಹವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿ, ಅದು ದಿನ ದಿನಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಗೀತೆಗೆ ಇರುವ ಯಾವ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವು ನಮಗೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಈ ತರದ ಸಂದೇಹವು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ; ಆದರೆ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಲೆ ಮುಳುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಳಿತವೆಂದರೆ, ಟೀಕಾಕಾರರು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ತೋರದಿದ್ದರೂ, ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರದ ಹೊರತು ಬೇರೊಂದು ಉತ್ತರವೇ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆಯದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಅವೆಲ್ಲ ಟೀಕೆಗಳನ್ನೂ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟು, ಖರೆಯ ಗೀತೆಯನ್ನೇ, ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹಲವು ಸಾರೆ ಪಾರಾಯಣ ಮಾಡಿದೆವು. ಆಗ

ಟೀಕಾಕಾರರ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ, ಮೂಲ ಗೀತೆಯು ನಿವೃತ್ತಿಪರವಿರದೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಪರವಿರುವದಾಗಿಯೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ "ಯೋಗ" ಎಂಬ ಒಂಟಿ ಶಬ್ದವು "ಕರ್ಮಯೋಗ" ವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋಚಿತು. ಮುಂದೆ, ಮಹಾಭಾರತ, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಹಾಗು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷಗ್ರಂಥ ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಆ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ದೃಢವಾದುದರಿಂದ, ಈ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಜನರೊಳಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿದರೆ, ಈ ವಿಷಯವು ಜನರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ನಿರ್ಣಯವು ಯಾವುದೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವದೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನಾಲ್ಕೈದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟೆವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಾಗಪುರ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ೧೯೦೨ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಜನವರಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತೊಂದು, ೧೯೦೪ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಆಗಸ್ಟ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ, ಕರವೀರ ಮತ್ತು ಸಂಕೇಶ್ವರ ಮಠದ ಸ್ವಾಮಿಗಳಾದ ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಆಜ್ಞಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರೆದುರಿಗೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಗಪುರದಲ್ಲಿ ಆದ ಉಪನ್ಯಾಸದ ಸಾರಾಂಶವು, ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ವರ್ತಮಾನಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಹಲವು ನನ್ನ ಪಂಡಿತ ಮಿತ್ರರೊಡನೆ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಾದವಿವಾದವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂಥ ಮಿತ್ರರಲ್ಲಿ ಕೈ. ಶ್ರೀಪತಿಬುವಾ ಭಿಂಗಾರಕರ ಎಂಬವರು ಒಬ್ಬರು. ನಾವು ಇವರ ಸಹವಾಸದಿಂದ, ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೋದಿದೆವು. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದೊಳಗೆ ಹೇಳಿದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತುಗಳು, ಆ ಶ್ರೀಪತಿ ಬುವಾ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಆದ ವಾದವಿವಾದದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಿತವಾದವು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವರು ಜೀವವಂತವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ದುಃಖದ ಸಂಗತಿಯು. ಇರಲಿ! ಹೀಗೆ, ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿರುವದೆಂಬ ನಮ್ಮ ಮತವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳು ಸಂದು ಹೋದವು. ಹಾಗೆಯೇ ಆ ನಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಬರೆದಿಡಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಯೂ ಕೆಲ ಕಾಲವು ಕಳೆದು ಹೋಯಿತು. ಆದರೆ, ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೂ ಟೀಕೆಗಳಿಗೂ ಭಾಷಾಂತರಗಳಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗದ ಈ ನಮ್ಮ ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯವೊಂದನ್ನೇ ಅಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಟೀಕಾಕಾರರ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಏಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡದೆ, ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನಷ್ಟೇ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಅನೇಕ ಜನರಿಗೆ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವಿತ್ತು; ಇನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರ ಮತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಬೈಲಿಗೆ ತರಬೇಕೆ? ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವೂ ಗೀತಾಧರ್ಮವನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳೊಡನೆಯೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದೊಡನೆಯೂ ಸರಿಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವ ಕೆಲಸವೂ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಶ್ರಮವುಳ್ಳದ್ದಾದುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾಡುವದು ನಮಗೆ ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣವೇ ನಾವು ಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೊಸದೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವೆವೆಂಬುದನ್ನು, ನಮ್ಮ ಮಿತ್ರರಾದ ರಾ. ರಾ. ದಾಜೀಸಾಹೇಬ ಖರೆ ಮತ್ತು ರಾ. ರಾ. ದಾದಾಸಾಹೇಬ ಖಾಪರ್ಡೆ ಇವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಅವಸರದಿಂದ ಜನರೆದುರಿಗೆ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಾಗ್ಯೂ ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಧನ ಸಂಗ್ರಹವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗಿದ್ದಿಲ್ಲವಾದುದುದರಿಂದ ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾವು ನೆನೆಗುದಿಗೆ ಇಡಬೇಕಾಯಿತು. ೧೯೦೮ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿ, ನಮ್ಮನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದೇಶದಲ್ಲಿಯ ಮಂಡಾಲೆ ನಗರಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟಿದ ಮೇಲಂತೂ ಆ ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯುವ ಕಾರ್ಯವು ಬಹುತರವಾಗಿ ಪೂರಾ ಕಟ್ಟಾದಂತೆಯೇ ತೋರಿತು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ, ಸರಕಾರದವರ

ಮೆಹರಬಾನಿಗೆಯಿಂದ ಗ್ರಂಥಬರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಪುಸ್ತಕ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಪುಣೆಯಿಂದ ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಪರವಾನಿಗೆಯು ದೊರೆತುದರಿಂದ, ೧೯೧೦-೧೧ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ (೧೮೩೨ನೆಯ ಶಕದ ಕಾರ್ತಿಕಶುದ್ಧಪ್ರತಿಪದದಿಂದ ಫಾಲ್ಗುಣವದ್ಯ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಮಧ್ಯಂತರಲ್ಲಿ)ಈ ಗ್ರಂಥದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನಾವು ಮಂಡಾಳೆಯ ತುರಂಗದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಬರೆದೆವು. ಮುಂದೆ ಆಯಾಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ತೋಚಿದಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆವು. ಆದರೆ, ಆಗ ನಮ್ಮ ಹತ್ತರ ಹಲವು ಪುಸ್ತಕಗಳು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಆ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುರಂಗದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದು ಬಂದಮೇಲೆ, ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಂಡೆವು. ಆದರೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಈಗ ಸಹ ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಧರ್ಮಗಳ ತತ್ವಗಳು ಬಹಳ ಗಹನವಾಗಿದ್ದು, ಆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನ ಪಂಡಿತರು ಬಹಳ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿವೇಚಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ, ಈ ಸಣ್ಣ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹಲವುಸಾರೆ ಬಹಳ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಕವಿವರ್ಯರಾದ ಮೋರೋಪಂತ ಇವರು ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ,

कृतान्तकटकाऽमल-ध्वज-जरा दिसों लागली ।
पुरःसर-गदांसवें झगडतां तनू भागली ॥

(ಕೃತಾಂತನ ಛಾವಣಿಯ ಮೇಲೆ ಶುಭ್ರವಾಗಿ ಹಾರಾಡುವ ಮುಪ್ಪೆಂಬ ಪತಾಕೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಲಾರಂಭಿಸಿದೆ. ಹಾಗು ಮುಂದೊರೆದು ಬರುವ ರೋಗಗಳೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಹೋರಾಡಿ ಈ ದೇಹವು ಸವೆದು ಹೋಗಿದೆ.) ಎಂಬಂತೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗಿದ್ದು, ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗಾರ್ತಿಯು ಕೂಡ ಮುಂದೆ ಹೊರಟುಹೋದಳು. ಆದ ಕಾರಣ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದಷ್ಟು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ, ತೋಚಿದಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಜನರೆದುರಿಗೆ ಈಗಲೇ ಇಡುವದೇ ಒಳಿತೆಂದೂ ನಮಗೆ "ಸಮಾನ ಧರ್ಮ"ವುಳ್ಳ ಮಹಾತ್ಮನಾದರೂ ಈಗ ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡುವನೆಂದೂ ಬಗೆದು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿರುವೆವು.

ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಗೌಣವಾದವುಗಳೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗಗಳೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬ ಮತವು ನಮಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗಗಳು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಊಹಿಸಕೂಡದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಶುದ್ಧಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು, ತದ್ದ್ವಾರಾ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಮಲವಾಗಿಯೂ ಪವಿತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೊದಲಿನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೂಡ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವೂ ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಆದರೆ, ಅದು ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಕುಲಕ್ಷಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಘೋರಪಾತಕಗಳು ಘಟಿಸಿ, ಅದು ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಕೆಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತದಾದಕಾರಣ ಅಂಥ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೋ ಬಿಡಬೇಕೋ ಎಂಬ ಕರ್ತವ್ಯಮೋಹದಲ್ಲಿ, ಯುದ್ಧಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ, ಅರ್ಜುನನು ಬಿದ್ದಿದ್ದನು. ಆದಕಾರಣ, ಆ ಮೋಹವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಶುದ್ಧವಾದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ

ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವನೆಂದೂ ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಯಾರೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲೀಕೂಡದೆಂದು ನಿರ್ಣ ಯಿಸಿ, ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪಾಪವೂ ತಗಲದೆ ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವೂ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಕರ್ಮ ಯೋಗವನ್ನೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವನೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಈ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬೆ ನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಯಾವ ಬಗೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಗೀತೆಗೆ ಶ್ಲೋಕಾನುಕ್ರಮದಿಂದ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬರೆದು ತೋರಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ವೇದಾಂತ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಸಾಂಖ್ಯ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೊಳಗಿನ ವಾದಗಳ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇ ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣ ಹಾಗು ಅವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣ ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದರೆ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯ ಮರ್ಮವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯೊಳಗೆ ಬಂದಿ ರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಮೊದಲಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕರಣಶಃ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿವಾದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗೀತಾರಹಸ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಈಗಿನ ಕಾಲದ ಚಿಕಿತ್ಸಕಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಗೀತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೋಲಿಸಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ, ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಗೀತಾರಹಸ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಬಂಧವು ಕರ್ಮಯೋಗವಿಷಯಕವಾದ ದ್ದೊಂದು, ಚಿಕ್ಕದಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಗ್ರಂಥವೇ ಆಗಿರುವದೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಯಾವತ್ತೂ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಪೂರ್ಣವಿಚಾರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಶಃ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಕೊನೆಗೆ ಗೀತೆಯ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಶ್ಲೋಕಶಃ ಕೊಟ್ಟು, ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹಿಂದಿನ ಟೀಕಾಕಾರರು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಎಳೆದೆಳೆದು ಹಚ್ಚಿರುವರೆಂಬು ದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ (ಗೀ. ೩.೧೭-೧೯; ೬.೩ ಮತ್ತು ೧೮-೨ ನೋಡಿರಿ.) ಗೀತಾ ರಹಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಗೀತೆಯ ಸಂವಾದಾತ್ಮಕ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವವು ಬಂದಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಯೇ ಟೀಕೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ, ಹಲವು ಮಾತುಗಳ ಪುನರುಕ್ತಿಯಾಗಿರುವದೇನೋ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೆ, ಗೀತಾಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಲ್ಲಿ ಈಗ ಉಂಟಾಗಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೂರಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿದ್ದರಿಂದ ಗೀತಾರಹಸ್ಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಗೀತೆಯ ಭಾಷಾಂ ತರದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಬರೆದಿರುವೆವು. ನಾವು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಭಾರತ, ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ಮೀಮಾಂಸೆ ಮುಂತಾದ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು, ಅವುಗಳ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸ ಸಹಿತವಾಗಿ ಸಾಧಾರವಾಗಿ ತೋರಿ

ಸುವದಕ್ಕೂ, ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಭೇದವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ, ಗೀತೆಗೂ ಇತರ ಧರ್ಮಮತಗಳಿಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮಹತ್ವವು ಎಷ್ಟಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೂ ಒಳ್ಳೇ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ. ಗೀತೆಗೆ ಅನೇಕ ಟೀಕೆಗಳು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಗೀತಾಧರ್ಮವನ್ನು ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ಬಗೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರದಿದ್ದರೆ, ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತ ವಚನಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಕಾಲವು ಅಂಥದಲ್ಲ; ನಾವು ಹೇಳಿದ ಗೀತಾರ್ಥವು ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸರಿಯಾದವುಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಹಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಆದಕಾರಣ, ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವೇನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ಥಲನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಂತೂ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಭಾಷಾಂತರ ಸಹಿತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಹಲವು ವಚನಗಳು ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಡುವ ವಚನಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ, ಅಂಥ ವಚನಗಳು ವಾಚಕರಿಗೆ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿಡುವದಕ್ಕೂ ಅದರಿಂದ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆಂಬದೂ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಚನಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವು. ಆದರೆ, ವಾಚಕರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗೊತ್ತಿದ್ದವರೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅಂಥವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಿದರೂ ಅವರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಲಿಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಾರದೆಂಬ ತೆರದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಾಕ್ಯರಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿರುವೆವು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ "ಸಂಸ್ಕೃತಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶಬ್ದಶಃ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅನೇಕ ಸಾರೆ ಅವುಗಳ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಆದರೆ, ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾರೆ, ಮೂಲಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಯಾರಿಗೂ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗುವ ಅಂಜಿಕೆಯು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

ಕೊಹಿನೂರ ವಜ್ರವನ್ನು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಿಂದ ವಿಲಾಯತಿಗೆ ಒಯ್ದ ಮೇಲೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂಥವಾದ ಕೋನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪುನಃ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಗಾಡಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿದರಂತೆ! ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ತೇಜಸ್ವಿಯಾಯಿತಂತೆ! ವಜ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಈ ನ್ಯಾಯವು ಸತ್ಯವೆಂಬ ರತ್ನಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಧರ್ಮವೇನೋ ಸತ್ಯವಾದುದೂ ಅಭಯವಾದುದೂ ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಆ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಬಹಳ ಬದಲಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅನೇಕರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅದರ ತೇಜವು ಮೊದಲಿನಂತೆ ಹೊಳೆಯದಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಯಾವದು ಕೆಟ್ಟದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಮೊದಲು, ಮೂಲತಃ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೋ ಬೇಡವೋ ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಸಂದೇಹ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದರೊಳಗಿನ ಬಹಳ ಭಾಗವು ಈಗ ಹಲವರಿಗೆ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗೀಯ ಟೀಕಾಕಾರರು ಅದರ ಮೇಲೆ ಸಾರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನೆಯು ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ದುರ್ಬೋಧವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಮೇಲಾಗಿ, ಇತ್ತಿತ್ತ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲುಂಟಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನೆಯು ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸರಿಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ

ವೆಂದೂ ಹಲವು ಹೊಸ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಸರಿಯಾದು ದಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ, ನಾವು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಪಂಡಿತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ವಸ್ತುತ: ನೋಡಲು, ಗೀತೆಯ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಈ ತರದ ತುಲನೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪುಷ್ಟಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲುಂಟಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಶ್ರುತಪೂರ್ವವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಯಿಂದ ಯಾರ ಕಣ್ಣುಗಳು ಕುಕ್ಕಿಹೋಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅವರಿಗೂ ಸದ್ಯದ ಏಕದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಅಂದರೆ ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾರು ಕಲಿತಿರುವರೋ ಅವರಿಗೂ ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ತುಲನೆ ಯಿಂದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವವೆಂದು ನಂಬಿಗೆಯುಂಟು. ಅವೇನೆಂದರೆ— ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಇವೆರಡೂ ವಿಷಯಗಳು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಲು ಕದ ವಿಷಯಗಳಿರುವದರಿಂದ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮಾನವ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ; ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿಚಾರವು ಈಗಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸಾಗಿರುವದು; ಆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ವಿಚಾರಗಳು ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿ ರುವ ತುಲನಾತ್ಮಕ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಈ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವವು. ಆದರೆ, ಈ ವಿಷಯವು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರ ಮತ ಗಳ ಸಾರಾಂಶದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಅದೇ ನೆಂದರೆ,— ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವದೇ ನಮ್ಮ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು. ಆದಕಾರಣ, ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಆ ಮೇಲೆ ಅವಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಥವಾ ಪಂಡಿತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೇಗೆ ಹೋಲುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತಗಳ ಅನುವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿರುವೆವು. ಅದನ್ನು ಕೂಡ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮರಾಠೀ ವಾಚಕರಿಗೂ ಕೂಡ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ತಿಳಿಯುವ ತೆರದಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿರುವೆವು; ಆದಕಾರಣ, ಇವೆರಡರೊಳಗಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭೇದಗಳನ್ನು— ಆ ಭೇದಗಳು ಅನೇಕವಾ ಗಿವೆ— ಅಥವಾ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪೂರ್ಣ ಉಪಪಾದನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಲಿಚ್ಛಿಸುವವರು ಆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಓದಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಾಕರ್ಮವಿವೇಕ ಅಥವಾ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಗ್ರಂಥ ಬರೆದವರೆಂದರೆ ಗ್ರೀಸದೇಶದ ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನೆಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಅವನಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಚಾರವು ಅವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನೀತಿತತ್ವಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ವಾದ ನೀತಿತತ್ವಗಳು ಇನ್ನೂವರೆಗೆ ಹೊರಟಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಸನ್ಯಾಸವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಧಾರಣಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ಶಾಂತದಿಂದ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆಯಬೇಕೋ ಅಥವಾ ರಾಜ ಕೀಯ ಕಾರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆಯಬೇಕೋ ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಿ ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಮನುಷ್ಯನು ಪಾಪಮಾಡುವದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಅಜ್ಞಾ

ನವೇ ಕಾರಣವೆಂಬ ಸಾಕ್ರೇಟೀಸನ ಮತವೂ ಒಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಮತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ, ಅವನಿಂದ ಯಾವ ಪಾಪವೂ ಸಂಭವಿಸಲಾರದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. "ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನೈದಿದ ಪರಮ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆಚರಣೆಯೇ ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆದರ್ಶಭೂತವಾದ ಆಚರಣೆಯು" ಎಂಬ ಎಪಿಕ್ಯುರಿಯನ್ ಮತ್ತು ಸ್ಟೋಯಿಕ ಪಂಥಗಳೊಳಗಿನ ಗ್ರೀಕ ಪಂಡಿತರ ಮತವೂ ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಈ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಜನರು ವರ್ಣಿಸಿದ ಪರಮಜ್ಞಾನಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಯಾವತ್ತು ಮಾನವಜಾತಿಯ ಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವದೇ ನೀತಿಯ ಪರಮಾವಧಿಯು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು ಎಂಬ, ಮಿಲ್ಲ, ಸ್ಪೆನ್ಸರ, ಕೊಂಟ ಮುಂತಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿಯ "सर्वभूतहितेरत:" ಎಂಬ ಬಾಹ್ಯಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಕಾಂಟ ಮತ್ತು ಗ್ರೀನ ಇವರ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯೂ ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ವಿಷಯಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಗೀತೆಯು ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯು ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ; ಮೋಕ್ಷ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನೀತಿಧರ್ಮ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಿಗೆ ತೋರುವ ವಿರೋಧಗಳೂ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯರಿಗೆ ತೋರಿಬರುವ ವಿರೋಧವೂ ಸುಳ್ಳಿರುತವೆಂಬದನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ಮೂಲತತ್ವಗಳೇ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸತ್ಕರ್ಮಗಳ ಮೂಲತತ್ವಗಳೆಂದು ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ಯೋಗ್ಯ ಮೇಳನದಿಂದ, ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದ ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಕೂಡ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಗೀತಾಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗಾತ್ಮಕವಿರುವದರಿಂದಲೇ "ब्रह्मविद्यान्तर्गत (कर्म) योगशास्त्र"ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ವೈದಿಕಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದಕ್ಕೆ ಅಗ್ರೇಸರತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. "गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः" ಗೀತೆಯೊಂದನ್ನು ಪೂರಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರಾಯಿತು; ಮಿಕ್ಕ ಸಾವಿರಾರು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಓದಿ ಮಾಡುವದೇನು?-ಎಂದು ಹೇಳುವದು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸರಿಯಾದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ಹಿಂದುಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಛಿಸುವವರು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಈ ಗೀತಾಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಅವರಿಗೆ ಸವಿನಯವಾಗಿ-ಆದರೂ ಆಗ್ರಹಪೂರ್ವಕವಾಗಿ-ಬಿನ್ನವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ವೇದಾಂತ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ-ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ವೈದಿಕಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಅದೇ ಮೂಲವಾಗಿದೆ—ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ-ಆದರೂ ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಿಂದ—ಸಾಂಪ್ರತದ ಹಿಂದುಧರ್ಮದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಂಥ ಬೇರೊಂದು ಗ್ರಂಥವು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು.

ಗೀತಾರಹಸ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇದರಿಂದ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಮೊದಲಿನ ಟೀಕೆಗಳು ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾದವುಗಳಿರಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಆ ಟೀಕಾಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖದಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಟೀಕೆಗಳು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ, ಗೀತೆಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾದ ಮತ್ತು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿವೇಚನವೆಂದರೆ ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ, ಹಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವು ಮಿಕ್ಕ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಎಂದೂ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸದೆ ಇದ್ದ ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ನಾವು ಆದಷ್ಟು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ-ಆದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸುಬೋಧವಾಗಿ-ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವೆವು; ಹಾಗು ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯಾದುದನ್ನು ಗಣಿಸದೆ ಮರಾಠಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಇನ್ನೂ ರೂಢವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅವುಗಳ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಅವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಯೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಮೇಲಾಗಿ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಉಪಪಾದನೆಯೊಳಗಿಂದ ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಾರಾಂಶ ರೂಪದಿಂದ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಗಹನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಷಯಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪೇ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಮಾಡುವದು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ; ಮೇಲಾಗಿ ಈ ವಿಷಯಗಳ ಮರಾಠೀಭಾಷೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಇನ್ನೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ, ಭ್ರಮೆಯಿಂದಾಗಲಿ ದೃಷ್ಟಿದೋಷದಿಂದಾಗಲಿ ಮತ್ತಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲಾದರೂ ಆಗಲಿ ಈ ನಮ್ಮ ಹೊಸತರದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯೂನತೆ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಬಗೆಯ ದೋಷಗಳು ಉಳಿದಿರುವ ಸಂಭವವುಂಟೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೊತ್ತುಂಟು. ಆದರೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೇನೂ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ಪುಸ್ತಕವಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ಗೀತೆಯ ಪಾರಾಯಣವನ್ನು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರೂ ಮಾಡುವವರೂ ಕೂಡ ಅನೇಕರಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಇಂಥ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಜನರು ತಮಗೆ ಕಂಡುಬಂದ ದೋಷಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ದಯವಿಟ್ಟು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸವಿನಯ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ; ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಈ ಗ್ರಂಥದ ದ್ವಿತೀಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯವಾದ ತಿದ್ದುಪಡೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವೆವು. ನಮ್ಮದೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಇರುತ್ತದೆಂತಲೂ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂತಲೂ ಹಲವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಆದುದರಿಂದ, ಗೀತೆಯು ಯಾವದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಬರೆದ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸರಳ ಅರ್ಥವು ತೋಚಿತೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆದಿರುವೆವು. ಹೀಗೆ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ—ಈಗ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಪ್ರಸಾರವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನಾವು ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥವು ಸರಳವಾಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ—ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತ್ವವು ಸೇರಿದರೆ, ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ, ಗೀತೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಸರಿ. “ನನಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಕೆಡಹಬೇಡ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಹೇಳು.” (ಗೀ. ೩. ೨; ೫. ೧) ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವನು. ಆದಕಾರಣ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮತವು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆ ಮತವು

ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರಾಗ್ರಹ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಯಾವದೊಂದು ಮತವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು, ಆ ಮತಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಳದೆಳೆದು ತೆಗೆಯುವದು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ, ಗೀತೆಯ ನಿಜವಾದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು— ಅದು ಯಾವದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದಲಿ— ಗೀತಾಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರಗೊಳಿಸಿ, ಭಗವಂತನೇ ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಈ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಿರುವೆವು; ಮತ್ತು ಇದರ ಅನ್ವಂಗಕೆಯ ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ, ಮೇಲೆ ಬೇಡಿದ ಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶಬಂಧುಗಳೂ ಧರ್ಮಬಂಧುಗಳೂ ನಮಗೆ ಆನಂದದಿಂದ ಹಾಕುವರೆಂದು ನಾವು ನೆರೆನಂಬಿದ್ದೇವೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಟೀಕಾಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೂ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಗೀತಾರಹಸ್ಯಕ್ಕೂ ಏಕೆ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮಗೂ ಮಿಕ್ಕ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೂ ಮತಭೇದವಿದ್ದರೂ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತ್ತು ಟೀಕಾಕಾರರ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತಿತ್ತಲೂ ಆಗಿರುವ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷಾಂತರಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಋಣಿಯಾಗಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರ ಉಪಕಾರವನ್ನೂ ನಾವು ಸ್ಮರಿಸಲೇಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇಕೆ ? ಇವೆಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳ ನೆರವು ನಮಗೆ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ, ಈ ಪ್ರಸ್ತುತ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವದೇ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ "ಸಾಧುಜನರ ಉಚ್ಛಿಷ್ಟವನ್ನೇ ನಾನು ಹೇಳುವೆನು." ಎಂಬ ತುಕಾರಾಮಸಾಧುಗಳ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದೇವೆ. ಸರ್ವಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಸಮನ್ವಯಿಸುವ ಅಂದರೆ ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಗೀತೆಯಂಥ ಗ್ರಂಥದಿಂದ, ಕಾಲಭೇದಾನರೂಪವಾಗಿ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೊಸಹೊಸ ಸ್ಫುರಣಗಳುಂಟಾಗುವದೇನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ, ಇಂಥ ವ್ಯಾಪಕಗ್ರಂಥಗಳ ಧರ್ಮವೇ ಇದು. ಆದರೆ, ಇಷ್ಟರಿಂದ, ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಡಿತರು ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪರಿಶ್ರಮವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಜರ್ಮನ ಭಾಷಾಂತರಗಳಿಗೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಪ್ರಾಯಶ: ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಟೀಕಾಕಾರರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ, ಇತ್ತಿತ್ತ ಹಲವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯಪಂಡಿತರು ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ನಿಜವಾದ (ಕರ್ಮ–) ಯೋಗದ ತತ್ವವು ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇತಿಹಾಸವು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾರದ್ದರಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಬಹಿರಂಗಪರೀಕ್ಷಣೆಯ ಕಡೆಗೇ ಅವರ ಒಲವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇದ್ದುದರಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಅನ್ಯತೊಂದರೆಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರ ಈ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳು ಉಳಿದಿವೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹಲವು ಕಡೆಯಲ್ಲಂತೂ ಅವರ ವಿವೇಚನೆಯು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ ಭ್ರಾಮಕವಾದುದೂ ತಪ್ಪಾದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಈ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ತೆಗೆದ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಭಿ

ಪ್ರಾಯವೇನಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಆದರೂ ಇತ್ತಿತ್ತ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದ, ಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಲೇಖಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದು ಉಚಿತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಲೇಖವೆಂದರೆ ಮಿ|| ಬ್ರುಕ್ಸ ಇವರದು. ಇವರು ಥಿಯಾಸಾಫಿಸ್ಟ ಪಂಥದವರು; ಗೀತೆಯು ಕರ್ಮಯೋಗ ಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಇವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ಅವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಮತವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಲೇಖವೆಂದರೆ ಮದ್ರಾಸದ ಮಿ|| ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣಂ ಎಂಬವರದು; ಅದು ಚಿಕ್ಕದೊಂದು ನಿಬಂಧರೂಪದಿಂದ ಅಮೇರಿಕೆಯೊಳಗಿನ “ಸಾರ್ವರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ”ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಜುಲೈ೧೯೧೧) ಆ ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನೀತಿಧರ್ಮ ಇವೆರಡು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗೂ ಕಾಂಟನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ಸಾಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮ್ಯವು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಇರುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಕಾಂಟನ ಉಪಪತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಗ್ರೀನ ಸಾಹೇಬರ ನೈತಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಗೀತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಶ್ನಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ನಾವು ಅದರ ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ, ಪಂಡಿತ ಸೀತಾನಾಥ ತತ್ವಭೂಷಣ ಎಂಬವರು “ಕೃಷ್ಣನೂ ಗೀತೆಯೂ” ಎಂಬುದೊಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಬರೆದಿದ್ದು, ಆ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರು ಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಹನ್ನೆರಡು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಮುದ್ರಿತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ, ಇವರ ಅಥವಾ ಮಿ|| ಬ್ರುಕ್ಸ ಇವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೂ ಮಹದಂತರವಿರುವದೆಂಬುದು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೋದಿದವರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾರದೆ ಇರದು. ಆದರೆ, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಲೇಖಗಳಿಂದ ಒಂದು ಮಾತು ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಅಪೂರ್ವವಾದವುಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಕಡೆಗೆ ಜನರ ಲಕ್ಷ್ಯವು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವೇಧಿಸಲಾರಂಭಿಸಿರುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಇವೆಲ್ಲ ಸುಚಿಹ್ನಗಳು. ಆದಕಾರಣ ಇವೆಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರನ್ನು ನಾವು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಾವು ಮಂಡಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದುದೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ನಾವು ಶೀಸಪೆನ್ಸಿಲಿನಿಂದ ಬರೆದಿದ್ದೆವು; ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಅಳುಕಿಸಿ ತೆಗೆದು ತಿದ್ದುಪಡೆಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದೆವು. ಆದಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಆ ಪುಸ್ತಕವು ಸರಕಾರದವರ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಮರಳಿ ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಬಂದಬಳಿಕ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಮುಂಚೆ ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಬರೆದು ತೆಗೆಯುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಕೆಲಸವು ನಮ್ಮ ಮೈಮೇಲೆಯೇ ಬಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಈ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಬೀಳಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟು ತಿಂಗಳುಗಳು ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದವೋ ಯಾರಿಗೆ ಗೊತ್ತು! ಆದರೆ, ರಾ. ರಾ. ವಾಮನ ಗೋಪಾಳ ಜೋಸಿ, ನಾರಾಯಣ ಕೃಷ್ಣ ಗೋಗಟೆ, ರಾಮಕೃಷ್ಣ ದತ್ತಾತ್ರೇಯ ಪರಾಡಕರ, ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಸದಾಶಿವ ಪಿಂಪುಟಕರ, ಅಪ್ಪಾಜಿ ವಿಷ್ಣು ಕುಲಕರ್ಣಿ ಮುಂತಾದ ಗೃಹಸ್ಥರು ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆನಂದದಿಂದ ಸಹಾಯಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಶೀಘ್ರ ಮುಗಿಸಿದರು; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಅವರ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ರಾ. ರಾ. ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಪ್ರಭಾಕರ ಖಾಡಿಲಕರ ಇವರೂ ಮತ್ತು ಇದೇ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂಬಯಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಸಹಾಯಮಾಡಿದ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪನ್ನ ದೀಕ್ಷಿತ ಕಾಶಿನಾಥಶಾಸ್ತ್ರಿ ಲೇಲೆ ಇವರೂ ಗ್ರಂಥದ ಕೈಬರಹದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಓದಿನೋಡಿ ಅನೇಕ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಾವು

ಅವರಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿರುವೆವು. ಆದರೂ, ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ಮತದ ಜವಾಬದಾರಿಯು ಸರ್ವಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಗ್ರಂಥವು ಮುದ್ರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದರೆ, ಯುದ್ಧದ ಮೂಲಕ ಕಾಗದಗಳ ಕೊರತೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ವದೇಶೀ ಕಾಗದ ಗಿರಣಿಯ ಮಾಲಕರಾದ ಮೆಸರ್ಸ್. ಡಿ. ಪದಮ್‌ಜಿ ಆ್ಯಂಡ ಸನ್ ಇವರು, ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುವಂಥ ಚಲೋ ಕಾಗದಗಳನ್ನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಪೂರಯಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಆ ಕೊರತೆಯನ್ನೂ ದೂರ ಮಾಡಿದರು; ಆದಕಾರಣ ಈ ಗೀತಾಗ್ರಂಥವನ್ನು ಚಲೋ ಸ್ವದೇಶೀ ಕಾಗದಗಳ ಮೇಲೆ ಮುದ್ರಿಸಲು ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಗ್ರಂಥವು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳೆದುದರಿಂದ ಪುನಃ ಕಾಗದಗಳ ಕೊರತೆಯುಂಟಾಯಿತು. ಆದರೆ ಪುಣೆಯೊಳಗಿನ 'ರೆ' ಪೇಪರ ಮಿಲ್ಲಿನ ಮಾಲಕರು ಆ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಪುನಃ ಅನೇಕ ತಿಂಗಳುಗಳವರೆಗೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ದಾರಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದಕಾರಣ, ನಾವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ವಾಚಕರೂ ಇವೆರಡೂ ಗಿರಣಿಗಳ ಮಾಲಕರ ಆಭಾರವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಬೇಕು. ಇನ್ನುಳಿಯಿತು, ಪ್ರೂಫಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಕೆಲಸವು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ರಾ. ರಾ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಸದಾಶಿವ ಪಿಂಪುಟಕರ ಮತ್ತು ರಾ. ರಾ. ಹರಿ ರಘುನಾಥ ಭಾಗವತ ಇವರು ಮಾಡಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಸರಿಯಾಗಿವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿ, ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವ್ಯಂಗಗಳಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ರಾ. ರಾ. ಹರಿ ರಘುನಾಥ ಭಾಗವತ ಇವರೊಬ್ಬರೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಇವರೆಲ್ಲರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಇಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹೊರಗೆಡಹುವದು ನಮಗೆ ಅಸಂಭವನೀಯವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ, ನಾವು ಇವರೆಲ್ಲರ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೊನೆಗೆ, ಚಿತ್ರಶಾಳಾ ಮುದ್ರಣಾಲಯದ ಮಾಲಕರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಾವಧಾನದಿಂದಲೂ ಶಕ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ ಮುದ್ರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಆ ಮೇರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿರುವರಾದುದರಿಂದ ನಾವು ಅವರ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಆ ಬೆಳೆಯು ಕೂಡಿಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟು ಅದರ ಆಹಾರವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿ, ತಿನ್ನುವವರ ಬಾಯಿಯೊಳಗೆ ಬೀಳುವ ಮೊದಲು ಅನೇಕ ಜನರ ನೆರವು ಬೇಕೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಸ್ಥಿತಿಯು,ಕನಿಷ್ಠ ನಮ್ಮದಂತೂ ಸ್ಥಿತಿಯು,ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಮಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಜನರ ಅವರ ಹೆಸರುಗಳು ಮೇಲೆ ಬಂದಿರಲಿ, ಬರದಿರಲಿ—ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸ್ಮರಿಸಿ ನಾವು ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಂತೂ ಮುಗಿಯಿತು. ಇನ್ನು, ಯಾವ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈಗ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಳೆದೆವೋ ಮತ್ತು ಯಾವ ವಿಷಯದ ನಿತ್ಯಸಹವಾಸದಿಂದಲೂ ಚಿಂತನದಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿ ಆನಂದವುಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಆ ವಿಷಯವು ಗ್ರಂಥರೂಪದಿಂದ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಅಸಮಾಧಾನವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ವಿಚಾರಗಳು—ಸಾಧಿಸಿದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಬಡ್ಡಿ ಸಹಿತವಾಗಿ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ—ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ಜನರಿಗೆ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ರಾಜಗುಹ್ಯದ ಈ ಪರಿಸವನ್ನು "उत्तिष्ठत! जाग्रत! प्राप्य वरान्निबोध!"—ಏಳಿರಿ! ಎಚ್ಚರಾಗಿರಿ! ಮತ್ತು (ಭಗವಂತನು) ಕೊಟ್ಟ ಈ ವರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಿರಿ!—ಎಂಬ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಮಂತ್ರ, (ಕಠ. ೩.೧೪) ದಿಂದ ಪ್ರೇಮೋದಕಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ

ಪ್ರಿಯವಾಚಕರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಬೀಜವು ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಧರ್ಮದ ಸ್ವಲ್ಪಾಚರಣೆಯು ಕೂಡ ಮಹಾ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಪಾರುಗಾಣಿಸುತ್ತದೆಂದು ಸ್ವಂತ ಭಗವಂತನೇ ನಿಶ್ಚಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಶ್ವಾಸನ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದಮೇಲೆ, ಹೆಚ್ಚಿನದೇನು ಬೇಕು? 'केल्याविण कांहीं होत नाहीं' "ಮಾಡದೆ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ" ವೆಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ನೀವು ಮಾತ್ರ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯದಕ್ಷರಾಗಿರಿ; ಎಂದರಾಯಿತು. ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥಪರಾಯಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಂಸಾರಮಾಡಿ ದಣಿದ ಜನರ ಕಾಲಕ್ರಮಣಾರ್ಥವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಗೀತೆಯು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ, ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಸಾರವನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ಸಂಸಾರದೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಅಥವಾ ಸಂಸಾರದ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾರುಣವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಪುಣೆ, ಅಧಿಕವೈಶಾಖ ಶಕ ೧೮೩೭ } ಬಾಳ ಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕ.



ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಚರಿತ್ರೆ



वज्रादपि कठोराणि मृदूनि कुसुमादपि ।
लोकोत्तराणां चेतांसि को हि विज्ञातुमर्हति ॥

(ಭವಭೂತಿ)

ಪೀಠಿಕೆ.

ಅಸಾಧಾರಣ ಬುದ್ಧಿವಂತರೆಂತಲೂ, ಅನುಪಮ ಧೈರ್ಯಸಂಪನ್ನರೆಂತಲೂ, ಅದ್ವಿತೀಯ ಸ್ವರಾಜ್ಯವಾದಿಗಳೆಂತಲೂ. ದೇಶಾಭಿಮಾನದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮೂರ್ತಿಗಳೆಂತಲೂ, ನಿಷ್ಕಲಂಕ ಸದಾಚಾರಿಗಳೆಂತಲೂ ಖ್ಯಾತಿಗೊಂಡಿರುವ ಲೋಕಮಾನ್ಯ ಬಾಳ ಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕ ಇವರ ಜೀವನಚರಿತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕುತೂಹಲವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯವನ್ನೋದುವವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವದು ಸಹಜವೇ ಆದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ವಾಚಕರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ತಣಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಾವು ಇವರ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುವೆವು

ಗ್ರಂಥಪರೀಕ್ಷಣೆಯು ಅಂತರಂಗಪರೀಕ್ಷಣೆಯೆಂದೂ ಬಹಿರಂಗಪರೀಕ್ಷಣೆಯೆಂದೂ ದ್ವಿವಿಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ಈ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಹೇಳಿರುವರಷ್ಟೆ. ಈ ತತ್ತ್ವವು ಜೀವನಚರಿತೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವದು. ಚರಿತ್ರನಾಯಕನು ಎಂದು ಹುಟ್ಟಿದನು, ಅವನ ತಾಯಿತಂದೆಗಳಾರು, ಅವನು ಮಾಡಿದ ಕೃತಗಳಾವವು, ಬರೆದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಷ್ಟು, ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು ಬಹಿರಂಗನಿರೀಕ್ಷಣೆಯು; ಅವನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು, ಅವನ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳಾವವು, ಕಾರ್ಯಪದ್ಧತಿ ಆವದು, ಅವನ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಎಂತಹದು ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂತರಂಗನಿರೀಕ್ಷಣೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೀವನಚರಿತೆಯೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ, ಆಯುಷ್ಕ್ರಮದ ಗುಟ್ಟು ತಿಳಿಯುವದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಜೇಪುಗಾಲುಗಳನ್ನಿಕ್ಕುತ್ತ ಸಾಗಿ ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಜೀವನದೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವೆವು.

ಬಹಿರಂಗ ನಿರೀಕ್ಷಣ.

೧೮೫೬ರಿಂದ೧೮೭೦ ಬಾಲ್ಯ

ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾಯರು ೧೮೫೬ನೇ ಇಸ್ವಿಯ ಜುಲೈ ೨೩ನೇ ತಾರೀಖಿನ ದಿವಸ ರತ್ನಾಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರು. ಅವರ ತಂದೆಯು ಹೆಸರು ಗಂಗಾಧರರಾವ; ತಾಯಿಯ ಹೆಸರು ಪಾರ್ವತಿಬಾಯಿ ಗಂಗಾಧರರಾಯರು ಅಲ್ಲಿ ಮರಾಠೀ ಶಾಲೆಯ ಮುಖ್ಯಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದರು ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾಯರು ಬಾಲ್ಯವನ್ನು ರತ್ನಾಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದರು. ೧೮೬೬ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ. ಗಂಗಾಧರರಾಯರು ಪುಣೆಗೆ ಡೆಪ್ಯೂಟಿ ಎಜ್ಯುಕೇಶನ ಇನ್ಸಪೆಕ್ಟರರಾಗಿ ನೇಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದರಿಂದ ಬಳವಂತರಾಯರು ಪುಣೆಗೆ ಬಂದರು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಅವರು ಬಹುತರವಾಗಿ ಪುಣೆಯ ನಿವಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾಯರು ಹತ್ತು ವರುಷದವರಿರುವಾಗ ಅವರ ತಾಯಿಯವರು ತೀರಿಕೊಂಡರು. ಮುಂದೆ ೧೮೭೧ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಭಾಮಾಬಾಯಿಯವರೊಡನೆ ಬಳವಂತರಾಯರ ಲಗ್ನವಾಯಿತು. ಈ ಸಾಧ್ವೀಮಣಿಯು

ಗಂಡನು ಮಾಡುವ ಲೋಕೋಪಕಾರದ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ನೆರವಾಗುತ್ತ, ಸಂಸಾರದ ಭಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ತಾನೊಬ್ಬಳೇ ತೂಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವರೊಡನೆ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಆನಂದದಿಂದ ಸಹಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಮೊನ್ನೆ ಅವರು ಮಂಡಾಲೆಯ ತುರಂಗದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ, ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಕೊರಗಿ ಕೊರಗಿ ಅವರ ಮುಖಾವಲೋಕನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಪರಲೋಕವಾಸಿಯಾದಳು. ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾಯರ ಲಗ್ನವಾದ ಮಾರನೆಯ ವರುಷ ಅಂದರೆ ೧೮೭೨ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ತಂದೆಯವರು ಮೃತರಾದರು. ೧೮೭೬ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಬಳವಂತರಾಯರು ಬಿ. ಎ. ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ತೇರ್ಗಡೆ ಹೊಂದಿದರು. ೧೮೭೯ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಎಲ್, ಎಲ್ ಬಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಸಾದರು. ಇವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರವಿಶಾರದರಾದ ಶ್ರೀ. ಕೇರೂನಾನಾ ಇವರ ಪ್ರೀತಿಯ ಶಿಷ್ಯರು.

೧೮೮೦-೯೦ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಸಾರ.

ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾವ ಇವರು ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಾಗಿರುವಾಗಲೇ, ಮುಂದೆ ಲೋಕಸೇವೆಯ ಅಸಿಧಾರಾವ್ರತವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರು. ಇವರ ಪರಮ ಮಿತ್ರರಾದ ರಾ. ಗೋಪಾಳರಾವ ಆಗರಕರ ಇವರೂ ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾಯರೂ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ ದೇಶಸೇವೆಗಾಗಿ ಮುಂದೆ ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ದಿನಾಲು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅರ್ವಾಚೀನ ಮರಾಠಿಭಾಷೆಯ ಜನಕರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಶ್ರೀ. ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರಿ ಚಿಪಳೂಣಕರ ಎಂಬ ಮಹಾ ಮಹಿಮರು ಸರಕಾರೀ ನವಕರಿಗೆ ತಿಲಾಂಜಲಿಯನ್ನಿತ್ತು, ಲೋಕಾರಾಧನೆಗೆ ಬದ್ಧಕಂಕಣರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾವ ಟಿಳಕ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ. ಗೋಪಾಳರಾವ ಆಗರಕರ ಇವರು, ಕೇವಲ ಉಪಜೀವನವು ಸಾಗುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೇತನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನ್ಯೂ-ಇಂಗ್ಲಿಶ ಸ್ಕೂಲ ಎಂಬದೊಂದು ಶಾಲೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ವಿದ್ಯಾಪ್ರಸಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ಶ್ರೀ. ಮಾಧವರಾವ ನಾಮಜೋಶಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ. ವಾಮನರಾವ ಆಪಟೆ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇವರನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡರು. ಶ್ರೀ. ಚಿಪಳೂಣಕರ, ಶ್ರೀ. ಟಿಳಕ, ಶ್ರೀ ಆಗರಕರ ಶ್ರೀ. ಆಪಟೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ. ನಾಮಜೋಶಿ ಈ ಐದು ಜನರು ನ್ಯೂ ಇಂಗ್ಲಿಶಸ್ಕೂಲಿನ ಆದ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಕರು; ಇಂಗ್ಲಿಷರ ಆಳಿಕೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದನಂತರ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಯಜ್ಞದ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಬಿತ್ತಿದವರು ಇವರೇ. ೧೮೮೦ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಜನೆವರಿ ಒಂದನೇ ತಾರೀಖಿನ ದಿವಸ ಈ ಶಾಲೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಆದರೆ, ದೇಶಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಪರಿಪೂರಿತವಾದ ಇವರ ಮನಸ್ಸು ಶಾಲೆಯೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಕಾರದ ದೇಶಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿತ್ತೋ ಅಷ್ಟೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಇವರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಕೈಕೊಂಡು ಒಂದೇ ವರುಷದಲ್ಲಿ ಆರು ಲೋಕೋಪಯೋಗವುಳ್ಳ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಕೇಸರಿಯೆಂಬ ಮರಾಠೀ ವಾರಪತ್ರಿಕೆಯೂ 'ಮರಾಠಾ' ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷ ವಾರಪತ್ರಿಕೆಯೂ ಆರ್ಯಭೂಷಣವೆಂಬ ಮುದ್ರಾಕ್ಷರ ಶಾಲೆಯೂ ಚಿತ್ರಶಾಲೆಯೆಂಬ ಬಣ್ಣಪಟಗಳನ್ನು ಅಚ್ಚುಹಾಕುವ ಕಾರಖಾನೆಯೂ ಕಿತಾಬಖಾನೆಯೆಂಬ ಪುಸ್ತಕಸಂಗ್ರಹಾಲಯವೂ ಆಗ ಉದಯಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಖಾಸಗೀ ಶಾಲೆಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಇವರ ಅನುಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವರೋ? ೧೮೮೦ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕೆಲಸವು ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ಇಂಥ ಪುರುಷನು ಧನ್ಯನಲ್ಲವೇ? ಇರಲಿ; ಕೇಸರಿ ಮತ್ತು ಮರಾಠಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಐವರೂ ಲೇಖಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕೇಸರಿಯ ಸಂಪಾದಕತ್ವವು ಶ್ರೀ. ಆಗರಕರ [illegible]ರ ಕಡೆಗೆ ಇತ್ತು. 'ಮರಾಠಾ' ಪತ್ರದ ಚಾಲಕತ್ವವು ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾವ ಟಿಳಕ ಇವರ

ಕಡೆಗೆ ಇತ್ತು. ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಲ್ಹಾಪುರ ಪ್ರಕರಣವು ಉಪಸ್ಥಿತವಾಯಿತು. ಕೊಲ್ಹಾಪುರ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಆಡಳಿತದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕೇಸರಿ ಮತ್ತು ಮರಾಠಾ ಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಠೋರವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳು ಬಂದವು. ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಶ್ರೀ. ಟಿಳಕ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ. ಆಗರಕರ ಇವರ ಮೇಲೆ ಖಟ್ಲೆಯಾಗಿ ೧೮೮೨ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಇವರೀರ್ವರಿಗೆ ೧೦೧ ದಿವಸಗಳ ಕಾರಾಗ್ರಹವಾಸವು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದೇ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ದುರದೃಷ್ಟದಿಂದ ಶ್ರೀ. ವಿಷ್ಣುಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳೂ ಪರಲೋಕವಾಸಿಗಳಾದರು. ಹೀಗೆ, ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾಯರು ಲೋಕಜಾಗೃತಿಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದ ಒಂದೆರಡು ವರುಷಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ತುರಂಗವನ್ನು ಕಂಡರು.

ಇರಲಿ! ಇವರು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೆದರಿ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೇನು? ಇಲ್ಲ. ಸೆರೆಮನೆಯಿಂದ ಮರಳಿ ಬಂದೊಡನೆಯೇ ಇವರು ಎದೆಗುಂದದೆ ಮನಗುಂದದೆ ಯಥಾಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಲೋಕಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದರು. ಇವರ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾದ ಲೇಖಗಳು ಜನರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದವು; ಇವರ ಬೋಧನಾಕ್ರಮವು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿತು. ತರುಣ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶಸೇವೆಯನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಲವಲವಿಕೆಯು ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಆಗ ಶ್ರೀ. ಕೇಳಕರ, ಶ್ರೀ. ಧಾರಪ ಶ್ರೀ. ಗೋಳೆ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ೧೮೮೦ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶಸೇವಕಸಮೂಹವನ್ನು ಸೇರಿದರು. ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾವ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಶಾಲೆಯನ್ನು ಕಾಲೇಜವನ್ನಾಗಿ ಬೆಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ೧೮೮೪ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘ (Deccan Education Society) ಎಂಬ ಸಂಘವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ೧೮೮೫ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಫರ್ಗ್ಯೂಸನ ಕಾಲೇಜ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಇದೇ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ, ಇವರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಶ್ರೀ. ಗೋಖಲೆ (ಇವರೇ ನಾಮದಾರ ಗೋಖಲೆ) ಶ್ರೀ. ಭಾನು ಮುಂತಾದ ಪಂಡಿತರೂ ಇವರ ಸಂಘವನ್ನು ಸೇರಿದರು. ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾವ ಇವರು ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಗಣಿತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಪ್ರೊಫೆಸರರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರು ಅಲ್ಲಿ ೧೮೯೦ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಕೊನೆಯ ವರೆಗೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಕೆಲಸದಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದರು. ಹೀಗೆ, ೧೮೮೦ರಿಂದ ೧೮೯೦ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ವರೆಗೆ ಇವರ ಆಯುಷ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಪನದಲ್ಲಿಯೇ ಹೋಯಿತು.

ಇತ್ತ, ಇವರು ಈ ಮಧ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಕೇಸರಿ ಮತ್ತು ಮರಾಠಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಲೋಕಶಿಕ್ಷಣದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡಿಸಿಯೇ ಇದ್ದರು. ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾವ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ. ಗೋಪಾಳರಾವ ಆಗರಕರ ಇವರಿಬ್ಬರು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ನೇಹಿತರೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ, ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಭಿನ್ನತೆಯ ಮೂಲಕ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಮತಭೇದವಿತ್ತು. ಶ್ರೀ. ಆಗರಕರ ಇವರು ಅತಿಸುಧಾರಕರು, ಶ್ರೀ. ಟಿಳಕ ಇವರು ಮಿತಸುಧಾರಕರು. ಶ್ರೀ. ಆಗರಕರ ಇವರ ಒಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೆ; ಶ್ರೀ. ಟಿಳಕ ಇವರ ಒಲವು ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಸಿಂಹನಾದಿಗಳೇ. ಆದಕಾರಣ, ಅವರಿಬ್ಬರು ಜೊತೆಗಾರರಾಗಿ ಲೋಕಜಾಗೃತಿಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಜರುಗಿಸುವದೆಂತು ? ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ೧೮೮೮ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ. ಆಗರಕರ ಇವರು ಕೇಸರೀ ಪತ್ರದ ಚಾಲಕತ್ವವನ್ನು ಶ್ರೀ. ಟಿಳಕ ಇವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ, ತಾವು "ಸುಧಾರಕ" (Reformer) ಎಂಬುದೊಂದು ಹೊಸ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದರು. ಆಗ, ಈ ಸ್ನೇಹಿತರಿಬ್ಬರನಡುವೆ, ವರ್ತಮಾನಪತ್ರಗಳೊಳಗೆ ಘನಘೋರ ಸಂಗ್ರಾಮವು ನಡೆಯಿತು. ಆದರೆ, ಇದರಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿರುವ ಗೆಳೆತನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ, ಕೊನೆತನಕ ವ್ಯತ್ಯಯವುಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆನ್ನಬೇಕು ತತ್ವಪ್ರೇಮವೆಂದು; ಇದಕ್ಕೆನ್ನಬೇಕು ನಿರ್ಮಲ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು!

ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿದ್ಯಾವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ದೇಶಸೇವಕಮಂಡಳಿಯಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬಣಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಡೆಕ್ಕನ ಎಜ್ಯುಕೇಶನ ಸೋಸಾಯಿಟಿಯ ಆಜೀವಸಭಾಸದರು ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಾಪನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನರಾಗಬೇಕಲ್ಲದೆ ರಾಜಕೀಯ ಮುಂತಾದ ಚಳವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಾಕಕೂಡದೆಂದು ಒಂದನೆ ಪಂಗಡದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ದೇಶಸೇವೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಿಷಯವೆಂದೂ ವಿದ್ಯಾವಿಷಯವು ಅದರದೊಂದು ಅಂಗಮಾತ್ರವಾದುದರಿಂದ ದೇಶದ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಾಕಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಎರಡನೆಯ ಪಂಗಡದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆಜೀವ ಸಭಾಸದರಿಗೆ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಹಣವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೂ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಸೋಸಾಯಿಟಿಗೇ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಟಿಳಕ ಮುಂತಾದ ಎರಡನೆಯ ಪಂಗಡದವರ ತತ್ವ; ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು ಮಿಕ್ಕವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವೆರಡು ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿಯ ಈ ಮತಭೇದಗಳು ೧೮೯೦ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕೋಪಕ್ಕೆ ಹೋದವು. ಶ್ರೀ. ಗೋಖಲೆ ಶ್ರೀ. ಭಾನು ಇವರೇ ಮೊದಲಾದವರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯದ ಮಹತ್ವವು ಆಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಾರದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀ. ಟಿಳಕ, ಶ್ರೀ. ನಾಮಜೋಶಿ, ಶ್ರೀ. ಪಾಟಣಕರ ಮುಂತಾದ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದಕರಿಗೆ ಆ ಸೊಸಾಯಿಟಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಕಾಲನ್ನು ಕಿತ್ತಬೇಕಾಯಿತು. ಆಗ ಶ್ರೀ ಬಳವಂತರಾಯರಿಗೆ ವ್ಯಸನವೇನೋ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೇಲಿನ ಮೋಹದಿಂದ ತತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆದು ಅವರು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಬಿದ್ದರು. ಇತ್ತೀಚೆ ಆ ಸೊಸಾಯಿಟಿಯ ಜನರು ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಾಕಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಆನಂದದ ಸಂಗತಿ. ಇರಲಿ. ಹೀಗೆ, ವಿದ್ಯಾವಿಷಯಕ ಸಂಕುಚಿತ ಮಂಡಲದಿಂದ ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಲೋಕಜಾಗ್ರತಿಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ತಂದು ಬಿಟ್ಟದ್ದು ಶ್ರೀ. ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಇತ್ತೆಂಬುದು ಅವರ ಮುಂದಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

೧೮೯೦—೯೭ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಜಾಗ್ರತಿ.

೧೮೯೧ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾಯರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಡೆಕ್ಕನ ಎಜ್ಯುಕೇಶನ ಸೊಸಾಯಿಟಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ, ಹಿಂದುಸ್ಥಾನ ಸರಕಾರದವರ ಸಮ್ಮತಿವಯದ ಕಾಯದೆಯ ಮಸೂದೆಯು (Age of consent Bill) ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗೊಂದಲವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯ ಸರಕಾರವು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಬಲದಿಂದ ಕೈ ಹಾಕಕೂಡದೆಂದು ಅನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘ ಪರಿಷ್ಕಾರದ ಮುಂದಾಳುಗಳು (ಇವರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷನಲ್ಲಿ Social Reformers ಎಂದೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಕರೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಸರಕಾರದವರು ಇಂಥ ಕಾಯದೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಮೊದಲಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಶಿಕ್ಷಣದ ಗುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕುಡಿದ ನಮ್ಮ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರಲ್ಲಿ ಈ ಸುಧಾರಕರೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹಾಗು ತಮಗೆ ಇಷ್ಟತೋರಿದ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು—ಅವು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಾರಲಿ ಬಾರದಿರಲಿ—ಅವಸರದಿಂದ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹಾತೊರೆದುದರಿಂದ ಈ ಕಾಯದೆಯ ಮಸೂದೆಯು ಕಾಯಿದೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ಜನರಿಗೂ ಸುಧಾರಕರಿಗೂ ಆದ ಈ ಕದನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾಯರು ಜನರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅತ್ಯಂತ ದಾರುಣವಾಗಿ ಬಡೆದಾಡಿದುದರಿಂದ ಅವರು ಜನರ ಪ್ರೀತಿವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾದರು. ಸುಧಾರಕರು ಸರಕಾರದ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿ ಜನರ ರೋಷಕ್ಕೆ

ಗುರಿಯಾದರು. ಆಗ ಶ್ರೀ ಬಳವಂತರಾಯರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರೀತಿ-ವಿಶ್ವಾಸಗಳು ದಿನೆ ದಿನಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿಹೊಂದಿ ಇಂದಿಗೆ ಅವರು ಬಹುತರವಾಗಿ ಇಡೀ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಜನರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿರುವರು. ಇರಲಿ, ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾಪನದ ಚಿಕ್ಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪಟಾಂಗಣಕ್ಕೆ ಬಂದಕೂಡಲೆ ಇವರ ಮೊದಲನೆಯ ಕುಸ್ತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅದರ ಅಂತಃಸ್ವರೂಪವು ರಾಜಕೀಯವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಯಾಕಂದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದವರು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೈಹಾಕಬೇಕೆಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಶ್ರೀ. ಟಿಳಕ ಇವರು ಕೇಸರಿ ಪತ್ರದ ದ್ವಾರದಿಂದಲೂ ಭಾಷಣ ಮುಂತಾದವುಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದಲೂ ಜನರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡುವ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಆಗಿನ ಜನರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವು ತೀರ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿತ್ತೆಂದು ಅವರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಇಂಗ್ಲಿಷ ಶಿಕ್ಷಣವು ನಮ್ಮ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರನ್ನು ನಿರ್ಜೀವಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಕೆಟ್ಟದ್ದು, ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕೆಟ್ಟದ್ದು, ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಿಷಬಳ್ಳಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರ ಹೃದಯಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಈ ವಿಷಬಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ರೀ. ಟಿಳಕ ಇವರು ಶ್ರೀಗಣೇಶೋತ್ಸವ, ಶ್ರೀಶಿವಾಜಿ ಉತ್ಸವ ಎಂಬೆರಡು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉತ್ಸವಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಕಲಿತ ಜನರ ಮೇಲುಂಟಾದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ಕ್ಷಯವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಜನರಲ್ಲಿ ಸ್ವಧರ್ಮಾಭಿಮಾನವೂ ರಾಷ್ಟ್ರಾಭಿಮಾನವೂ ಮೊಳೆತವು. ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಲೇಖನ, ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಷಣ; ಯಾವತ್ತು ವ್ಯವಹಾರವು ಬಹುತರವಾಗಿ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಿತು. ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಕ್ತೃತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಚಟವು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಮರಾಠೀ ಭಾಷಾಪ್ರೇಮವು ತುಂಬಿ ತುಳುಕಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಆಗ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಗಣೇಶೋತ್ಸವ ಶ್ರೀಶಿವಾಜಿ ಉತ್ಸವಗಳು ಜರಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಜಾಗ್ರತಿಯಾಯಿತು. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಗ ರೋಗವು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿ ಹಾವಳಿಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಸರಕಾರದವರು ಅದರ ಹಬ್ಬುಗೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಕಠೋರವಾದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆಗ ಕೆಲವು ತರುಣಜನರ ತಲೆತಿರುಗಿ ಅವರು ಪ್ಲೇಗಿನ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದ ರ್‍ಯಾಂಡ ಎಂಬ ಸಾಹೇಬರ ಕೊಲೆಮಾಡಿದರು. ಕೂಡಲೇ ಸರಕಾರದವರ ಕಣ್ಣುಗಳು ಕೆಂಪಾದವು. ಕೇಸರೀ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕೆಲವು ಲೇಖಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಲೋ. ಟಿಳಕರವರ ಮೇಲೆ ರಾಜದ್ರೋಹದ ಖಟ್ಲೆಯಾಯಿತು. ಈ ಖಟ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಟಿಳಕರಿಗೆ ೧೮೯೭ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರಿ ವರುಷದ ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆಯು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಹೀಗೆ ಶ್ರೀ. ಬಳವಂತರಾಯರು ಕೈಕೊಂಡ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಜಾಗೃತಿಯ ಕಾರ್ಯವು ಶಿಖರಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿದ ಹೊಸ ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ದುರ್ದೈವದಿಂದ ತುರಂಗವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಯಿತು! ಆದರೆ, ಅವರು ಜನಾನುರಾಗವನ್ನು ಅತಿಶಯವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಶ್ರೀ ಟಿಳಕ ಇವರು ಪೂರ್ಣ ನಿರಪರಾಧಿಗಳೆಂದು ಜನರು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದ ಕಾರಣ ಜನರು ಆಗಿನಿಂದ ಅವರನ್ನು "ಲೋಕಮಾನ್ಯ"ರೆಂದು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸಂಬೋಧಿಸ ಹತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಲೋ. ಟಿಳಕರು ರಾಜಕೀಯ ಉನ್ನತಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಮಿಕ್ಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಯ

ಳಕ್ಕರು. ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಸ್ವಾವಲಂಬನದ ತತ್ವದ ಬೀಜವನ್ನೂರಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಲೋಕ ಮಾನ್ಯರು ಮುನಸಿಪಾಲಟಿ ಕಾಯದೇ ಕೌನ್ಸಿಲ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸರಕಾರದವರೊಡನೆ ಅಸ್ವಾ ನಂದದಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಅದಿಂತಿರಲಿ; ಲೋ. ಬಳವಂತರಾಯರು ಸುಮಾರು ಒಂದು ವರುಷದ ತುರಂಗವನ್ನನುಭವಿಸು ವಾಗ ಕೂಡ ಅವರ ತಲೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಈ ರಾಜಕೀಯ ತಪಸ್ವಿಗಳಿಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಕಾಲವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇವರು ಈ ವಿಶ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ, ವೇದಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ "The Arctic Home" ಆರ್ಯರ ಮೂಲ ವಸತಿಸ್ಥಾನವೆಂಬುದೊಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದರು. ಇದರಲ್ಲಿ, ಆರ್ಯರು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಉತ್ತರ ಧ್ರುವದ ಹತ್ತಿರ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಹೊರಟುಬಂದು ಕೆಲವರು ಆರ್ಯಾವರ್ತವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದರೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೊದಲೇ Orion (ಮಾರ್ಗಶಿರ್ಷ ನಕ್ಷತ್ರ) ಎಂಬುದೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಅದರೊಳಗಿನ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಯುರೋಪದೊಳಗಿನ ಪ್ರಚಂಡವಿದ್ವಾಂಸರ ಮನಗ ಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದ್ದವು. ಮಿ. ಮ್ಯಾಕ್ಸಮುಲ್ಲರ ಮಿ. ಹಂಟರ ಮುಂತಾದವರು ಇವರ ಅಗಾಧ ವಾದ ವಿದ್ವತ್ತೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ತಲೆದೂಗುತ್ತಿದ್ದರು. ೧೮೯೭ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಲೋ. ಬಳ ವಂತರಾಯರಂಥ ಮಹನೀಯರಿಗೆ ತುರಂಗವಾಸವಾದ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೆ ವ್ಹಿಕ್ಟೋರಿಯಾ ಮಹಾರಾಣಿಯವರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮುರವತ್ತುಮುಟ್ಟಿಸಿ, ಲೋ. ಬಳವಂತರಾಯರನ್ನು, ಅವರ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಅವಧಿಯು ಇನ್ನೂ ಆರುತಿಂಗಳು ಇರುವಾಗಲೇ ಬಂಧಮುಕ್ತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿದರು.

೧೮೯೩—೧೯೦೫ ತಾಯಿ ಮಹಾರಾಜ ಇವರ ಖಟ್ಲೆ.

ತುರಂಗದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದಕೂಡಲೆ ಲೋ. ಬಳವಂತರಾಯರು "ಪುನಶ್ಚ ಹರಿಓಂ" ಎಂಬ ಲೇಖವನ್ನು ಬರೆದು ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಯಥಾಸಾಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇವರ ಸತ್ವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಏನೋ, ದುರ್ದೈವವು ಇವರನ್ನು ಕೈತೊಳೆದುಕೊಂಡು ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿತು. ಈ ಸಾರೆ ಅದು "ತಾಯಿ ಮಹಾರಾಜ" ಇವರ ಖಟ್ಲೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಇವರ ಖಾಸಗೀ ಜವಾಣೆಯ ಮೇಲೆ ಕೊಡಲಿಯನ್ನಿಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊಂಚು ಹಾಕಿತು. ಕೊಲ್ಹಾಪುರ ಮಹಾರಾಜರ ದಾಯಾದರುಗಳಾದ ಶ್ರೀಮಂತ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬರಿಗೆ ಲೋ. ಟಿಳಕರ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ವಿಶ್ವಾಸ. ಅವರು ತಮಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ದೊಡ್ಡ ಆಸ್ತಿಗೆ ಲೋ. ಟಿಳಕರೇ ಮೊದಲಾದ ನಾಲ್ಕೈದು ಜನರನ್ನು ಪಂಚರನ್ನಾಗಿ (ಟ್ರಸ್ಟಿ) ನೇಮಿಸಿ ಅವರ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಅವರ ಹೆಂಡತಿಯಾದ 'ತಾಯಿಮಹಾರಾಜ' ಇವರು ಗಂಡನ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜಗನ್ನಾಥ ಎಂಬವರನ್ನು ದತ್ತಕ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಮುಂದೆ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲಜನರು ದುರ್ಬೋಧನೆಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಪುನಃ ಮತ್ತೊಂದು ದತ್ತಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆಗ ಆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದಾವೆಯು ನಡೆಯಿತು. ಲೋ. ಟಿಳಕರು ಮೊದ ಲನೆಯ ದತ್ತಕವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಆಗ, ಇವರು ಕೆಲವು ಸುಳ್ಳುಮಾತು ಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೆಂಬ ನೆವದಿಂದ ೧೯೦೨ನೇ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದವರು ಇವರ ಮೇಲೆ ಫೌಜದಾರೀ ಖಟ್ಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೋ. ಟಿಳಕರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಾನಸಿಕ ಶ್ರಮವಾದುದಲ್ಲದೆ, ವಿಪರೀತವಾಗಿ ದುಡ್ಡು ಹಾಳಾಯಿತು. ಆದರೆ ಲೋ. ಟಿಳಕರು ಈ ಜನುಮ್ಮ ಆಪತ್ತನ್ನು ತಾವೊಬ್ಬರೇ ಸಹಿಸಿದರು. ಕೊನೆಗೆ ೧೯೦೪ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಪೂರ್ಣ ನಿರ್ದೋಷಿಗಳೆಂದು ನಿರ್ಣಯ ವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಪ್ರಿವ್ಹಿಕೌನ್ಸಿಲನಲ್ಲಿ ಇವರು ಮಾಡಿಸಿದ ದತ್ತಕವೇ ಸ್ಥಿರವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ, ಇವರ ಸದಾಚರಣೆಯ ಮೇಲೆ ಬೀಳಬೇಕೆಂದಿರುವ ಗದೆಯು ಇವರಿಗೆ ತುಸುವಾದರೂ ತಗಲದೆ ಓರೆಯಾ

ಯಿತು. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, 'ಕೇಸರಿ'ಯ ಗರ್ಜನೆಯಂತೂ ನಡೆದೇ ಇತ್ತು. ಶಿವಾಜಿ ಉತ್ಸವ ಗಣೇಶೋತ್ಸವಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಾಭಿಮಾನವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದವು.

೧೯೦೫—೧೯೦೮ "ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳವಳಿ".

೧೯೦೫ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಲವು ಇಬ್ಭಾಗವಾದಂದಿನಿಂದ ಇಡೀ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲೋಲವುಂಟಾಯಿತು. ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಂದಪಕ್ಷ (Moderates) ವೀರಪಕ್ಷ (Nationalists) ಎಂಬೆರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿದವು. ಆಗ ಲೋ. ಟಿಳಕ ಇವರು ಬಂಗಾಲದ ಲೋಕಾಗ್ರಣಿಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲರಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಜನರಲ್ಲಿ ಸ್ವದೇಶಿಚಳವಳಿಯನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸಿದರು. ಆಗ ಲೋಕಮಾನ್ಯರವರ ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯು ಅನ್ಯಪ್ರಾಂತಿಯರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಒಂದೇ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಇವರು ಇಡೀ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಜನರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾದರು. ಪರಮ ಉಜ್ವಲ ದೇಶಭಕ್ತರಾದ ಶ್ರೀ. ಬಿಪಿನಚಂದ್ರ ಪಾಲ ಇವರು, ೧೯೦೬ನೆಯ ಇಸವಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಗೆ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಲೋಕಮಾನ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಯೋಗ್ಯರಾದವರು ಒಬ್ಬರೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅವರೇ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು ಜನಮತವಂತೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲೋಕಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಿತ್ತು. ಆದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಯ ಸೂತ್ರಗಳು ಆಗ ಮಂದ ಪಕ್ಷದವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು. ಅವರಿಗೆ ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗುವದು ಬೇಡಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವರು ಭೀತಿಗೊಂಡು ಉಭಯ ಪಕ್ಷದವರಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಪೂಜ್ಯರಾದ ವೃದ್ಧ ದಾದಾಭಾಯಿಯವರ ಹೆಸರನ್ನು ಮುಂದೆ ಚಾಚಿದರು. ಆಗ ವೀರ ಪಕ್ಷದವರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಶ್ರೀ. ದಾದಾಭಾಯಿಯವರು ವಿಲಾಯತಿಯಿಂದ ಬಂದು ೧೯೦೬ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸಿನ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದರು. ಆದರೆ, ದೇವರ ಲೀಲೆ ಅಗಾಧವಾದುದು ಲೋ. ಟಿಳಕರವರಿಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನೇ ಆತನು ಭಾರತಪಿತಾಮಹರಿಂದ ಮಾಡಿಸಿದನು. ಆ ವೃದ್ಧರು ದೇಶಕ್ಕೆ "ಸ್ವರಾಜ್ಯ" ಮಂತ್ರೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಆ ವರುಷವೇ ಕುಶಲತೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಗೆ ಸ್ವದೇಶಿ, ಬಹಿಷ್ಕಾರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಿಸಿದರು. ಇವೇ ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳವಳಿಯ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು.

ಆದರೆ ಮಂದಪಕ್ಷದವರ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕದಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ವೃದ್ಧ ಪಿತಾಮಹರು ಆ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರು ಕಲಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ನೆರೆದ ಆ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ನಿರುಪಾಯರಾಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡರೂ ಮಾರನೆಯ ವರ್ಷದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಆ ನಾಲ್ಕು ಠರಾವುಗಳ ಅಪಕರ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿದರು. ನಾಗಪುರ ಪಟ್ಟಣವು ಮಂದಪಕ್ಷದವರ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವಾದುದರಿಂದ ೧೯೦೭ನೇ ಇಸ್ವಿಯ ಸಭೆಯು ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆಯ ಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದರು. ಆದರೆ ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೀರಪಕ್ಷವು ಹಬ್ಬುತ್ತಿರಲು ಅದರ ಸೋಂಕು ನಾಗಪುರಕ್ಕೆ ತಗಲದೆ ಹೇಗೆ ಇದ್ದೀತು? ಅಲ್ಲಿಯೂ ಮಂದಪಕ್ಷದವರ ಆಟವು ಸಾಗದಂತೆ ತೋರಿತು. ಒಡನೆಯೇ ಅವರು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಯನ್ನು ಸುರತ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಎಳೆದೊಯ್ದರು. ಆದರೆ ಲೋಕಮತದ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಸುದರ್ಶನಚಕ್ರವು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದ ವೀರಪಕ್ಷದವರ ಸೇನಾಸಮೂಹವನ್ನು ನೋಡಿ ಗಾಬರಿಗೊಂಡು, ಮಂದಪಕ್ಷದವರು ವೀರಪಕ್ಷದ ಸೇನಾಗ್ರಣಿಗಳಾದ ಲೋಕಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮಾತನಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಬಂಧವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ, ಧೈರ್ಯಮೇರುಗಳಾದ ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ತಮ್ಮ ವಾಕ್ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹರಣಮಾಡುವದು ಅನ್ಯಾಯವೆಂದು ಅಬ್ಬ

ರಿ, ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಕದಲದೆ ನಿಂತರು. ಆಗ, ಮಂದಪಕ್ಷದವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಯನ್ನೇ ಮುರಿದು ಮನೆಗೆ ಗುಡಿಚಾಪೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಮತ್ತು ಅವಿಚಾರದಿಂದ ಹೊಸ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವೀರಪಕ್ಷದವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಯ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿದರು! ಮಂದಪಕ್ಷದವರು ಸರಕಾರದವರ ಕೈಯೊಳಗಿನ ಸೂತ್ರಗೊಂಬೆಗಳಾದರು. ಮರುವರುಷವೇ ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಕೇಸರಿಯಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಲೇಖಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೆ ರಾಜದ್ರೋಹದ ಖಟ್ಲೆಯಾಗಿ ಲೋಕಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದಾರುಣವಾದ ಆರು ವರುಷದ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಯಿತು. ಆಗ ಇಡೀ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನವೇ ಮರಮರನೆ ಮರುಗಿತು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಸ್ವದೇಶಿ, ಚಳವಳಿಯು ಶ್ರೀ. ಅರವಿಂದಘೋಷ ಇವರು ಹೇಳಿದಂತೆ, ಪರಮಾವಧಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ ಒಂದೆರಡು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಕಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಆರು ವರ್ಷ ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಗಬೇಕಾಯಿತು!!

ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಜನಮಧ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವವರಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದೋ ಏನೋ, ದೇವರು ಅವರಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ! ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು! ಈ ಆರು ವರ್ಷಗಳ ಬಿಡುವಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ವೇದಾಂತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿ ಗೀತಾರಹಸ್ಯವೆಂಬ ಈ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು.

೧೯೧೪—೧೯೧೮ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಚಳವಳಿ.

ಮಂಡಾಲೆಯಿಂದ ೧೯೧೪ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ಬಂದೊಡನೆಯೇ ಘಷ್ಟಂ ಘಷ್ಟಂ ಪುನರಪಿ ಪುನಃ ಕಾಂಚನಂ ಕಾಂತವರ್ಣಂ ಎಂಬಂತೆ ಈ ಚೊಕ್ಕ ಚಿನ್ನವು ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಥಳಥಳಿಸಹತ್ತಿತು. ಅವರು ಬಂದ ಹೊಸ ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮಹಾಯುದ್ಧವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಒಡನೆಯೇ ಇವರು, ನಿರ್ದಯದಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ತುರಂಗಕ್ಕೆ ಅಟ್ಟಿದ ಸರಕಾರದವರಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಅಭಿವಚನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಮತ್ತು ಹಿಂದೀ ಜನರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಉತ್ತಮವಾದ ಸಂಧಿಯೆಂದು ಬಗೆದು, ಜನರಲ್ಲಿ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ಹೋಮರೂಲ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕಿನ್ನಬೇಕು ರಾಜಕಾರ್ಯನಿಪುಣತೆಯೆಂದು! ಸುದೈವದಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಮಿಸೆಸ್ ಆ್ಯನಿಬೆಝೆಂಟ ಇವರಂಥ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವಿದುಷಿಯರ ಬೆಂಬಲವು ದೊರೆತಿತು. ಇವರಿಬ್ಬರು ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಚರಿಸಿ ಅಂಥ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ವ್ಯರ್ಥ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಕೂಡದೆಂದು ಜನರಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದರು. ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದೇನೂ ಪ್ರಯೋಜನ ವಿಲ್ಲನೆಂದೂ ಸ್ವರಾಜ್ಯವೊಂದನ್ನೇ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು ಈಗಿನ ಸದೋಷವಾದ ರಾಜ್ಯಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ತಿದ್ದುಪಾಟನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಈಗ ಜನರಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದೆ. ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಇರುವದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಇವರು ಬಗೆದು, ಮಂದಪಕ್ಷದವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಯ ಕಠೋರವಾದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ತುಸ ಸಡಲಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ ವೀರಪಕ್ಷದವರಿಗೆ ಮಾನಾಪಮಾನವನ್ನು ನೋಡದೆ ಒಳನುಸುಳಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದರು. ಇತ್ತ, ೧೯೧೬ನೇ ಇಸವಿಯಿಂದ ಮಂದಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕ್ಷಯರೋಗವು ತಗಲಿಯೇ ಇತ್ತು. ಈ ಮಧ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಅದು ನೆಟ್ಟಗೆ ಪೂರಾ ಕುಪ್ಪಳಿಸಿತ್ತು. ದೇಶದೊಳಗಿನ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರೂ ಅಶಿಕ್ಷಿತರೂ ವೀರಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದಕಾರಣ, ವೀರಪಕ್ಷದವರು ಒಳಗೆ ಹೋಗುವದೊಂದೇ ತಡ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಯ ಸೂತ್ರಗಳು ಜನರ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದ ವೀರಪಕ್ಷದವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಂದವು ಅಥವಾ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಂದಪಕ್ಷವು ನಾಶವಾಗಿ ಈಗ ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಕ್ಷವೇ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇರಲಿ, ಇತ್ತ ಹೋಮರೂಲ ಅಥವಾ ಸ್ವರಾಜ್ಯಸಂಘಗಳು ಲೋಕಮತವನ್ನು ಜಾಗ್ರತಿ

ಗೊಳಿಸಿದ್ದವು. ಆದಕಾರಣ' ಅಧಿಕಾರಿವರ್ಗದವರು ಲೋ. ಟಿಳಕರ ಮೇಲೆ 'ಸ್ವರಾಜ್ಯ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಖಟ್ಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಸಾರೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸುದೈವದಿಂದ, ಲೋ ಟಿಳಕರಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಯಿತು. ಇತ್ತ ಮಂದಪಕ್ಷದವರಲ್ಲಿಯೂ ಜಹಾಲಪಕ್ಷದವರಲ್ಲಿಯೂ ಐಕ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲಿಯೂ ಐಕ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದರು ಹೋಮರೂಲಿಗಾಗಿ ತಿಂಗಳೊಪ್ಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ಸುರಿಮಳೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ದ್ರವ್ಯ ರಾಶಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಟ್ಟೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಹತ್ವದ ಮತಭೇದಗಳು ಯಾವವೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಹೋದವರ್ಷ ಅಂದರೆ ೧೯೧೮ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನವು ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಕೊರಳಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಭೆಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿತು. ಆದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಈ ಮಾಲೆಗಿಂತಲೂ ವಿಲಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಕರ್ತವ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿ ತೋರಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಈ ಅಧ್ಯಕ್ಷಪದವಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಚಿರೋಲ ಇವರ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಖಟ್ಲೆಗಾಗಿ ಇಂಥ ಮುಪ್ಪಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಲಾಯತಿಯ ಪ್ರವಾಸವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಿರುವರು. ಕೆಲದಿವಸಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಫ್ರಾನ್ಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಚರಿತ್ರ ನಾಟಕದ ಈ ಉಜ್ವಲವಾದ ಭಾಗವು ವಾಚಕರ ಕಣ್ಣಿನ ಮುಂದೆ ಇನ್ನೂ ನಡೆದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನಿದೆ?

(೨) ಅಂತರಂಗ ನಿರೀಕ್ಷಣ

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಜೀವನಚರಿತೆಯೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವ ಸುಲಭವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇನೋ ಅಂತೂ ಇಂತೂ ಮಾಡಿದೆವು. ಆದರೆ, ಚರಿತ ನಾಯಕನಿಗೂ ಚರಿತ್ರಲೇಖಕನಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿದ್ದರೇನೇ ಲೇಖಕನು ನಾಯಕನ ಚರಿತ್ರದ ಅಂತರಂಗ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ತಕ್ಕವನಾಗುವನು. ಆ ಬಗೆಯ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ನಮಗೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ಆದಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಟ್ಟಿರುವ ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಆಯುಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಹಲಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಮಾತ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡಿ ಈ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸುವೆವು.

ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ.

ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬಂದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ದೊಡ್ಡ ಗುಣವಾವುದೆಂದರೆ, ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ ಇವರ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸರಕಾರಿ ಉದ್ಯೋಗದ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು (ಯಾಕಂದರೆ ದೇಶಸೇವಕರಿಗೆ ಈಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಸಂಕೋಲೆಗಳೇ) ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಅವರು ಇಂದಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ನ್ಯಾ. ರಾನಡೆ ಮುಂತಾದವರಂತೆ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಗಳಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರೀ. ಬಾಪಟ ಎಂಬೊಬ್ಬ ತಮ್ಮ ಮಿತ್ರರ ಮೇಲೊದಗಿದ ಖಟ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ 'ಲಾ' ಕ್ಲಾಸಿನ ಪ್ರೊಫೆಸರರಾಗಿಯೂ ಇವರು ತೋರಿಸಿದ ಕಾಯದೆಯ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೂ ಕಾಯದೆಯ ಕೌನ್ಸಿಲುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಜಾಣತನವೂ ತಾಯೀಮಹಾರಾಜ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಚಿರೋಲ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದ ಇವರ ಚತುರತೆಯೂ ೧೯೦೮ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿಯ ಖಟ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಯಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ೨೧ತಾಸು ೧೦ ಮಿನಿಟುಗಳ ವರೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನವನ್ನು ತಾವೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಬಂದ ಸುವ

ಬುದ್ಧಿಯೂ ಬಹುಶ್ರುತತ್ವವೂ ವರ್ತಮಾನಪತ್ರಗಳನ್ನು ನಡಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಇವರ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯತೆಯೂ ಧೂರ್ತತನವೂ ಇವರು ಸರಕಾರೀ ನವಕರಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದರೆ, ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಆಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಎಂಥದ್ದು ನೋಡಿರಿ. ಸರಕಾರದವರು. ಪದವೀಧರರನ್ನು ಕರೆಕರೆದು ಮುನಸುಫ ಮುಂತಾದ ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾ' 'ನೀ' ಎಂದೆನ್ನುವ ಪಂಡಿತರು ಕೂಡ ಸರಕಾರದ ನವಕರಿಯ ಮೋಹಕ್ಕೆ ಆಹುತಿಯಾದರು. ಆಗ ೨೨।೨೩ ವರ್ಷಗಳ ಬಡವನಾದ 'ಬಾಲ'ನೊಬ್ಬನು ಅದನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ, ಲೋಕಸೇವೆಯ ವ್ರತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದುದೇನು ಸಾಮಾನ್ಯವೋ? ಇವರೂ ಇವರ ಸ್ನೇಹಿತರೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಯಜ್ಞದ ಹೊಸದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಇಂದಿಗೆ ಮಹಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿದ್ದಷ್ಟು ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗಿಗಳಾದ ಪದವೀಧರರು ಮತ್ತಾವ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ.

ಉದ್ಯೋಗಗಳ ಬಹುವಿಧತ್ವ.

ಸರ್ವತೋಮುಖವಾದ ಲೋಕಶಿಕ್ಷಣವೇ ದೇಶಭಕ್ತನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬುದು ಇವರ ಚರಿತೆಯಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆಯೇ ಲೋಕಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾದ ಅಂಗವಾದುದರಿಂದ ಇವರು ಮೊದಲು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಆಗ ಕೂಡ, ದೇಶೋನ್ನತಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗುವ ಅನ್ಯಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಇವರು ಬಿಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಇತ್ತ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು; ಇತ್ತ ವರ್ತಮಾನ ಪತ್ರಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಜನರನ್ನು ಜಾಗೃತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯವಂತೂ ಸರಿಯೇ; ಅದು ಹೊರತಾಗಿ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಭೆ, ಮದ್ಯಪಾನ ನಿಷೇಧ, ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧನ, ಪೈಸಾಫಂಡ, ಪಂಚಾಂಗಶೋಧನ, ವೈದ್ಯರ ಸಮ್ಮೇಲನ, ಕೀರ್ತನಕಾರರ ಸಮ್ಮೇಲನ ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಚಾಲಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಇವರ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಸರಣಶೀಲವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ.

ಹೀಗೆ ನೂರೆಂಟು ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿಕೊಂಡಾಗ್ಯೂ ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ಚಳವಳಿಯೇ ಇವರ ಆಯುಷ್ಯದ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಸದ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಸ್ವಭಾವತಃ ಒಲವಿಕೆ ಇದ್ದವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಧರ್ಮವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕವರು ಆಪದ್ಧರ್ಮವೆಂದೂ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಉನ್ನತಿಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರಚಳವಳಿಯನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಅವನತಿಯೇ ನಮ್ಮ ಯಾವತ್ತು ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸದೆ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಉನ್ನತಿಯಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಇವರ ದೃಢವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇವರಿಗೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ—ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯವೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಜಿಗಳಿಯಂತೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಇವರ ವಿರೋಧಿಗಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲರಿದ್ದವರೆಲ್ಲರೂ—ಅವರು ಯಾವ ಜಾತಿಯವರೇ ಇರಲಿ, ಯಾವ ಪಂಥದವರೇ ಇರಲಿ-ಇವರ ಮಿತ್ರರು. ತಮ್ಮ ಜೀವದ ಗೆಳೆಯರಾದ ಪ್ರೊ. ಆಗರಕರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ. ದಾದಾಸಾಹೇಬ ಖರೆ ಇವರೊಡನೆ ಈ ತತ್ವದ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಬಡಿದಾಡಿದರು. ಡೆಕ್ಕನ್ನ ಎಜ್ಯುಕೇಶನ ಸೋಸಾಯಿಟಿಯಿಂದ ಹೊರ ಹೊರಡಲಿಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಈ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸರ್ವರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲಾಗಿ, ಇವರ ಜನಾಂಗದ ಸ್ವಭಾವವೂ ರಾಜಕೀಯ

ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನರು ಜಾತ್ಯಾ ವ್ಯವಹಾರಕುಶಲರು; ಧೂರ್ತ ಸ್ವಭಾವದವರು. ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರ ಚತುರರೂ ಧೂರ್ತರೂ ಇರುವದಲ್ಲದೆ ಉಚ್ಚತರದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಕೂಡ ಇರುವದರಿಂದ ಆ ವ್ಯವಹಾರ ಕುಶಲತೆಗೆ ಕೇವಲ ಕ್ಷುದ್ರಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದೆ ಉದಾತ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ ಇವರಿಗೆ ರಾಜಕಾರಣಪಟುಗಳಾದ ವೇದಾಂತಿಗಳೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಾದ ರಾಜಕಾರಣಪಟುಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ, ಇವರಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯಸಾಧಾರಣ ವಿದ್ವತ್ತೆಯೂ ಅನುಪಮಧೈರ್ಯವೂ ಇರುವದರಿಂದ ವಜ್ರಕ್ಕೆ ಕುಂದಣ ಕೂಡಿಸಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಸದ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯವೇ ತಮ್ಮ ಈಗಿನ 'ವಿಹಿತಕರ್ಮ'ವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೦೮ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಖಟ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ 'ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೆದರಿ, ಪ್ರಚಲಿತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ವೇದಾಂತದ ಮೇಲಾಗಲಿ, ಇಜಿಪ್ತ ದೇಶದೊಳಗಿನ ಹಳೆಯ ಶಿಲಾಲೇಖಗಳ ಮೇಲಾಗಲಿ ಲೇಖಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಇವರು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದಿರುವರು. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಹೃದಯವು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಿಂಹಾಸನ ಸ್ಥಾಪನಾಚಾರ್ಯರಾದ ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ನೆನಪು ಆಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾವಲಂಬನ.

ಸ್ವಾವಲಂಬನವೇ ಇವರ ಕಾರ್ಯಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲತತ್ವವು. ನಮ್ಮ ಜನರು ''उद्धरेदात्मनात्मानं'' ಎಂಬಂತೆ, ತಮ್ಮ ಉದ್ಧಾರವನ್ನು ತಾವೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯರಮೇಲೆ ಎಂದೂ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ಇವರ ತತ್ವವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವರು ಮುಖ್ಯತಃ ಲೋಕಜಾಗ್ರತಿಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡಿರುವರು. ಜನತೆಯೇ ಇವರ ಇಷ್ಟದೇವತೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಇವರು ಸ್ವಾವಲಂಬನದ ತತ್ವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಢ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದರೆ ಧುರೀಣರು ತಮ್ಮ ಬೋಧನಾಬಲದಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿದ್ದ ಆ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಬೇಕಲ್ಲದೆ, 'ಜನರು ಮೂಢರು; ಅಂಧ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರು, ದುರಾಗ್ರಹಿಗಳು' ಎಂದು ಮುಂದಾಗಿ ಹಳಿದರೆ ಇಷ್ಟಕಾರ್ಯವು ನೆರವೇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. 'क्रियासिद्धिः सत्त्वे भवति महतां नोपकरणे' ಎಂಬಂತೆ, ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ತನ್ನ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಎಂದೂ ನಿಂದಿಸುತ್ತ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಹೇಡಿತನದ ಲಕ್ಷಣವು. ಸಮ್ಮತಿವಯದ ಕಾಯದೆ ಮಿಶ್ರವಿವಾಹದ ಕಾಯದೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವದು ಇದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಬುದ್ಧ, ಮಹಾವೀರ, ಶಂಕರ, ಮಧ್ವ, ಬಸವ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಲದಿಂದಲ್ಲವೇ ಜನಮನವನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಂಡು ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡುದು? ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಂದಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ವೀರಪಕ್ಷಗಳೆಂದು ಎರಡು ಬಣಗಳಾಗುವದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಸರಕಾರದವರನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರಿಂದಲೇ ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಮಂದಪಕ್ಷದವರ ಆಗ್ರಹ. ನಾವು ಹಾಗೆ ಸರ್ವಸ್ವಿಯಾಗಿ ಸರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿಕುಳಿರದೆ, ನಮ್ಮ ಜನರಲ್ಲಿ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಜಾಗ್ರತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದರೆ ಸರಕಾರದವರು ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ಕೊಡುವರೆಂದು ವೀರಪಕ್ಷದವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಲೋಕಮಾನ್ಯರವರು ಕೇಸರಿ ಮರಾಠಾ ಎಂಬ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದಾಗಿನಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಭಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಲೋಕಜಾಗ್ರತಿಯ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟಿರುವರು.

೧೯೦೫ನೇ ಇಸವಿಯ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಇವರ ಸ್ವಾವಲಂಬನದ ಉಪದೇಶವು ಪರಿಪಕ್ವವಾಗಿ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವೀರಪಕ್ಷವು ಉದ್ಭವಿಸಿತು. ಆ ಪಕ್ಷವೇ ಈಗ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಉಪದೇಶವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಫಲಪ್ರದವಾಗಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ.

ವ್ಯವಹಾರ ಕುಶಲತೆ.

ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ಸ್ವಾವಲಂಬನವೇ ಅವರ ಮುಖ್ಯತತ್ವವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರ ಕುಶಲತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟವರಲ್ಲ. ಇತ್ತ, ಸರಕಾರದವರಿಗೆ, ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುವ ಕೆಲಸವು ನಡೆಯಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಲೇ ಬೇಕೆಂದೂ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಯೇ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಾದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೆಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವೇ ಅಂದರೆ ಲೋಕಜಾಗೃತಿಯ ಕಾರ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೆಂದು ಇವರು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವರು ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅದರ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಚಲಿಸಕೊಡದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಡಿಲು ಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ರಾಜಕಾರಣ ಪುರುಷರ ಲಕ್ಷಣವು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬದಲಾದಂತೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರ್ಯದ ದಿಶೆಯೂ ಬದಲಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಈ ತತ್ವದ ಮರ್ಮವನ್ನರಿಯದವರು ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಚಾಂಚಲ್ಯವೃತ್ತಿಯವರು. ಹಿಂದೆ, ಅವರು ವಿಲಾಯತಿಗೆ ಡೆಪ್ಯೂಟೇಶನ ಕಳುಹಿಸಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಈಗ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವರನ್ನು ನಿಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುತಃ ಅವರು ವ್ಯವಹಾರ ಕುಶಲರಾದ ರಾಜತಂತ್ರಪ್ರವೀಣರಿರುವದೇ ನಿಜ.

ಉದಾತ್ತರಾದ ಕಡುಗಲಿಗಳು.

ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ರಾಜಕೀಯ ಬಂಟರು. ಇವರು ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಮರ್ಥನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಅಸಹಾಯ ಶೂರರು. ಆದುದರಿಂದ, ಇವರು ತಮ್ಮ ವಿರೋಧಿಗಳು ಸರಕಾರದವರೇ ಇರಲಿ ಮಂದಪಕ್ಷದವರೇ ಇರಲಿ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರೇ ಇರಲಿ, ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನು ಇವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖಗಳಿಂದಲೂ ಭಾಷಣಗಳಿಂದಲೂ ಹಣ್ಣುಗಾಯಿ ನೀರುಗಾಯಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇವರು ವ್ಯಕ್ತಿದ್ವೇಷವನ್ನು ಮಾಡುವವರೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ವ್ಯಕ್ತಿದ್ವೇಷವು ಇವರಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣವೇ ನಾವು ಈ ಚರಿತ್ರಯ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ. ಇವರು ಒಮ್ಮೆ ವಜ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಠೋರರಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕುಸುಮಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೃದುವಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಂಗಬಂದಾಗ ನ್ಯಾ. ರಾನಡೆಯವರ ಮೇಲೆ ಕಠೋರವಾದ ಲೇಖಗಳನ್ನು ಬರೆದರೂ ರಾನಡೆಯವರ ಅಲೌಕಿಕ ಗುಣಗಳ ತಿಳುವು, ಲೋಕಮಾನ್ಯರಿಗಿದ್ದಷ್ಟು ಅನ್ಯರಿಗೆ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇವರು ನ್ಯಾ. ರಾನಡೆಯವರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬರೆದ ಮೃತ್ಯುಲೇಖದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಮದಾರ ಗೋಖಲೆಯವರು ವಿರುದ್ಧಪಕ್ಷದ ಮುಖಂಡರಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ, ನಾಮದಾರರ ವೆಲಿ ಕಮಿಶನದ ಮುಂದೆ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟದುದನ್ನು ನೋಡಿ ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಆನಂದಭರಿತರಾಗಿ, ಅವರು ಪುಣೆಗೆ ಮರಳಿ ಬಂದೊಡನೆಯೇ ಅವರ ಕೊರಳಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆನಂದದಿಂದ ತಾವಾಗಿಯೇ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ, ಅವರ ಮರಣವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಸಿಂಹಗಡದಿಂದ ಧಾವಿಸಿ ಬಂದು ಶೋಕಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದ ಪುಣೆಯ ಪಟ್ಟಣಿಗರಿಗೆ ಅವರ ಅನುಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದರು. ಇನಾಕ್ಯುಲೇಶನದ

ವಿಷಯವಾಗಿ ಸರ್. ಬಾಲಚಂದ್ರ ಇವರ ಮೇಲೆ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಪಂಚಾಂಗ ಶೋಧನದಲ್ಲಿ ಅವರೊಡನೆ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಯುನಿವ್ಹರ್ಸಿಟಿ ಕಮಿಶನದ ಮುಂದೆಕೊಟ್ಟ ತಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಡಾಂ। ಭಂಡಾರಕರ ಇವರು ಹುಚ್ಚಪಚ್ಚ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಇವರು ಅವರ ಮೇಲೆ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಕೂರಲುಗಳನ್ನು ಎಸೆದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಮದ್ಯಪಾನನಿಷೇಧದ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನೆಗೆ ಎಡತಾಕಿ ಅವರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಅಧ್ಯಕ್ಷರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ವೀರಪಕ್ಷದವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಾರದಿದ್ದರೂ, ಸುರತ ಕಾಂಗ್ರೆಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿಚ್ಚಿಹೋದ ಬೆಸಿಗೆಯನ್ನು ಬೆಳಗಾವಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಇವರು ಬೆಸೆಯಲಿಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ, ಇವರು ಯಾವಾಗಲೂ ತಮ್ಮ ಧ್ಯೇಯದ ಮೇಲೆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ನಿರ್ಮಲಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವರು ಜನರಿಗೆ ವಂದನೀಯರಾಗಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಇವರ ವಿರೋಧಿಗಳು ಹಟವಾದಿತನ ಅಥವಾ ದುರಾಗ್ರಹವೆಂದು ಹಳಿಯುವರು!!

ಜನತೆಯೇ ಇಷ್ಟದೇವತೆ.

ಜನತೆಯೇ ಇವರ ಇಷ್ಟದೇವತೆಯೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಇವರು ಮಾಡಿದ ಮುಖ್ಯ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯವೇನಂದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ, ಸರಕಾರದ ವರೆಗೆ ತಿರುಗಿದ್ದ ಲೋಕಾಗ್ರಣಿಗಳ ಮೋರೆಯನ್ನು ಜನರೆಡೆ ತಿರುಗಿಸಿದ್ದು. ಇವರ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಮುಖಂಡರಿಗೆ ಇವರ ತತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ತಮ್ಮ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಹತ್ತಿದರು. ಕೂಡಲೆ ಇವರ ವಿರೋಧಿಗಳು ಇವರ ಮೇಲೆ ವಿಷವನ್ನು ಕಾರಹತ್ತಿದರು. ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ವಿದ್ವತ್ತೆ, ಧೈರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಎತ್ತುವದಕ್ಕಂತೂ ಯಾರಿಗೂ ಧೈರ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆ, "ಅವರು ದುರಾಗ್ರಹಿಗಳು, ಜನಮನರಂಜಕರು,' ಮುಂತಾದ ಕ್ಷುದ್ರ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳನ್ನೆತ್ತಿ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಮಾಧಾನ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜನರ ಮೇಲೆ ಇವರ ನಿಂದೆಯ ಪರಿಣಾಮವು ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಲೋಕಮಾನ್ಯರಿಗಂತೂ ಈ ಕೂಗುಗಳು ಕೇಳಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಲೋಕಮಾನ್ಯರನ್ನು ಹೋದ ಹೋದಲ್ಲಿ ಜನರು ಮೆರಿಸುವದನ್ನು ಕಂಡು ಕೆಲವರಿಗೆ ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಆಡಂಬರ ಪ್ರಿಯರಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನರಿತವರು ಹಾಗೆ ಎಂದೂ ಅನ್ನಲಾರರು. ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯಂತೆ ಇವರು ಜನರನ್ನು ತಡೆಯುವದಿಲ್ಲವೇನೋ ಅಹುದು. ಆದರೆ, ಇದು ಕೇವಲ ಅವರ ಕೋಮಲ ಸ್ವಭಾವದ ಪರಿಣಾಮವು. ಈ ತಕಬೀರು, ಈ ಮೆರವಣಿಗೆಗಳಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಏನು ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ? ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇವರ ದೇಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ ಜನರಿಗೆ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೋಯಿಸಲಿಚ್ಛಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಎರಡುಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಇವರ ಮೆರವಣಿಗೆಯು ನಡೆದಾಗ ಹತ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದ ನಮ್ಮನ್ನು ಕುರಿತು ಇವರು ಅಂದದ್ದೇನಂದರೆ:- "ನಾನು ಏನೋ ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುತ್ತೇನೆಂದು ಈ ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವರು ನನಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಮಾನಕೊಡುವರಷ್ಟೆ. ಈ ತರದ ಪೂಜ್ಯಭಾವವನ್ನು ಇವರು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ತೆಗೆದು ತತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾಕಬಾರದೇ? ನಾಳಿನ ದಿವಸ ಹೋಮರೂಲಿನ ನಿಶಾನೆಯು ಹೊರಟಕೂಡಲೆ ಇವರು ಅದಕ್ಕೆ ನನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಜ್ರಂಭಣೆಯಿಂದ ಮೆರೆಯಿಸಿದರೆ ನನಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಆನಂದ. ಅಂಥ ದಿವಸಗಳು ಬಂದುದೇ ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸುದಿನ." ಅಹಹ! ಇಂಥವರು ಆಡಂಬರಪ್ರಿಯರು ಹೇಗಾದಾರು?

ಜನತೆಯ ಮುಖಂಡರು.

ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಕೇವಲ ನಾಡಾಡಿಗರ ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಮುಖಂಡರೆಂತಲೂ, ಜನರ ಒಲವಿನಂತೆ ಅವರು ಕುಣಿಯುವದರಿಂದ ಅವರು ಇಷ್ಟು ಲೋಕಪ್ರಿಯರಾಗಿರುವರೆಂತಲೂ ಕೂಡ ಇವರ ವಿರೋಧಿಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನರನ್ನು ಕುಣಿಸುವ ತ್ರಾಣವುಳ್ಳವನು ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕುಣಿಯುವದೇತಕ್ಕೆ? ಇವರು ಜನಮತವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕುಣಿಯುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವರು ಪೂರ್ವಾಚಾರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವವರ ಮುಂದಾಳುಗಳೆಂದು ಅನೇಕರ ಕಲ್ಪನೆಯಿರುವದಷ್ಟೆ. ಆದರೆ, ಇವರು ಕೇವಲ ಜನಮತಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ತಮ್ಮ ಮಗಳ ಲಗ್ನವನ್ನು ಅವಳು ಪ್ರೌಢವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೇನು? ಅಂಧಪರಂಪರೆಯನ್ನನುಸರಿಸುವವರಾಗಿದ್ದರೆ ಪಂಚಾಂಗ ಶೋಧನದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರೇನು? ಪೂರ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವವರಾಗಿದ್ದರೆ ಆರ್ಯಜನರ ಮೂಲಸ್ಥಾನವು ಭರತಭೂಮಿಯಾಗಿರದೆ, ಧ್ರುವನಕ್ಷತ್ರದ ಬಳಿಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರೇನು? ಸಾಂಪ್ರದಾಯಾನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಹಿರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೇನು? ಸಾರಾಂಶ, ಇವೆಲ್ಲ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳು ಕುತ್ಸಿತರಾದ ಅವನ ವಿರೋಧಿಗಳೂ ಅಹಂಮನ್ಯರಾದವರೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ತೆಗೆಯುವ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳು. ಆದರೆ, ಉದಾತ್ತ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಾದ ಇವರ ವಿರೋಧಿಗಳು ಇವರ ಅಲೌಕಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲರು. ೧೯೦೮ನೇ ಇಸ್ವಿಯ ಖಟ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾದಾಗ ಇವರ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಗಳಾದ ಇಂದುಪ್ರಕಾಶಕರ್ತರು ಏನೆಂದು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದರು ಕೇಳಿರಿ "ರಾ. ಟಿಳಕ ಇವರ ಅನುಪಮಧೈರ್ಯ, ವಿಲಕ್ಷಣ ದೃಢನಿಶ್ಚಯ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಈ ಗುಣಗಳು ಅವರ ಬದ್ಧವೈರಿಗಳ ಮನದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅವರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆದರಭಾವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವವು. ಅಂದಬಳಿಕ, ದೇಶಾಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ಅವರ ದೇಶಬಾಂಧವರಲ್ಲಿ ಅವು ಹಾಗೆ ಆದರಭಾವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆಂಬುದು ಏನು ಆಶ್ಚರ್ಯ? ಅವರ ಖಾಸಗೀ ಆಚರಣೆಯು ನಿಷ್ಕಲಂಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಮೇಲಿನ ಆದರಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ರಾಮನು ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದ ಕೂಡಲೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯು ಹೇಗೆ ಹಾಳು ಸುರಿಯಿತೋ, ಪಾಂಡವರು ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ತೆರಳಿದೊಡನೆಯೇ ಹಸ್ತಿನಾಪುರದ ನಾಗರಿಕರ ಮುಖದಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರೇತಕಳೆಯುಂಟಾಯಿತೋ ಆ ಪ್ರಕಾರ ಇಂದಿನ ದಿವಸ ಮುಂಬಯಿಯ ಪಟ್ಟಣಿಗರ ಪಾಡಾಗಿದೆ." ಎಂದು ಇಂದುಪ್ರಕಾಶಕರ್ತರು ಬರೆದಿರುವರು! ಇವರಿಗೆನ್ನಬೇಕು ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಿರೋಧಿಗಳೆಂದು! ಯಾವ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನರು ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಸಮಾಜದ ಬೇಳೆಯನ್ನು ಬೇಯಿಸಗೊಡಲಿಲ್ಲವೋ ಯಾವ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನರು ಆರ್ಯಸಮಾಜವನ್ನು ಹದ್ದುಪಾರ ಮಾಡಿದರೋ ಯಾವ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಥಿಯಾಸಫಿಸ್ಟ ಪಂಥವು ಕಾಲೂರಲೊಲ್ಲದೋ ಆ ಚಿಕಿತ್ಸಕಬುದ್ಧಿಯವರೆಂದು ಹೆಸರುಗೊಂಡಿರುವ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನರು ಈ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ದೇವರಂತೆ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನಿರಿ. ಅಂದರೆ, ಇವರ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖನ-ಭಾಷಣ.

ಮೊದಮೊದಲು, ಅನ್ಯ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಹಲಕೆಲವು ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಗಳುಂಟಾಗಿದ್ದವು. ಇದಕ್ಕೆ, ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ತಮ್ಮ ಆಯುಷ್ಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಭಾಷೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದೇ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಯಾಕಂದರೆ, ಇವರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷನಲ್ಲಿ ನಡಿಸಿದುದರಿಂದ,

ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸವಿಕಟ್ಟಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿ, ಅನ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರ ಮೋರೆಗೆ ಮಂಕು ಬೂದಿಯನ್ನು ಬಡಿಯುವದು ಇವರ ವಿರೋಧಿಗಳಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿತ್ತು. ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಮಾರ್ದವವಿಲ್ಲ; ಇವರು ಖಂಡತುಂಡ ಮಾತಾಡುವವರು. ಆದಕಾರಣ, ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಕೆಲವು ದಿವಸ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುವದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಲೋಕರಂಜನವು ಮಾತ್ರವೇ ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದರಷ್ಟೇ, ಇವರು ಆ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡ ಲೆತ್ನಿಸುವದು? ಇವರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಮಯವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಜನಮನವನ್ನಾಕರ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಹೃದಯದಿಂದ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ, ಮಿಕ್ಕವರಂತೆ ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ಮಾತಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನರಿಯದವರಿಗೂ, ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾರದಿದ್ದವರಿಗೂ ಇವರ ಆ ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾದ ಮಾತುಗಳ ನೆಲೆಯು ಆಗ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ಅವರ ಮಾತುಗಳೇ ಸತ್ಯವಾದವುಗಳೆಂಬುದು ಮುಂದೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ಶ್ರೀ. ಅರವಿಂದ ಘೋಷ ಇವರು 'ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜತಂತ್ರಪ್ರವೀಣರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರೂ' ಸದ್ಯದಲ್ಲ ರಾಜತಂತ್ರಪ್ರವೀಣರಾಗಿ ತೋರದಿದ್ದರೂ 'ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಹಾಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರೂ' ಎಂದು ರಾಜಕಾರಣ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಇವರನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಉಚ್ಚವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ಕರ್ಮಯೋಗ.

ಹೀಗೆ, ನಾವು ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಆಯುಷ್ಯದ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದ ಕೆಲವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಮಾತ್ರವನ್ನೇನೋ ಮಾಡಿದೆವು. ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇರೆಗೆ, ಇವೆಲ್ಲ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತನಾಗಿರುವ ಇವರ ವೇದಾಂತ ಮತವಾವುದೆಂಬುದರ ದಿಗ್ದರ್ಶನಮಾತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಈ ಚರಿತ್ರ ಲೇಖವನ್ನು ಮುಗಿಸುವೆವು. ಈ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವೇದಾಂತವೇ ಇವರ ಆಯುಷ್ಯದ ಗುಟ್ಟೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಅದರಲ್ಲಿಯ ಗುಣಾವಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇವರ ಆಯುಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿರುವದು? ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ಆಮರಣವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಇದ್ದು, ತದ್ದ್ವಾರಾ ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳಲ್ಲಿಯ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವದಿಂದ ತುಂಬಿದ ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಾತ್ಮ ದೇವತೆಯ ಭಜನೆಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾಡುತ್ತ ಇರ್ರಿ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಮ್ಮ ಐಹಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಯಾಣವಿರುತ್ತದೆ—ಎಂದು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸರ್ವರಿಗೂ ಗೀತಾಧರ್ಮವು ಕಂಠರವದಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ-ಎಂಬದಾಗಿ ಇವರು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಸಾರಾಂಶ, ಇವರು ಮುಖ್ಯತ: ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳು. ಸತತವಾದ ಲೋಕೋಪಯೋಗವುಳ್ಳ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಭಗವಂತನು ಪ್ರೀತನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. 'तस्मान् सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युद्धयच' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಇವರ ಮುಖದಿಂದ ನೇರೆನೇರೆ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ತಮ್ಮ ವಿಹಿತಕರ್ಮವೆಂದು ಇವರು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಸಾರಾಂಶ, ಈ ಗೀತಾರಹಸ್ಯವನ್ನೋದಿ ಮನನ ಮಾಡಿದರೆ ಇವರ ಆಯುಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿದುಬರುವವು. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಂನ್ಯಸ್ತನಿದ್ದರೆ ತೀರಿತು, ಕಾಷಾಯ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದಲ್ಲ: ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರಾಯಿತು; ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊರೆಯಲೇಬೇಕೆಂತಲ್ಲ; ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯೊಂದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಸ್ನಾನ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನಾದಿಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೆ

ಕೆಂದಲ್ಲ-ಇವೇ ಮುಂತಾದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಇವರು ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಸಿರುವರು. ಜ್ಞಾನವೊಂದಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೇನು ಬಿಟ್ಟರೇನು ಎಂಬದಾಗಿ ಕೆಲವರೂ, ಭಕ್ತಿಯೊಂದಿದ್ದರಾಯಿತು, ಸ್ನಾನ ಸಂಧ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಸಾಗೀತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಲವರೂ ವಾದಿಸುವದಿಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆ ಇವರು ಲೋಕೋಪಯೋಗದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರಾಯಿತು, ಮಿಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳು ಗೌಣವಾದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರಿಯದವರು ಇವರು ಮಾಡುವ ನೂರೆಂಟು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಇವರು ಸಾತ್ವಿಕ ವೃತ್ತಿಯವರಾಗಿರದೆ ರಾಜಸವೃತ್ತಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯರಾಗಿರುವರೆಂದು ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂರುಸಾರೆ ತುರಂಗವನ್ನು ಕಂಡರೂ ಇವರ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯು ಚಂಚಲವಾಗಲಿಲ್ಲ. ೧೯೦೮ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿ ಇವರನ್ನು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಕರೆದೊಯ್ಯುವಾಗ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನವೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷುಬ್ಧವಾಗಿರಲು, ಇವರು ಶಾಂತಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆ ರಾತ್ರಿ ಬೆಳತನಕ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು! ಸುರತ ಕಾಂಗ್ರೆಸಿನಲ್ಲಿ ಇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧರಾದಾಗ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಶಾಂತವಾಗಿಯೂ ಕದಲದೆ ನಿಂತ ಆ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡವರು ಇವರಿಗೆ ಎಂದೂ ರಾಜಸವೃತ್ತಿಯವರೆಂದು ಕರೆಯಲಾರರು. ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರು ರಾಜಸವೃತ್ತಿಯವರು ಹೇಗಾದಾರು? ಸಾರಾಂಶ ಇವರು ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳಿರುವದರಿಂದ ಸಹ್ಯಾದ [illegible] ಇವರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ತೋರಲಿಕ್ಕೆ ರಾಜಸಸ್ವರೂಪವನ್ನು [illegible] ಸಾತ್ವಿಕವ [illegible] ಸಂಬಂಧವಿಷಯವಾಗಿ [illegible] ವೇದಾಂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ [illegible] ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ [illegible] ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ತನಗೆ ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರಿದ ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇವರು ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಯನ್ನಿಟ್ಟು [illegible] ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಇವರು ತಮ್ಮ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ತಮ್ಮ ತತ್ವಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಇವರಲ್ಲಿ ಏನೂ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಇವರು ಎಂದೂ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯು ಪೂರ್ಣ ನಿರ್ದೋಷಿಯಾಗಿರುವನು? ನಡೆಯುವವನು ಎಡಹಲೇ ಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಧ್ರುವನಕ್ಷತ್ರದಂತೆ ತನ್ನ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು, ಈ ನಾವಿಕನು ಅದರ ಮೇಲಿನ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಚಲಿಸಗೊಡದೆ ಈಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಡಗದ ಚುಕ್ಕಾಣಿಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಚುಕ್ಕಾಣಿಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವನ ಹಡಗವು ತುಸ ಅಡ್ಡತಿಡ್ಡವಾಗಿ ಹೋಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ನೊಡಿದರೆ, ಈಗ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಮುಖಂಡರಲ್ಲಿ, ಲೋಕಸೇವೆಯ ಕಂಟಕಮಯವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ೪೦-೪೫ ವರುಷಗಳಿಂದ ತುಳಿಯುತ್ತ ಬಂದಿರುವದರಲ್ಲಿ ಈ ಲೋಕಮಾನ್ಯರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಮುಖಂಡರು ಸಿಕ್ಕುವದು ದುರ್ಲಭವೆಂದು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಆದುದರಿಂದ, ದೇವರೇ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆಯುಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡಿಯಾದರೂ ಈ ಮಹಾಪುರುಷರನ್ನು ದೀರ್ಘಾಯುಷ್ಯಂತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡೆಂದೂ ಇವರು ತಮ್ಮ ಆಯುಷ್ಯದ ಪರಮಧ್ಯೇಯವಾದ ಸ್ವರಾಜ್ಯವನ್ನು ಬೇಗನೆ ಕಾಣಲೆಂದೂ ನಾವು ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವೆವು.

ಧಾರವಾಡ.
ತಾ. ೧-೬-೧೯೧೯ನೇ ಇಸ್ವಿ. } ವೆಂಕಟೇಶ ಭೀಮರಾವ ಆಲೂರ.

ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ.



ಇದು ಲೋಕಮಾನ್ಯ ಬಾಳ ಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕ ಇವರು ಬರೆದ 'ಗೀತಾರಹಸ್ಯ'ವೆಂಬ ಮರಾಠೀ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಷಾಂತರವು. ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಜೀವನ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬರೆಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ, ಗುಜರಾಥೀ, ಹಿಂದೀ, ತೆಲಗು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿರುವ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಖ್ಯಾತಿಯು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಬ್ಬಿದ್ದು, ಕನ್ನಡಿಗರು ಅವರ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ಕುಳಿತಿರುವದರಿಂದ, ಆ ವಿಷಯವಾಗಿಯಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ? ಆದರೆ, ಈ ಭಾಷಾಂತರದ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಾಲ್ಕು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯು.

ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಗ್ರಂಥಪ್ರಕಾಶನದ ಭಾರವನ್ನು ತಾವೇ ವಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನನ್ನ ಕಡೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದಾಗ, ಗೀತೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಲೋಕಮಾನ್ಯರಂಥ ಮಹನೀಯರ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕನ್ನಡಿಗನಿಗೆ — ಅವನು ಯಾವ ಜಾತಿಯವನೇ ಇರಲಿ, ಯಾವ ಮತ ಅಥವಾ ಪ[illegible] ಹೊಂದಿದವನೇ ಇರಲಿ — ಗೊತ್ತಿರುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಬಗೆದು, ನಾನು ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅತ್ಯಾನಂದದಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆನು. ಮುಂದೆ, ಗೀತಾರಹಸ್ಯಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲ ಗೀತಾಶ್ಲೋಕಗಳ ಭಾಷಾಂತರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು, ಲೋಕಮಾನ್ಯರು ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಪರಿಚಯಸ್ಥರಾದ ವೇ|| ರಾ|| ರಾ|| ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯ ಕೆರೂರ ಇವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಅವರು ಅದನ್ನು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ಜರುಗಿಸಿ ನನ್ನ ಭಾರವನ್ನು ಅಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಗುರು ಮಾಡಿರುವರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಅವರ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವದು ಉಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಗಹನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೊಡಗೂಡಿಕೊಂಡು ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹರಿಯುವ ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಮರಾಠೀ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರೌಢವಾದ ಶೈಲಿಯಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಂಥ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ನೂತನ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನಂಥವನು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಕಠಿಣವೇ ಸರಿ. ಮೇಲಾಗಿ, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸರಿಬೀಳುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಬೇಕೆಂಬುದೊಂದು ತೊಂದರೆಯು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರಕರ್ತರ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನಂತೆ ಅಡ್ಡವಾಗಿ ಬಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಅಂಥದೊಂದು ಭಾಷಾಶೈಲಿಯು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವ ವರೆಗೆ, ಒಂದು ಭಾಗದವರು ಬರೆದ ಪುಸ್ತಕವು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗದವರಿಗೆ ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯೂ ಗಡಚಾಗಿಯೂ ತೋರುವದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲಿ ಈಗ ಹಬ್ಬುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಅವರು ಬಂಧುಪ್ರೇಮದಿಂದ ಆ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರೆಂದು ನನಗೆ ತುಂಬಾ ಭರವಸವುಂಟು. ಮೈಸೂರ ಮಹಾರಾಜ ಕಾಲೇಜಿನ ಪ್ರೊಫೆಸರರಾದ ಶ್ರೀ. ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಎಂ. ಎ. ಇವರು ದಯವಿಟ್ಟು, ನನ್ನ ಭಾಷಾಂತರದ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನೋದಿ, ಅತ್ತಕಡೆಯ ಭಾಷಾವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದುದಕ್ಕಾಗಿ, ನಾನು ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುವೆನು. ಅದೇಮೇರೆಗೆ ರಾ| ಮಹಾದೇವ ಪ್ರಭಾಕರ ಪೂಜಾರ, ರಾ| ಬಾಳ

ಕೃಷ್ಣ ರಂಗೋ ಕದಡಿ ಮುಂತಾದ, ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ನೆರವಾದ ನನ್ನ ಮಿತ್ರರಿಗೂ ನಾನು ಋಣಿಯಾಗಿರುವೆನು.

ಗೀತಾರಹಸ್ಯವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಭಾಷಾಂತರಿಸಬೇಕೆ? ಅದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಚಕರಿಗೆ ದುರ್ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಅದರೊಳಗಿನ ಗಹನವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಸುಬೋಧವಾಗಿಯೂ ಬಿಡಿಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆ? ಗ್ರಂಥದ ಆಕಾರವು ಇಮ್ಮಡಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಗ್ರಂಥದ ಬೆಲೆಯು ಬಡಜನರಿಗೆ ಭಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸುಶಿಕ್ಷಿತರಾದ ಬಡಜನರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬೀಳಬೇಕೆಂದು ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಪ್ರಬಲವಾದ ಇಚ್ಛೆಯಿದ್ದುದರಿಂದ, ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ತುಸ ಬಲ್ಲವರೇ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಲಿಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿ ತಂದು, ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಆಜ್ಞಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಾನು ಇದನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿರುವೆನು. ಆದರೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಶಕ್ಯವಿದ್ದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಡೆದು ಸುಲಭವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಕಿರುವೆನು.

ಇನ್ನು, ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಕೊನೆಯ ಸಂಗತಿಯೇನೆಂದರೆ, ಮುದ್ರಣ ವಿಷಯಕವಾದುದು. ಭಾಷಾಂತರವು ಮುಗಿದು ಸುಮಾರು ಎರಡು ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಾಗಿ ಹೋದವು. ಆದರೆ ಪುಸ್ತಕವು ಈ ಮೊದಲು ಹೊರಬೀಳಲಿಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವಿಘ್ನಗಳುಂಟಾದವು. ಯುದ್ಧದ ಮೂಲಕ ಇಂಗ್ಲಂಡದಿಂದ ಕಾಗದಗಳು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ವಿಲಂಬವಾಯಿತು. ಮುಂದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಿಸುವ 'ಪಾಯಿಕಾ' ಟಾಯಿಪಿನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಾದ ಧಾತು, ಪ್ರತ್ಯಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಿರುವ ಮೂಲಕ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಆಕಾರವು ಬೆಳೆಯುವದೆಂದು, ನಡುವೆ ಕಂಡುಬಂದದರಿಂದಲೂ ಯುದ್ಧದ ಮೂಲಕ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾಗದಗಳು ದೊರೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಮುದ್ರಕರಿಗೆ ಮುದ್ರಿಸಿದ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಮುರಿದು, ಹೊಸತಾಗಿ ಈ ಸಣ್ಣ ಟಾಯಿಪುಗಳನ್ನು ಹೊಯ್ದುಕೊಂಡು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮುದ್ರಾಲಯದವರು ಆದಷ್ಟು ಬೇಗನೆ, ಹಾಗೆ ಟಾಯಿಪುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಈಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಂದವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರೂಫಗಳನ್ನು ಓದುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೂಡ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾವೇ ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಾನು ಅವರ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ನನ್ನ ತರುಣ ಮಿತ್ರರಾದ ನಾರಾಯಣ ಶರ್ಮಾ ಹುಂಡೇಕಾರ ಇವರು ಭಾಷಾಂತರ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ನೆರವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರೂಫಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವರನ್ನೂ ನಾನು ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ನೆನಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ವಾಙ್ಮಯ ಭಾಂಡಾರಕ್ಕೆ ಭೂಷಣಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಇಷ್ಟು ಅಲ್ಪ ಬೆಲೆಗೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಮಾತ್ರವೇ ಏಕೆ, ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರೂ ಲೋಕಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞರಾಗಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಧಾರವಾಡ
ತಾ. ೮-೧-೧೯೧೯ನೇ ಇಸ್ವಿ } ವೆಂಕಟೇಶ ಭೀಮರಾವ ಆಲೂರ.

ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ.

ಗೀತಾರಹಸ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಕರಣಶಃ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯು.

ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣ,—ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣ,—ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದವು.

ಐದನೆಯ ಪ್ರಕರಣ,—ಸುಖದುಃಖವಿವೇಕ.

ಆರನೆಯ ಪ್ರಕರಣ,—ಆಧಿದೈವತಪಕ್ಷವೂ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವೂ.

ಏಳನೆಯ ಪ್ರಕರಣ,—ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರ.

ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣ,— ಅಧ್ಯಾತ್ಮ.

ಪ್ರಕೃತಿ—ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಇವೆರಡು ತತ್ವಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪ—ಇವೆರಡುಗಳ ಆಚೆಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ—ಇವೆರಡುಗಳ ಆಚೆಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಥವಾ ಪರಪುರುಷನು—ಪ್ರಕೃತಿ (ಜಗತ್ತು), ಪುರುಷ (ಜೀವ), ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಇವುಗಳ ತ್ರಯಿ—ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪ—ವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಸಗುಣರೂಪವೂ ಅದರ ಗೌಣತ್ವವೂ—ಅವ್ಯಕ್ತವಾದರೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವವನು-ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿಯೇ, ಸಗುಣ, ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಸಗುಣ ನಿರ್ಗುಣಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಭೇದಗಳು—ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗೆ ತತ್ಸದೃಶವಾದ ವರ್ಣನೆಗಳು-ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಪ್ರತೀಕಗಳೂ—ತ್ರಿವಿಧವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ (ಪುಟ ೨೦೫)—ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಉಪಪತ್ತಿ—ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಸಗುಣ ಶಬ್ದಗಳ ಗಹನ ಅರ್ಥ—ಅಮೃತತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಕಲ್ಪನೆ—ಸೃಷ್ಟಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏತರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ—ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯ ವರ್ಣನೆಯೂ ನಾಮರೂಪಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ—ನಾಮರೂಪಗಳ ತೋರಿಕೆಯೂ ವಸ್ತುತತ್ವವೂ—ಸತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ—ನಾಮರೂಪಗಳು ವಿನಾಶಿಯಾದವುಗಳು-ಆದಕಾರಣ ಅವು ಅಸತ್ಯ, ಮತ್ತು ವಸ್ತುತತ್ವವು ನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯ—ವಸ್ತುತತ್ವವೆಂಬುದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಮತ್ತು ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬುದೇ ಮಾಯೆ—ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ—ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕತೆ (ಪು. ೨೧೫)—ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದವು ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ—ಮಾಯಾವಾದದ ಪ್ರಾಚೀನತ್ವ—ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಿತ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಒಂದೇ—ಅವೆರಡುಗಳಿಗೂ ಚಿದ್ರೂಪವೆಂದು ಏಕೆ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ—ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವೆಂದರೆ 'ಪಿಂಡದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ'—ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ—'ನಾನು' ಎಂಬದರ ಮರಣ—ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿ-ಅಮೃತತ್ವದ ಸೀಮೆಯು ಮತ್ತು ಮರಣದ ಮರಣ (ಪು. ೨೨೮)—ದ್ವೈತವಾದದ ಉದ್ಭವ—ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ—ಸಗುಣಮಾಯೆಯ ಉದ್ಭವವು ನಿರ್ಗುಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ—ವಿವರ್ತವಾದವೂ ಗುಣಪರಿಣಾಮವಾದವೂ—ಜಗತ್ತು, ಜೀವ ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರ ಇವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು (ಪು. ೨೩೭)—ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯಾನೃತತ್ವ—'ॐ तत्सत्' ಮತ್ತು ಇತರ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶಗಳು—ಜೀವನು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಂಶನು ಹೇಗೆ—ಪರಮೇಶ್ವರನು ದಿಕ್ಕಾಲಾದಿಗಳಿಂದ ಅಮರ್ಯಾದಿತನಾದವನು (ಪು. ೨೪೧)—ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ—ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದಿಸಿದ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು——ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪವೂ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯೂ

(ಪುಟ ೨೪೪)—ಋಗ್ವೇದದೊಳಗಿನ ನಾಸದೀಯಸೂಕ್ತದ ಅರ್ಥವೂ ಅರ್ಥಸಹಿತವಾಗಿ ಅದರ ವಿವರಣೆಯೂ—**ಪೂರ್ವಾಪರ** ಪ್ರಕರಣ ಸಂಗತಿ. ಪು.೧೯೧—೨೫೩

ಹತ್ತನೆಯಪ್ರಕರಣ,—ಕರ್ಮವಿಪಾಕವೂ ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ.

ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯೂ—ದೇಹದ ಕೋಶಗಳೂ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಾಶ್ರಯೀಭೂತವಾದ ಲಿಂಗಶರೀರವೂ—ಕರ್ಮ, ನಾಮರೂಪಗಳು, ಮತ್ತು ಮಾಯಾ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ—ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಯೆ ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು—ಮಾಯೆಯ ಮೂಲವು ಅಗಮ್ಯವು ಆದಕಾರಣ ಪರತಂತ್ರವು ಆದರೂ ಅದು ಅನಾದಿಯು—ಮಾಯಾತ್ಮಕಪ್ರಕೃತಿಯ ಪಸಾರ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದೇ ಕರ್ಮ—ಆದಕಾರಣ ಕರ್ಮವೂ ಅನಾದಿಯೇ—ಕರ್ಮದ ಅಖಂಡ ಪ್ರಯತ್ನ—ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅದರಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕದೆ, ಕರ್ಮದಂತೆ ಫಲ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ (ಪು. ೨೬೧)—ಕರ್ಮಬಂಧದ ಅಂಟುವಿಕೆಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೂ—ಕರ್ಮವಿಭಾಗ, ಸಂಚಿತ, ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಮಾಣ—**'प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षय'**—ಮೀಮಾಂಸಕರ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿವಾದವು ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವು—ಕರ್ಮಬಂಧನದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ—ಜ್ಞಾನಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು—ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಶಾರೀರಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನು (ಪು. ೨೭೬)—ಆದರೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಧನಗಳು ಅವನ ಹತ್ತರ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಾವಲಂಬಿಯು—ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಅಲ್ಪ ಕರ್ಮವೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ—ಆದಕಾರಣ, ದೀರ್ಘೋದ್ಯೋಗದಿಂದ ಒಮ್ಮಿಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಯು—ಕರ್ಮಕ್ಷಯದ ಸ್ವರೂಪ—ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ, ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡಿರಿ—ಕರ್ಮದ ಬಂಧಕತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ—ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉದಯವಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲ—ಆದರೂ ಅದರೊಳಗೂ ಅಂತಕಾಲದ ಮಹತ್ವವು (ಪು. ೨೮೩)—ಕರ್ಮಕಾಂಡವೂ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೂ—ಶ್ರೌತಯಜ್ಞವೂ ಸ್ಮಾರ್ತಯಜ್ಞವೂ—ಕರ್ಮಪರಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯವೃತ್ತಿಯು—ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವಿರಹಿತ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳು—ಅವಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನಗತಿಗಳು—ದೇವಯಾನ, ಪಿತೃಯಾಣ—ಕಾಲವಾಚಕಗಳೋ ದೇವತಾವಾಚಕಗಳೋ—ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಗತಿಯು—ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯು ... ಪು. ೨೫೪—೨೯೪

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣ,—ಸನ್ಯಾಸವೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ.

ಸಂನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆ—ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಹೋಲುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಥ—ಸಂನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳು—ಸಂನ್ಯಾಸ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ—ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಅಂಗವಲ್ಲ, ಆವೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವುಗಳು—ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಗೊಂದಲ—ಆವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ

ವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ—ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯ ಟೀಕಾಕಾರರು ಮಾಡಿದ ವಿಪರ್ಯಾಸ—ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ—ಅರ್ಜುನನು ಅಜ್ಞಾನಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯ ಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಪು. ೩೦೬)—ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬುವದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳು—ಆಚಾರವು ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ದ್ವಿವಿಧವಾಗಿದೆ; ಆದ ಕಾರಣ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅದು ನಿರುಪಯೋಗಿಯು—ಜನಕನ ಮೂರು ನಿಷ್ಠೆಗಳೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳೂ—ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾ ದವುಗಳೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇಬಿಡಬೇಕೆಂತಲ್ಲ, ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕು—ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದು ಅಶಕ್ಯವು—ಕರ್ಮ ಬಿಟ್ಟರೆ ತಿನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಸಿಕ್ಕಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ—ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ, ಸ್ವಂತ ಕರ್ತವ್ಯವೇನೂ ಉಳಿಯದಿದ್ದರೂ ವಾಸ ನಾಕ್ಷಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮವು ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ—ಆದಕಾರಣ, ನಿಃಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಅವಶ್ಯವು—ಭಗವಂತನ ಮತ್ತು ಜನಕನ ಉದಾಹರಣೆ ಗಳು—ಫಲಾಶ್ಯಾತ್ಯಾಗ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮೋತ್ಸಾಹಗಳು (ಪುಟ ೩೨೩)— ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೂ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ—ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಪರ್ಯವ ಸಾನ—ಆದರೂ ಆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವಾದರೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿ (ಪುಟ ೩೩೧)—ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳ ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದ ವಿಷಯ ವಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಮಾರ್ಗ—ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಮಹತ್ವ— ಭಾಗವತ ಧರ್ಮ—ಭಾಗವತ ಮತ್ತು ಸ್ಮಾರ್ತ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲ ಅರ್ಥ—ಗೀತೆ ಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗ ಅಂದರೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವು.—ಗೀತೆಯೊಳ ಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದ— ಸ್ಮಾರ್ತಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಭಾಗವತಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದ—ಅವೆರಡುಗಳ ಏಕ ವಾಕ್ಯತೆ—ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೊಳಗಿನ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಾಗವತಧರ್ಮ ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತ್ವ—ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಅಧ್ಯಾಯ ಸಮಾಪ್ತಿಸೂಚಕವಾದ ಸಂಕ ಲ್ಪದ ಅರ್ಥ—ಗೀತೆಯ ಅಪೂರ್ವತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯ ಮೂರು ಭಾಗಗಳ ಸಾರ್ಥಕತೆ (ಪು. ೩೪೭)—ಸಂನ್ಯಾಸ (ಸಾಂಖ್ಯ) ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ (ಯೋಗ). ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದಾಭೇದಗಳ ಕೋಷ್ಟಕರೂಪದಿಂದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ನಿರೂಪಣೆ—ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳು—ಅವೆಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ-ತತ್ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋ ಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಮಂತ್ರ—ಅದರ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ವಿಚಾರ—ಮನು ಮತ್ತು ಇತರ ಸ್ಮೃತಿಗಳೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ವಚನ ಗಳು.... ... ... ಪುಟ ೨೯೫—೩೬೦

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣ,—ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯೂ ವ್ಯವಹಾರವೂ.

ಸಮಾಜದ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆ—ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞರೇ— ನೀತಿಯ ಪರಮಾವಧಿ—ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಜ್ಞನು—ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳ

ಆಚೆಗಿನ ಸ್ಥಿತಿ—ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವರ್ತನವೇ ಪರಮ ನೀತಿ—ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಪರಮಾವಧಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಲೋಭವುಳ್ಳ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ನೀತಿ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದ—ದಾಸಬೋಧದೊಳಗಿನ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷ ವರ್ಣನೆ—ಆದರೆ ಈ ಭೇದದಿಂದ ನೀತಿಧರ್ಮದ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಪುಟ ೩೭೩)—ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಈ ಭೇದವನ್ನು ಯಾವ ಧೋರಣದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ—ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಯ, ಕಲ್ಯಾಣ ಅಥವಾ ಸರ್ವಭೂತಹಿತ—ಆದರೂ ಈ ಬಾಹ್ಯಧೋರಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ—ಬಹುಜನರ ಬಹುಹಿತ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿ ಈ ತತ್ವಗಳ ತುಲನೆ—ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಆಚರಣೆ—ಪರೋಪಕಾರವೂ ಸ್ವಂತ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವೂ—ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು—ಆದರ ವ್ಯಾಪಕತ್ವ, ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಉಪಪತ್ತಿಗಳು—**'वसुधैव कुटुंबकम्'** (ಪುಟ ೩೮೬)—ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾಮ್ಯವಾದರೂ ಪಾತ್ರಾಪಾತ್ರವಿಚಾರವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ—ನಿರ್ವೈರವೆಂದರೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಪ್ರತಿಕಾರವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ—ಮುಯ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಯ್ಯ—ದುಷ್ಟನಿಗ್ರಹ—ದೇಶಾಭಿಮಾನ, ಕುಲಾಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಉಪಪತ್ತಿ—ದೇಶಕಾಲಮರ್ಯಾದಾಪರಿಪಾಲನ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆ—ಜ್ಞಾನೀಪುರುಷನ ಕರ್ತವ್ಯ—ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ—ವಿಷಯಸಮಾರೋಪವು—ಸ್ವಾರ್ಥ, ಪರಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥ... ... ಪುಟ ೩೬೧—೪೯೯

ಹದಿಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣ—ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ.

ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಅಲ್ಪಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದುರ್ಬೋಧವಾದುದು—ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧನಗಳು, ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಬುದ್ಧಿಯೂ—ಅವೆರಡುಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಪೇಕ್ಷೆ—ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಸಿದ್ಧಿ—ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅದಷ್ಟೇ ಸಾಲದು—ಅದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಿರತಿಶಯವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ಹೇತುಕವಾದ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ—ಅದಕ್ಕೇ ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುವರು—ಸಗುಣ ಅವ್ಯಕ್ತದ ಚಿಂತನವು ಕಷ್ಟಮಯವೂ ದುರ್ಘಟವೂ ಇರುತ್ತದೆ—ಆದಕಾರಣ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಸ್ತುವು ಬೇಕು—ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವೂ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ—ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಭಕ್ತಿಯು ನಿಷ್ಠೆಯಾಗಲಾರದು—ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತಿಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರೇಮಗಮ್ಯವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಆದ ರೂಪವು—ಪ್ರತೀಕ ಶಬ್ದಾರ್ಥ—ರಾಜವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ರಾಜಗುಹ್ಯ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ—ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರೇಮಲತನ (ಪು. ೪೧೨)—ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನೇಕ ವಿಭೂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು, ಪ್ರತೀಕವಾಗಬಹುದು—ಅನೇಕರ ಅನೇಕ ಪ್ರತೀಕಗಳೂ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಅನರ್ಥ—ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಮಾರ್ಗ—ಪ್ರತೀಕ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಕದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಭಾವನೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಭೇದ—ಪ್ರತೀಕವು ಯಾವದಿದ್ದರೂ ಭಾವನೆಯಂತೆ ಫಲ—ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಯು—ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಫಲದಾ

ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣ—ಗೀತಾಧ್ಯಾಯಸಂಗತಿ.

ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ—ಏಳರಿಂದ ಹನ್ನೆರಡರ ವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ—ಈ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರದೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ, ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಒಂದೇ ಹೆಸರು ಇರುತ್ತದೆ—ಹದಿಮೂರರಿಂದ ಹದಿನೇಳನೆಯ ವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಾರಾಂಶ—ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ಉಪಸಂಹಾರವೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಪರವೇ ಇದೆ-ಆದಕಾರಣ, ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಾದಿ ಮೀಮಾಂಸಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ—ಚತುರ್ವಿಧ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು—ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾಮ ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮಾನುಸಾರಿಗಳಾಗಿರಬೇಕು—ಆದರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ—ಗೀತೆಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿದರು-ಸಾಂಖ್ಯ + ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ = ಕರ್ಮಯೋಗ—ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದಾವುದು?—ಆದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವು—ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯರಿಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಪುಟ ೪೩೬—೪೬೪

ಹದಿನೈದನೆಯ ಪ್ರಕರಣ—ಉಪಸಂಹಾರ

ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಚಾರಸಂಗ್ರಹ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದ—ವೇದಾಂತದಿಂದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆ-ಗೀತೆಯು ಆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ-ಕೇವಲ ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತಾಧರ್ಮದ ವಿವೇಚನೆ-ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವು-ನಕುಲೋಪಾಖ್ಯಾನ-ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು-"ಬಹುಜನರ ಬಹುಹಿತ" ಮತ್ತು 'ಮನೋದೈವತ' ಇವೆರಡು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಗೂ ತುಲನೆ—ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಉಪಪತ್ತಿಗೂ ಸಾಮ್ಯ—ಕಾಂಟ ಮತ್ತು ಗ್ರೀನ ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು—ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ನೀತಿ (ಪು. ೪೭೫)—ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪಂಥಗಳಾಗುವದಕ್ಕೆ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ರಚನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇರುವ ಮತಭೇದವೇ ಕಾರಣ-ಗೀತೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉಪಪಾದನೆಯೊಳಗಿನ ಮಹತ್ವವಾದ ವಿಶೇಷವು—ಮೋಕ್ಷ ನೀತಿಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರ ಇವುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ-ಕ್ರಿಸ್ತರ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗ-ಸುಖಹೇತುಕವಾದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ—ಅದಕ್ಕೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ತುಲನೆ—ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಧರ್ಮ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದ—ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ದುಃಖನಿವಾರಕ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾದ ಗೀತಾಧರ್ಮವೂ (ಪು. ೪೯೧)—ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಕಲಿಯುಗದೊಳಗಿನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸವು—ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಯತಿಗಳು—ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು—ಮುಸಲ್ಮಾನರ ರಾಜ್ಯವು—ಭಗವದ್ಭಕ್ತ, ಸಂತಮಂಡಳ ಮತ್ತು ರಾಮದಾಸ—ಗೀತಾಧರ್ಮವು ಜೀವಂತವಿರುತ್ತದೆ—ಗೀತಾಧರ್ಮವು ಅಭಯವಾದುದೂ ನಿತ್ಯವಾದುದೂ ಸಮಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಇರುತ್ತದೆ—ದೇವರಿಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ.

... ... ಪುಟ ೪೬೫—೫೦೦

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕರಣ— ಗೀತೆಯ ಬಹಿರಂಗ ಪರೀಕ್ಷಣವು

ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯಕಾರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯೋಗ್ಯ-ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ—ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿಲ್ಲ—**ಭಾಗ೧. ಗೀತಾ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ** ಇವುಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವ—ಗೀತೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸ್ವರೂಪ—ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸ್ವರೂಪ—ಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಏಳು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು—ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯ ಒಂದೇ ತರದ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಭಾಷಾಸಾದೃಶ್ಯವೂ—ಹಾಗೆಯೇ ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯ—ಇವುಗಳಿಂದ ಗೀತೆಯೂ ಮಹಾಭಾರತವೂ ಒಬ್ಬ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ರಚಿಸಿದವುಗಳೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ—**ಭಾಗ೨. ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು** ಇವುಗಳ ತುಲನೆಯು—ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯವೂ—ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯದೇ ಇದೆ—ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಮಾಯಾವಾದವೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಮಾಯಾವಾದವೂ—ಉಪನಿಷತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿರುವ ವಿಶೇಷ—ಸಾಂಖ್ಯಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಇವುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ—ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ—ಆದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಹತ್ವವಾದ ವಿಶೇಷ—ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಯೋಗ, ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು—**ಭಾಗ೩. ಗೀತೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ** ಇವುಗಳ ಪೂರ್ವಾಪರತೆ—ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಲ್ಲೇಖ—ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ "ಸ್ಮೃತಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹಲವುಸಾರೆ ಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ—ಎರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯ ವಿಚಾರ—ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಈಗಿನ ಗೀತೆಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದವು ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನವಾದವು ಇರುತ್ತವೆ, ಅನಂತರವು ಅಲ್ಲ—ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣ—**ಭಾಗ೪. ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಉದಯವೂ ಗೀತೆಯೂ**—ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ, ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತವೆ—ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ಮತಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹಾಕಿಲ್ಲ—ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಕರ್ಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ—ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಅಂದರೆ ವೇದಾಂತದ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಇವುಗಳ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವು—ಅವೆರಡುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ—ಮುಂದೆ ಭಕ್ತಿಯ ಉದಯ—ಆದಕಾರಣ ಪೂರ್ವೋಕ್ತಮಾರ್ಗಗಳಿಗೂ ಭಕ್ತಿಗೂ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ—ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಧೋರಣವೂ ಇದೇ, ಗೀತೆಯ ಧೋರಣವೂ ಇದೇ—ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನದು, ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಿರುವದು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಿನದು—ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಪ್ರಾಚೀನಗ್ರಂಥ, ಗೀತೆ ಮತ್ತು ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನ—ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಧರ್ಮದ ಮತ್ತು ಸಾತ್ವತ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಉದಯಕಾಲವು ಒಂದೇ—ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತಲೂ ಏಳೆಂಟುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತನಿಗಿಂತಲೂ ಹದಿನೈದುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ—ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು—ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಆಗುವ ಅಸ

ವಸ್ಥೆಯು—ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಪರವು, ಅನಂತರ ಭಕ್ತಿಪರವು, ಅನಂತರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಪರವು-ಮೂಲ ಗೀತೆಯು ಕ್ರಿಸ್ತನಗಿಂತಲೂ ಒಂಬತ್ತುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ—ಭಾಗ ೫. **ಈಗಿನ ಗೀತೆಯ ಕಾಲವು**—ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಗೀತೆ ಇವೆರಡುಗಳ ಕಾಲವು ಒಂದೇ ಇರಬೇಕು—ಮಹಾಭಾರತವು, ಭಾಸ, ಅಶ್ವಘೋಷ, ಆಶ್ವಲಾಯನ ಅಲೆಕಝಾಂಡರ ಮತ್ತು ಮೇಷಾದಿಗಳ ಗಣನೆ ಇವುಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆದರೆ ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ—ಆದಕಾರಣ, ಶಕಕಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಐದುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮುಂಚೆ—ಈಗಿನ ಗೀತೆಯು ಕಾಲಿದಾಸ, ಬಾಣಭಟ್ಟ, ಭಾಸಕವಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಬೌಧಾಯನ ಇವುಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕೂಡ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಶಕಕಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಐದುನೂರು ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ ರಚಿತವಾದದ್ದು. ಭಾಗ ೬. **ಗೀತಾ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥ**—ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವರ್ಣನೆಗೂ ಬೌದ್ಧ ಅರ್ಹತನ ವರ್ಣನೆಗೂ ಸಾಮ್ಯ—ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದಿಂದ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ—ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಆತ್ಮವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಆಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬುದ್ಧನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದನು — ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಆಚಾರಕ್ಕೆ ದೃಶ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳು—ಬೌದ್ಧ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಸ್ಮಾರ್ತಧರ್ಮ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಸಾಮ್ಯವು—ಇವೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳು ಮೂಲತಃ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನವು—ಆದರೂ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಗೀತೆ ಇವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು—ಮೂಲತ, ಅನಾತ್ಮವಾದಿಯಾದ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಧರ್ಮದಿಂದ ಮುಂದೆ ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟುವದು ಅಸಂಭವವು—ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು— ಅದರೊಳಗಿನ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಗೀತೆಯಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು—ಅವುಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವ ಗೀತೆಯ ಕಾಲವು. ಭಾಗ ೭. **ಗೀತೆಯೂ ಕ್ರಿಸ್ತಿ ಬಾಯಬಲವೂ**-ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ಯಾವತತ್ವವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ-ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮವು ಯಹುದೀಧರ್ಮದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರರೀತಿಯಿಂದ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಹೊರಟಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ——ಅದು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಳೆಯ ಕ್ರಿಸ್ತಿ ಪಂಡಿತರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು—ಏಸೀನ ಪಂಥವೂ ಗ್ರೀಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ—ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಕ್ರಿಸ್ತಿಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಾಮ್ಯವು—ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಚೀನತ್ವವಂತೂ ನಿಶ್ಚಿತವೇ ಇದೆ. ಬೌದ್ಧಯತಿಗಳ ಯಹುದಿ ಜನರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳು—ಆದಕಾರಣ, ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮದ ತತ್ವಗಳು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಿಂದ ಅಂದರೆ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ಅಥವಾ ಗೀತೆಯೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಸಂಭವವುಂಟು—ಅದರಿಂದ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆ. ಪು. ೫೦೧-೫೮೫.

ಗೀತಾರಹಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಚಿಹ್ನಗಳೂ ಆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಚಿಹ್ನಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುವ ಗ್ರಂಥಗಳೂ.



ಅಥರ್ವ. ಅಥರ್ವವೇದ. ಕಾಂಡ, ಸೂಕ್ತ ಮತ್ತು ಋಚೆ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಮುಂದೆ ಅಂಕಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಇದೆ.

ಅಷ್ಟಾ. ಅಷ್ಟಾವಕ್ರಗೀತೆ. ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ. ಅಷ್ಟೇಕರ ಮತ್ತು ಮಂಡಲಿಯವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಗೀತಾಸಂಗ್ರಹದ ಪ್ರತಿಯು.

ಈಶ. ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು. ಆನಂದಾಶ್ರಮದ ಪ್ರತಿಯು.

ಋ. ಋಗ್ವೇದ. ಮಂಡಲ, ಸೂಕ್ತ ಮತ್ತು ಋಚೆ.

ಐ. ಅಥವಾ ಐ. ಉ. ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು. ಅಧ್ಯಾಯ, ಖಂಡ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ ಆನಂದಾಶ್ರಮ ಪ್ರತಿ.

ಐ. ಬ್ರಾ. ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಪಂಚಿಕಾ ಮತ್ತು ಖಂಡ. ಡಾ. ಹೌಡಾ ಇವರ ಪ್ರತಿಯು.

ಕ. ಅಥವಾ ಕಠ. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು. ವಲ್ಲೀ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ. ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ಕೇನ. ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು. (= ತಲವಕಾರೋಪನಿಷತ್ತು). ಖಂಡ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ಕೈ. ಕೈವಲ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು. ಖಂಡ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ. ೨೮ ಉಪನಿಷದ್ಗಳು, ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಪ್ರತಿ.

ಕೌಷೀ. ಕೌಷೀತಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತು ಅಥವಾ ಕೌಷೀತಕೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋಪನಿಷತ್ತು. ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಖಂಡ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ, ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾನುಕ್ರಮದಿಂದ ತೃತೀಯಾಧ್ಯಾಯವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ಗಾ. ಗಾಥಾ ತುಕಾರಾಮನದು. ದಾಮೋದರ ಸಾವಳಾರಾಮ ಇವರ ಪ್ರತಿ. ಸನ್ ೧೯೦೦.

ಗೀ. ಭಗವದ್ಗೀತೆ. ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ. ಗೀ. ಶಾಂ. ಭಾ. ಗೀತಾ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ. ಗೀ. ರಾಭಾ. ಗೀತಾ ರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯ. ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಶಾಂಕರಭಾಷೆ ಇವುಗಳ ಆನಂದಾಶ್ರಮದ ಪ್ರತಿಯ ಕೊನೆಗೆ ಶಬ್ದಗಳ ಸೂಚನಾಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಉಪಯೋಗವಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆ ಪ್ರತಿಯ ಕರ್ತರ ಉಪಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇವೆ. ರಾಮಾನುಜ ಭಾಷ್ಯವು ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ಮುದ್ರಣಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದು; ಮಾಧ್ವಭಾಷ್ಯೆಯು ಕುಂಭಕೋಣದ ಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್ಯರು ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದು ಆನಂದಗಿರಿಯ ಟೀಕೆ. ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥಪ್ರಪೆಯು ಜಗದ್ಧಿತೇಚ್ಛು ಮುದ್ರಣಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದುದು; ಮಧುಸೂದನೀಟೀಕೆಯು ನೇಟಿವ ಓಪೀನಿಯನ್ ಮುದ್ರಣಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದದ್ದು; ಶ್ರೀಧರೀ ಮತ್ತು ವಾಮನೀ (ಮರಾಠೀ) ನಿರ್ಣಯಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದು; ಪೈಶಾಚಭಾಷ್ಯ ಆನಂದಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದು; ವಲ್ಲಭ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ತತ್ವದೀಪಿಕೆಯು ಗುಜರಾತೀ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ ವರ್ಕ್ಸದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದು; ನೀಲಕಂಠೀ ಮುಂಬಯಿಯ ಮಹಾಭಾರತ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯದು; ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದಿಯು ಮದ್ರಾಸದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದು;—ಈ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪೈಶಾಚಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದೀ ಇವೆರಡು ಟೀಕೆಗ

ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಟೀಕೆಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ಮತ್ತು ನಿಂಬಾರ್ಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಗು ಮಿಕ್ಕ ಕೆಲವು ಟೀಕೆಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಹದಿನೈದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಗುಜರಾತೀ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ ಪ್ರೆಸ್ಸಿನವರು ಮೊನ್ನೆಮೊನ್ನೆ ಒಂದೇ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಅದೊಂದೇ ಗ್ರಂಥವು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು.

ಗೀ. ರ. ಅಥವಾ ಗೀತಾರ. ಗೀತಾರಹಸ್ಯ. ನಮ್ಮ ಈ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿನ ಮೊದಲನೆಯ ನಿಬಂಧವು.

ಛಾಂ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು. ಅಧ್ಯಾಯ, ಖಂಡ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ಜೈ. ಸೂ. ಜೈಮಿನಿಯ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳು. ಅಧ್ಯಾಯ, ಪಾದ ಮತ್ತು ಸೂತ್ರಗಳು. ಕಲಕತ್ತೆಯ ಪ್ರತಿ.

ಜ್ಞಾ. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರೀ. ಸಾರ್ಥ, ಇಂದಿರಾಪ್ರೆಸ್ಸದ ಪ್ರತಿ.

ತುಕಾ. ಗಾ. ತುಕಾರಾಮನ ಗಾಥೆಯು. ಮೇಲೆ ಗಾ. ನೋಡಿರಿ.

ತೈ. ಅಥವಾ ತೈ. ಉ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತು. ವಲ್ಲೀ. ಅನುವಾಕ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ತೈ. ಬ್ರಾ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಕಾಂಡ, ಪ್ರಪಾಠಕ. ಅನುವಾಕ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ ಆನಂ ಪ್ರತಿ.

ತೈ. ಸ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಸಂಹಿತೆ. ಕಾಂಡ. ಪ್ರಪಾಠಕ. ಅನುವಾಕ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ.

ದಾ. ಅಥವಾ ದಾ. ಸ. ಶ್ರೀ. ಸಮರ್ಥಕೃತ ದಾಸಬೋಧ. ಧುಳೆಯ ಸತ್ಕಾರ್ಯೋತ್ತೇಜಕ ಸಭೆಯವರ ಪ್ರತಿಯು.

ನಾ. ಪಂ. ನಾರದ ಪಂಚರಾತ್ರ ಕಲಕತ್ತೆಯ ಪ್ರತಿ.

ನಾ. ಸೂ. ನಾರದ ಸೂತ್ರಗಳು. ಮುಂಬಯಿಯ ಪ್ರತಿಯು.

ನೃಸಿಂಹ. ಉ. ನೃಸಿಂಹೋತ್ತರ ತಾಪನೀಯೋಪನಿಷತ್ತು.

ಪಾತಂಜಲ. ಸೂ. ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಸೂತ್ರಗಳು. ತುಕಾರಾಮನ ಪ್ರತಿ.

ಪಂಚ. ಪಂಚದಶೀ. ಸಟೀಕ ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಪ್ರತಿ.

ಪ್ರಶ್ನ. ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತು. ಪ್ರಶ್ನ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ. ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ಬೃ. ಅಥವಾ ಬೃಹ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು. ಅಧ್ಯಾಯ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ. ಆನಂ. ಪ್ರತಿ. ಸಾಮಾನ್ಯಪಾಠ ಕಾಣ್ವ. ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಾಧ್ಯಂದಿನಶಾಖೆಯ ಪಾಠದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

ಬ್ರ. ಸೂ. ಮುಂದೆ ವೇಸೂ. ನೋಡಿರಿ.

ಭಾಗ. ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತಪುರಾಣ ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಪ್ರತಿ.

ಭಾ. ಜ್ಯೋ. ಭಾರತೀಯ ಜ್ಯೋತಿಃಶಾಸ್ತ್ರ. ಕೈ. ಶಂಕರ ಬಾಳಕೃಷ್ಣ ದೀಕ್ಷಿತ ಕೃತ.

ಮತ್ಸ್ಯ. ಮತ್ಸ್ಯಪುರಾಣ. ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ಮನು. ಮನುಸ್ಮೃತಿ. ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ. ಡಾ. ಜಾಲೀ ಇವರ ಪ್ರತಿ. ಆದರೆ ಮಂಡಲೀಕರ ಮತ್ತು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವದೇ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅವೇ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅವೇ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಮೇಲಿನ ಟೀಕೆಯು ಮಂಡಲಿಕರ ಪ್ರತಿಯೊಳಗಿನದು.

ಮಭಾ. ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾಭಾರತ. ಮುಂದಿನ ಅಕ್ಷರಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪರ್ವಗಳ ದರ್ಶಕವಿದ್ದು, ಅಂಕಿಗಳು ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕಗಳ ದರ್ಶಕವಿರುತ್ತವೆ. ಬಾಬೂ ಪ್ರತಾಪಚಂದ್ರರಾಯ ಇವರು ಕಲಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರತಿಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನೇ ನಾವು ಎಲ

ಕಡೆಗೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅವೇ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮುಂಬಯಿ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ದಾದಲ್ಲಿ, ತುಸು ಹಿಂದು ಮುಂದೆ ಹುಡುಕಿದರೆ ಸಿಗುವದವು.

ಮಿ. ಪ್ರ ಮಿಲಿಂದಪ್ರಶ್ನ. ಪಾಲೀಗ್ರಂಥ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರ. S. B. E.

ಮುಂ. ಅಥವಾ ಮುಂಡ. ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು. ಮುಂಡಕ ಖಂಡ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ಮೈತ್ರ್ಯು. ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತು. ಅಥವಾ ಮೈತ್ರ್ಯಾಯಣ್ಯುಪನಿಷತ್ತು. ಪ್ರಪಾಠಕ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ. ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ಯಾಜ್ಞ. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಸ್ಮೃತಿ ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ ಮುಂಬಯಿ ಪ್ರತಿ. ಇದರ ಮೇಲಿನ ಅಪರಾರ್ಕಟೀಕೆಯ (ಆನಂ.ಪ್ರತಿ) ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೂ ಒಂದೆರಡು ಕಡೆಗೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಯೋ. ಅಥವಾ ಯೋಗ. ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠ. ಪ್ರಕರಣ, ಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ. ಆರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು (ಪೂ.) ಮತ್ತು ಉತ್ತರಾರ್ಧವು (ಉ). ಹೀಗೆ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಸಟೀಕ. ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ ಪ್ರತಿ.

ರಾಮಪೂ. ರಾಮಪೂರ್ವತಾಪಿನ್ಯುಪನಿಷತ್ತು. ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

ವಾಜಸಂ. ವಾಜಸನೇಯ ಸಂಹಿತೆ. ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ ವೇಬರ ಪ್ರತಿ.

ವಾಲ್ಮೀಕಿರಾ. ಅಥವಾ ವಾ. ರಾ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ. ಕಾಂಡ, ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ ಮುಂಬಯಿಯ ಪ್ರತಿ.

ವಿಷ್ಣು. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ. ಅಂಶ, ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ. ಮುಂಬಯಿಯ ಪ್ರತಿ.

ವೇಸೂ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳು ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು. ಅಧ್ಯಾಯ, ಪಾದ ಮತ್ತು ಸೂತ್ರ ವೇಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ. ಆನಂದಾಶ್ರಮದ ಪ್ರತಿಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನೇ ಸರ್ವತ್ರಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.

ಶಾಂ. ಸೂ. ಶಾಂಡಿಲ್ಯಸೂತ್ರಗಳು. ಮುಂಬಯಿ ಪ್ರತಿ.

ಶಿವ. ಶಿವಗೀತಾ. ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ. ಅಷ್ಟೇಕರ ಮಂಡಳಿಯವರ ಗೀತಾಸಂಗ್ರಹ ಪ್ರತಿ.

ಶ್ವೇ. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು. ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ. ಆನಂ. ಪ್ರತಿ.

S. B. E. Sacred Books of the East Series.

ಸಾಂ. ಕಾ. ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ. ತುಕಾರಾಮತಾತ್ಯಾ ಇವರ ಪ್ರತಿ.

ಸೂರ್ಯಗೀ. ಸೂರ್ಯಗೀತೆ. ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ ಮದ್ರಾಸಿನ ಪ್ರತಿ. ಹರಿ. ಹರಿವಂಶ. ಪರ್ವ, ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕ. ಮುಂಬಯಿಯ ಪ್ರತಿ.

ಟೀಪ:— ಇವಲ್ಲದೆ, ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಇಂಗ್ಲಿಷ ಮರಾಠೀ ಮತ್ತು ಪಾಲೀ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸಂಬಂಧವು ಬಂದಲ್ಲಿಯೇ ಆಯಾ ಗ್ರಂಥಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತಿರುವದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ.

॥ ಶ್ರೀಗಣೇಶಾಯನಮಃ ॥

ಓಂ ತತ್ಸತ್.

ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾರಹಸ್ಯ

ಅಥವಾ

ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ.

ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ವಿಷಯ-ಪ್ರವೇಶ.

नारायणं नमस्कृत्य नरंचैव नरोत्तमम् ।
देवीं सरस्वतीं व्यासं ततो जयमुदीरयेत् ॥

ಮಹಾಭಾರತ ಆದಿಮ ಶ್ಲೋಕ.

ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ತೇಜಸ್ವಿಯೂ ನಿರ್ಮಲವೂ ಆದ ರತ್ನವೇ ಆಗಿದೆ. ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಗೂಢವೂ ಪವಿತ್ರವೂ ಆಗಿರುವ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ--ಆದರೂ ಅಸಂದಿಗ್ಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ-- ಹೇಳಿ, ಅವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ, ಜನರಿಗೆ ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯ— ಅಂದರೆ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥದ— ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು, ಅದರೊಂದಿಗೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಕ್ತಿಗೂ, ಕೊನೆಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನಭಕ್ತಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಸೋಪಪತ್ತಿಕವಾಗಿಯೂ ಸುಲಲಿತವಾಗಿಯೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಬೆದರಿ ಬೆಂಡಾಗಿ ಮುಂಗಾಣದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶಾಂತವೂ--ವಿಶೇಷತಃ ನಿಷ್ಕಾಮವೂ-- ಆದ ಕರ್ತವ್ಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವಂಥ ಇಷ್ಟು ಸುಬೋಧವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುವದು ದುರ್ಲಭವೇ ಸರಿ. ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಇದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಗಹನಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಸಾದಿಕ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಆಬಾಲವೃದ್ಧರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವಂಥದೂ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ-ಭಕ್ತಿರಸದಿಂದ ತುಂಬಿತುಳುಕುವಂಥದೂ ಆಗಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯವೆಂದೇ ಎಣಿಸಲ್ಪಡುವದು. ಮೇಲಾಗಿ ಸಕಲ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಸಾರವೇ ಶ್ರೀಭಗವಂತನ ಸ್ವಂತ ವಾಣಿಯಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತದೆಂದ ಬಳಿಕ, ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಬೇಕು? ಭಾರತಯುದ್ಧವು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ಒಂದುದಿನ

---

* ,,ನಾರಾಯಣನಿಗೂ ಮನುಜರೊಳಗುತ್ತಮನಾದ ನರನಿಗೂ ಸರಸ್ವತೀದೇವಿಗೂ ವ್ಯಾಸರಿಗೂ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ತದನಂತರ 'ಜಯ' ಅಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ದ್ವಿಭಾಗವಾಗಿ ನರನಾರಾಯಣರೆಂಬ ಋಷಿ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಕುಳಿತ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಭಗವಂತನ ಮುಖದಿಂದ ಗೀತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕೇಳಬಯಸಿ ಅರ್ಜುನನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತು "ದೇವಾ, ಯುದ್ಧಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನೀನು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ನಾನು ಮರೆತಿರುವೆನು. ದಯಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಬೇಕು" ಎಂದು ಕೇಳಲು, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅದಕ್ಕೆ "ಅರ್ಜುನನೇ, ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ಅತ್ಯಂತ ಯೋಗಯುಕ್ತಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೆನಾದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಆಗಿನಂತೆಯೇ ತಿರುಗಿ ಮಾಡುವದು ಈಗ ನನ್ನಿಂದಲೂ ಆಗದು" ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನಿತ್ತನೆಂದು ಅನುಗೀತೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮಭಾ. ಅಶ್ವಮೇಧ. ಅ. ೧೬. ಶ್ಲೋ. ೧೦-೧೩). ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲಾಗಿ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಯಾವದು ತಾನೇ ಅಶಕ್ಯ? ಹೀಗಿರಲು ಭಗವಂತನೂ ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಗೀತೆಯ ಗೌರವವು ಎಷ್ಟೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಡೆದು ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಈಗ ಸುಮಾರು ೨೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವೇದಗಳಂತೆಯೇ ಮಾನ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವೂ ಆಗಿರುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ—

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनंदनः ।
पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥

"ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಕಳುಗಳು; ಭಗವಂತನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಸ್ವತಃ ಹಾಲು ಕರೆಯುವವನು (ಗೌಳಿಗನು); (ಆ ಆಕಳುಗಳಿಗೆ ತೊರೆಬಿಡಿಸಿ) ಹಾಲುಣ್ಣುವ ಕರು ಅರ್ಜುನನು; (ಈರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೊದಗಿದ ಬಳಿಕ) ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಹಾಲೇ ಈ ಮಹಾ ಗೀತಾಮೃತವು" ಎಂದು ಗೀತಾಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ, ಈ ಸ್ಮೃತಿಕಾಲೀನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಲಂಕಾರಯುಕ್ತವಾಗಿ-- ಆದರೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ-- ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಭಾಷಾಂತರಗಳೂ ಟೀಕೆಗಳೂ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಆಗಿರುವದು ಸೋಜಿಗವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯವಾದ ಬಳಿಕ ಆ ಜನರ ಗ್ರೀಕ, ಲ್ಯಾಟಿನ, ಜರ್ಮನ, ಫ್ರೆಂಚ, ಇಂಗ್ಲಿಷ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ಭಾಷಾಂತರಗಳಾಗಿ, ಇಂದಿಗೆ ಈ ಅಪ್ರತಿಮ ಗ್ರಂಥವು ಭೂಮಂಡಲಕ್ಕೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ.

ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾರವು ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಂತೂ ಸರಿಯೇ; ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಹೆಸರೂ 'ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾ-ಉಪನಿಷತ್' ಎಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಯಸಮಾಪ್ತಿದರ್ಶಕವಾದ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ "इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे" ಇತ್ಯಾದಿ

ಗಳ ರೂಪತಾಳಿದನೆಂದೂ, ಅವರೇ ಮುಂದೆ ಅರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಈ ಎರಡು ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದರೆಂದೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನವಿದೆ. (ಮಭಾ. ಉ. ೪೮. ೭-೯ ಮತ್ತು ೨೦-೨೨ ಮತ್ತು ೧೨. ೪೪-೪೬.) ನಿಷ್ಕಾಮಪರವಾದ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಮಾಡಿದವರು ಇವರೇ. ಆದದರಿಂದ ಸರ್ವ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಇವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಸರ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು "ಚೈವ" ಎಂದೂ ಪಾಠವಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಸರಿದೋರುವದಿಲ್ಲ. ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಮಾಡಿದವರು ನರನಾರಾಯಣ ಋಷಿಗಳೆಂಬದು ನಿಜ. ಆದರೂ ಈ ಧರ್ಮದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ಭಾರತವನ್ನೂ, ಗೀತೆಯನ್ನೂ, ಬರೆದ ಆ ವ್ಯಾಸರಿಗೂ ನಮನಮಾಡುವದು ನಮಗೆ ಉಚಿತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಜಯ' ಎಂಬದು ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹೆಸರು. (ಮಭಾ.ಆ. ೬೨.೨೦)

ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಮೂಲಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕಲ್ಪವು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲಾದರೂ ಗೀತಾಗ್ರಂಥದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿಂದ ಗೀತೆಯನ್ನು ನಿತ್ಯಪಾರಾಯಣಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದಂದಿನಿಂದ, ಅಂದರೆ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಟೀಕೆಯೂ ಮೊಳೆದೋರುವ ಮೊದಲೇ, ಆ ಸಂಕಲ್ಪವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದರಲ್ಲಿ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಆ ಸಂಕಲ್ಪದ ಮಹತ್ವವು ಎಷ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವೆವು. ಸಾಂಪ್ರತಕ್ಕೆ, ಈ ಸಂಕಲ್ಪದೊಳಗಿನ 'भगवद्गीतासु उपनिषत्सु' ಇವೆರಡು ಪದಗಳ ವಿಚಾರವೇ ನಮಗೆ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಉಪನಿಷತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ನಪುಂಸಕಲಿಂಗ ಶಬ್ದವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ಶಬ್ದವಾದುದರಿಂದ 'ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಿಂದ ಗೀತವಾದ ಅಥವಾ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ 'श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत्' ಎಂಬದಾಗಿ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯರೂಪವಾದ ಎರಡು ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥವು ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಸನ್ಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಹುವಚನದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु' ಎಂಬ ಸಪ್ತಮ್ಯಂತ ಬಹುವಚನ ಪ್ರಯೋಗವು ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ 'इति गीतासु' ಎಂದು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಬಹುವಚನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ, ಸಂಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುವಾಗ, ಆದರಾರ್ಥಕ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಪದಗಳನ್ನೂ ಕೊನೆಯ 'उपनिषत्' ಎಂಬ ಜಾತಿವಾಚಕ ಸಾಮಾನ್ಯಶಬ್ದವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು, ಕೇನ, ಕಠ, ಛಾಂದೋಗ್ಯಗಳೆಂಬ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಹೆಸರುಗಳಂತೆಯೇ 'श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत्' ಈ ಎರಡು ಪ್ರಥಮಾಂತ ಏಕವಚನ ಶಬ್ದಗಳು ಮೊದಲು 'भगवद्गीता' ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಕೇವಲ 'गीता' ಎಂಬ ಅತಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ರೂಪವನ್ನೂ ಹೊಂದಿವೆ. 'उपनिषत्' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮೂಲಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು 'भागवतम्' 'भारतम्' 'गोपीगीतम्' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಂತೆಯೇ 'भगवद्गीतम्' ಅಥವಾ 'गीतम्' ಎಂದು ಮಾತ್ರ— ಅಂದರೆ ನಪುಂಸಕಲಿಂಗ ಶಬ್ದವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಆಗದೆ, 'भगवद्गीता' ಅಥವಾ 'गीता' ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ಶಬ್ದವೇ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿದೆ; ಎಂದಮೇಲೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಮುಂದೆ 'उपनिषत्' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅನುಗೀತೆಗೆ ಬರೆದ ಅರ್ಜುನಮಿಶ್ರನ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ 'अनुगीता' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಆದರೆ '**ಗೀತಾ**' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಏಳುನೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಈ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂತಲ್ಲ; ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಪರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಅದು ರೂಢಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಶಾಂತಿಪರ್ವಾಂತರ್ಗತ ಮೋಕ್ಷಪರ್ವದೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಬಿಡಿ ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೆ ಪಿಂಗಲಗೀತಾ, ಶಂಪಾಕಗೀತಾ, ಮಂಕಿಗೀತಾ, ಬೋಧ್ಯಗೀತಾ, ವಿಚಖ್ನುಗೀತಾ, ಹಾರೀತಗೀತಾ, ವೃತ್ರಗೀತಾ, ಪರಾಶರಗೀತಾ, ಹಂಸಗೀತಾ, ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದು ಅಶ್ವಮೇಧಪರ್ವದೊಳಗಿನ ಅನುಗೀತೆಯ ಒಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ '**ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗೀತಾ**' ಎಂದು ಬೇರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಜ್ಞೆಯಿದೆ. ಇವಲ್ಲದೆ, ಅವಧೂತಗೀತಾ, ಅಷ್ಟಾವಕ್ರಗೀತಾ, ಈಶ್ವರಗೀತಾ, ಉತ್ತರಗೀತಾ, ಕಪಿಲಗೀತಾ, ಗಣೇಶಗೀತಾ, ದೇವೀಗೀತಾ, ಪಾಂಡವಗೀತಾ, ಬ್ರಹ್ಮಗೀತಾ, ಭಿಕ್ಷುಗೀತಾ, ಯಮಗೀತಾ, ರಾಮಗೀತಾ, ವ್ಯಾಸಗೀತಾ, ಶಿವಗೀತಾ, ಸೂತಗೀತಾ, ಸೂರ್ಯಗೀತಾ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಅನೇಕ ಗೀತೆಗಳೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿರುತ್ತವೆ. ಇವು

ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದು ಮಿಕ್ಕವು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪುರಾಣಗಳೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ಗಣೇಶಗೀತೆಯು ಗಣೇಶಪುರಾಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಡಾಖಂಡದಲ್ಲಿ ೧೩೮ರಿಂದ ೧೪೮ರ ವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು ಅದು ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅನುಕರಣವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಈಶ್ವರಗೀತೆಯು ಕೂರ್ಮಪುರಾಣದ ಉತ್ತರವಿಭಾಗದ ಮೊದಲಿನ ಹನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸಗೀತೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ; ಮತ್ತು ಸ್ಕಂದಪುರಾಣದೊಳಗಿನ ಸೂತಸಂಹಿತೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಂದರೆ ಯಜ್ಞವೈಭವಖಂಡದ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದ ೧ರಿಂದ ೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಗೀತೆಯೂ, ಅನಂತರ ಎಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತಗೀತೆಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಗೀತೆಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮಗೀತೆಯು ಸ್ಕಂದಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದ ನಿರ್ವಾಣಪ್ರಕರಣದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ೧೭೩ರಿಂದ ೧೮೧ನೆಯ ಸರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಯಮಗೀತೆಗಳು ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದ ಮೂರನೆಯ ಅಂಶದ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡನೆಯದು, ಅಗ್ನಿಪುರಾಣದ ಮೂರನೆಯ ಖಂಡದ ೩೮೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರನೆಯದು, ನೃಸಿಂಹಪುರಾಣದ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿವೆ. ರಾಮಗೀತೆಯ ಮಾತೂ ಹೀಗೇ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮಗೀತೆಯು ಅಧ್ಯಾತ್ಮರಾಮಾಯಣದ ಉತ್ತರಕಾಂಡದ ಐದನೆಯ ಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮರಾಮಾಯಣವು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ-ಪುರಾಣದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಇದಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ರಾಮಗೀತೆಯು ಮದ್ರಾಸಿನ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿರುವ 'ಗುರುಜ್ಞಾನವಾಸಿಷ್ಠ-ತತ್ವಸಾರಾಯಣ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಉಪಾಸನೆ, ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಮೂರು ಕಾಂಡಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಉಪಾಸನಾಕಾಂಡದ ದ್ವಿತೀಯಪಾದದ ಮೊದಲಿನ ಹದಿನೆಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಗೀತೆಯೂ ಮೂರನೆಯ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದ ಮೊದಲಿನ ಐದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯಗೀತೆಯೂ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಶಿವಗೀತೆಯು ಪದ್ಮಪುರಾಣದ ಪಾತಾಲಖಂಡದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಆನಂದಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಈ ಪುರಾಣದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಗೌಡೀಯ ಪದ್ಮೋತ್ತರ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಂದು ಪಂಡಿತ ಜ್ವಾಲಾಪ್ರಸಾದರೆಂಬವರು ತಾವು ರಚಿಸಿದ 'ಅಷ್ಟಾದಶಪುರಾಣ-ದರ್ಶನ' ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಾರದ-ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಇತರ ಪುರಾಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಪದ್ಮಪುರಾಣದ ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಶಿವಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವದೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತ-ಪುರಾಣದ ೧೧ನೆಯ ಸ್ಕಂಧದ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹಂಸಗೀತೆಯೂ ೨೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಗೀತೆಯೂ ಬಂದಿದ್ದು ಮೂರನೆಯ ಸ್ಕಂಧದೊಳಗಿನ ಕಾಪಿಲೇಯೋಪಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೂ (ಅ. ೨೩-೩೩) 'ಕಪಿಲಗೀತಾ' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಕಪಿಲಗೀತಾ' ಎಂಬದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕಪಿಲಗೀತೆಯು ಹಠಯೋಗ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಪದ್ಮಪುರಾಣದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪದ್ಮಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವದಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದುಕಡೆ (೪-೭) ಜೈನ, ಜಂಗಮ (ಲಿಂಗಾಯತ) ಮತ್ತು ಸೋಫೀ (ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಾಧು) ಇವರ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವದರಿಂದ ಈ ಗೀತೆಯು ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಕಾಲದ ನಂತರ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಗವತ-ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ದೇವೀ-ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯೂ ಏಳನೆಯ ಸ್ಕಂಧದ ೩೧ರಿಂದ ೪೦ರ ವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೀತೆಯಿದ್ದು

ಅದು ದೇವಿಯಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ 'ದೇವೀಗೀತಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಅಗ್ನಿಪುರಾಣದ ಮೂರನೆಯ ಖಂಡದ ೩೮೦ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಗರುಡ-ಪುರಾಣದ ಪೂರ್ವಖಂಡದ ೨೪೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಾರವೇ ಬಂದಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ, ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಾಮಾವತಾರದಲ್ಲಿ ವಸಿಷ್ಠರು ರಾಮನಿಗೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ, ಕೃಷ್ಣಾವತಾರದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಾರವನ್ನೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು 'ಅರ್ಜುನೋಪಾಖ್ಯಾನ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಅಂದರೆ ನಿರ್ವಾಣ-ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಯೋಗ. ೬ ಪೂ. ಸರ್ಗ. ೫೨-೫೮ ನೋಡಿರಿ). ಪುಣೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಪದ್ಮಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಶಿವಗೀತೆಯು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೆ; ಆದರೆ ಶಿವಗೀತೆಯು ದೊರೆಯದಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರತಿಯ ಉತ್ತರಖಂಡದ ೧೭೧ರಿಂದ ೧೮೮ರ ವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತಾ-ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದ್ದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಈ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯದ ಒಂದೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯವಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಬಂಧದ ಕಥೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಇವಲ್ಲದೆ, ವರಾಹ-ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಗೀತಾಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವು ಇದ್ದು, ಶೈವ ಅಥವಾ ವಾಯುಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಗೀತಾ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ ಕಲಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ವಾಯು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅಚ್ಚಾದ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಗೀತಾಧ್ಯಾನ' ವೆಂಬದೊಂದು ೯ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಕರಣವು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆಂಬದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಲೊಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯ 'भीष्मद्रोणतटा जयद्रथजला' ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಇತ್ತಿತ್ತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾಸಕವಿಯ 'ಊರುಭಂಗ' ವೆಂಬ ನಾಟಕದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಾಸಕವಿಯ ಕಾಲದ ನಂತರ ಈ ಧ್ಯಾನವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಭಾಸನಂಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಯು ಅದನ್ನು 'ಗೀತಾಧ್ಯಾನ' ದೊಳಗಿಂದ ಕದ್ದನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಗೀತಾಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುಸ್ತಕಗಳೊಳಗಿಂದ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡೂ, ಹಲವು ಹೊಸ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಯೂ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವರೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೆಚ್ಚು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿದೆ. ಭಾಸಕವಿಯು ಕಾಲಿದಾಸನಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನವನಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವನ ಕಾಲವು ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಅರ್ವಾಚೀನವಾಗಲಾರದು.*

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣದಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅನುವಾದಗಳೂ, ಪೂರ್ಣವಾದ ಅಥವಾ ಅರಕಳಿಯಾದ ಅನುಕರಣಗಳೂ, ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳೂ ಯಾವ ಯಾವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಂಬದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು. ಅವಧೂತ, ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಗೀತೆಗಳು ಯಾವ ಪುರಾಣಗಳೊಳಗಿನವೆಂಬದೂ, ಅವು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯಾರು ಯಾವಾಗ ರಚಿಸಿದರೆಂಬದೂ ಗೊತ್ತೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗೀತೆಗಳ ರಚನೆಯನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಹೊಂದಿಕೆಯನ್ನೂ ನೋಡಲು, ಇವೆಲ್ಲಾ ಗ್ರಂಥಗಳು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದು ಅದು ಲೋಕಮಾನ್ಯವಾದ ಬಳಿಕ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಮಾತೇಕೆ? ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂಥ ಒಂದು ಗೀತೆಯು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ

* ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತರವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಗೀತೆಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಗೀತೆಗಳನ್ನೂ (ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಸಹಿತವಾಗಿ) ರಾ. ರಾ. ಹರಿ ರಘುನಾಥ ಭಾಗವತ ಇವರು ಈಗ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಯಿಂದಲೇ ಈ ಬೇರೆಬೇರೆ ಗೀತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ವಿಶ್ವರೂಪ-ದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಜ್ಞಾನ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಶಿವಗೀತೆ, ದೇವೀಗೀತೆ, ಗಣೇಶಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಮತ್ತು ಶಿವಗೀತೆ, ಈಶ್ವರಗೀತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವೇನಾದರೂ ಉಂಟೆನ್ನಬೇಕೇ? ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಡುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಶೈಲಿಯಂತೂ ಈ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಅಥವಾ ಹಠಯೋಗದ ವರ್ಣನೆಯೂ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸನ್ಯಾಸದ ವರ್ಣನೆಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಬಂದಿಲ್ಲೆಂದು ಒಬ್ಬರು ಬಗೆದು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಪೂರಕವೆಂದು, ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದರೂಪದಿಂದ, ಅವರು ಉತ್ತರಗೀತೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ರಚಿಸಿರಬೇಕು; ಅವಧೂತ, ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಗೀತೆಗಳು ಕೇವಲ ಏಕದೇಶೀಯವಾಗಿವೆ, ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವನ್ನಷ್ಟೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಯಮಗೀತೆ, ಪಾಂಡವಗೀತೆ ಮುಂತಾದ ಮಿಕ್ಕ ಕೆಲವು ಗೀತೆಗಳು ಸ್ತೋತ್ರಗಳಂತೆ ತೀರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿಯೂ ಭಕ್ತಿಪರವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಶಿವಗೀತೆ, ಗಣೇಶಗೀತೆ, ಸೂರ್ಯಗೀತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಿರದೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದುದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೂ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನವನ್ನು ಬಹುತರವಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಂಶವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ, ಕೊನೆಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪ್ರಗಲ್ಭವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಮುಂದೆ, ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಈ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿಸ್ತೇಜವಾದ ಗೀತೆಗಳ ಬೆಳಕು ಬೀಳುವದಂತೂ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೇ ಉಳಿದು, ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ, ಅವುಗಳಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಗೌರವವು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ, 'ಗೀತೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ 'ಭಗವದ್ಗೀತೆ' ಯೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ರೂಢವಾಯಿತು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠಗಳೆಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ತರುವಾಯ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವುಗಳ ರಚನೆಯಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮದ್ರಾಸಕಡೆಯ 'ಗುರುಜ್ಞಾನವಾಸಿಷ್ಠ-ತತ್ವಸಾರಾಯಣ' ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದೆಂದು ಹಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ಆದರೆ ನಮಗಂತೂ ಹಾಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದುನೂರಾ ಎಂಟು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದು, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯಗೀತೆಯಲ್ಲಂತೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಮತದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. (೩-೩೦). ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಕೋಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಕೂಡ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. (೧.೬೮). ಆದುದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥವೂ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದ— ಅಥವಾ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಈಚೆಯೇ— ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಗೀತೆಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವು, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಇತರ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೋಡದೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಬಂಧುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ ತಾವು ಕೃತಾರ್ಥರಾದೆವೆಂದು ಉತ್ತರಕಾಲೀನ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಪಂಡಿತರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ಗ್ರಂಥದ ಪರೀಕ್ಷಣವು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗವೆಂದು ದ್ವಿವಿಧವಾಗಿದೆ. ಸಮಗ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನೋದಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ಮರ್ಮ, ರಹಸ್ಯ, ಮಥಿತಾರ್ಥ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ 'ಅಂತರಂಗ ಪರೀಕ್ಷಣ' ವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಯಾರು ಎಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದರು, ಅದರ ಭಾಷೆಯು ಹೇಗಿದೆ, ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾಧುರ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಸಾದವೆಂಬ ಗುಣವು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧಿಸಿದೆ, ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ಶಬ್ದ ರಚನೆಯು ವ್ಯಾಕರಣಶುದ್ಧವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಆರ್ಷಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸೇರಿವೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವ ಮತಗಳ, ಸ್ಥಳಗಳ, ಇಲ್ಲವೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ, ಮತ್ತು ಆ ಉಲ್ಲೇಖದಿಂದ ಗ್ರಂಥದ ಕಾಲನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಲಿ, ತತ್ಕಾಲೀನ ಸಮಾಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗಲಿ, ಏನಾದರೂ ಸಾಧನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆಯೋ, ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯ ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರಗಳೋ ಅಥವಾ ಅನ್ಯರಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳೋ, ಆ ಮೇರೆಗೆ ಅನ್ಯರಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವುಗಳಿದ್ದರೆ ಯಾರಿಂದ ಮತ್ತು ಯಾವವು—ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಾಂಗಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ 'ಬಹಿರಂಗಪರೀಕ್ಷಣ' ವೆಂದೆನ್ನುವರು. ಗೀತೆಗೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೂ ಟೀಕೆಗಳನ್ನೂ ಬರೆದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಡಿತರು ಈ ಬಾಹ್ಯಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ತರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂಥ ಅಲೌಕಿಕ ಗ್ರಂಥದ ಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ, ಇಂಥ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗುವದೆಂದರೆ, ಸುಗಂಧವಾದ ಪುಷ್ಪವೊಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದಾಗ, ಅದರ ಸುವಾಸನೆ, ಬಣ್ಣ, ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಸಂತೋಷಪಡುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ದಳಗಳನ್ನೆಣಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ, ಅಥವಾ ಜೇನುತುಪ್ಪದಿಂದ ತುಂಬಿದ ಜೇನುಗೂಡು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರಲು ಅದರ ಛಿದ್ರಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ವೇಳೆ ಕಳೆಯುವಂತಿರುತ್ತದೆಂದು ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಅನುಕರಣದಿಂದ, ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗೀತೆಯ ಬಾಹ್ಯಾಂಗದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಈಗ ಬಹಳವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಆರ್ಷಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಎಣಿಸಿ, ಈ ಗ್ರಂಥವು ಯೇಸುಕ್ರಿಸ್ತನು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಮುಂಚೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಒಬ್ಬನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದಬಳಿಕ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು, ತದುತ್ತರಕಾಲೀನ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯೇ ನಿರ್ಮೂಲವಾದದ್ದು. ಗೀತೆಯ ೧೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿರುವ ನಾಸ್ತಿಕಮತದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಪ್ರಾಯಃ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಗೀತೆಯು ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव' ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವದರಿಂದ ಗೀತೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮೂರನೆಯವನೊಬ್ಬನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಆಧಾರವನ್ನು ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಗೀತೆಯು ತದುತ್ತರಕಾಲೀನವೆಂಬದಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗದೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಣಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ, ಏಳುನೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿ ಯುದ್ಧದ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ, ಬಹಳವೆಂದರೆ, ೪೦-೫೦ ಮುಖ್ಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿರಬಹುದೆಂದೂ, ಮುಂದೆ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಸಂಜಯನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೂ, ವ್ಯಾಸರು ಶುಕನಿಗೂ, ವೈಶಂಪಾಯನರು ಜನಮೇಜಯನಿಗೂ, ಅನಂತರ ಸೂತರು ಶೌನಕರಿಗೂ ಬೆಳಿಸಿ ಹೇಳಿರಬೇಕೆಂದೂ, ಇಲ್ಲವೆ ಭಾರತವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತವಾಗಿ ಮಾಡಿದವನೇ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿರಬೇಕೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೀತಾಗ್ರಂಥದ ರಚನೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆ ಈ ತರದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾದ ಬಳಿಕ, ಗೀತಾಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಮುಳುಗಿ ಯಾರು ಏಳು,* ಯಾರು ಹತ್ತು, ಯಾರು ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು, ಯಾರು ಮೂವತ್ತಾರು,

* ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಪ್ತ-ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ (೧) ಓಂ

ಯಾರು ನೂರು, ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಹಲವರಂತೂ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಣಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ವೇದಾಂತವಿಷಯದ ಈ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಗ್ರಂಥವನ್ನು, ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು, ಹಿಂದಿನಿಂದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದನೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಹಿಂದುಮುಂದೆ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಬಹಿರಂಗ-ಪರೀಕ್ಷಣದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತೀರ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ:— ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಹೂವಿನ ದಳಗಳ, ಅಥವಾ ಜೇನುಹುಟ್ಟಿನ ಛಿದ್ರಗಳ ಮಾತನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ವನಸ್ಪತಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ, ಹೂವಿನ ದಳಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಜೇನುತುಪ್ಪದ ಈಡು (ಘನಫಲ) ಕಡಿಮೆಯಾಗದೆ ಅದರ ಸುತ್ತಲಿನ ವೇಷ್ಟನದ ಕ್ಷೇತ್ರಫಲ (ಪೃಷ್ಠಫಲ)ವು ಲಘುತಮವಾಗಿ ಅಂದರೆ, ಪರಮಾವಧಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಮೇಣದ ಉಳಿತಾಯವು ಆದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಆಗುವಂಥ ಆಕಾರವುಳ್ಳ, ಜೇನುತುಪ್ಪವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಛಿದ್ರಗಳು ಜೇನುಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆಂಬದರಿಂದ ಜೇನುನೊಣಗಳ ಮೈಯೊಳಗಿನ ಹುಟ್ಟುಚಾತುರ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಈಗ ಗಣಿತದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು, ನಾವೂ ಗೀತೆಯ ಬಹಿರಂಗ-ಪರೀಕ್ಷಣೆಯೊಳಗಿನ ಹಲವು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ, ಗ್ರಂಥದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವವರು ಈ ಬಹಿರಂಗ-ಪರೀಕ್ಷಣೆಯ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ವಾಗ್ದೇವಿಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಜನರಿಗೂ, ಅವಳ ಮೇಲುಪಚಾರದ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನರಾಗಿರುವ ಜನರಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮುರಾರಿ ಎಂಬ ಕವಿಯು ಒಂದು ಸರಸವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅನ್ನುವದೇನೆಂದರೆ:—

अब्धिर्लंघित एव वानरभटैः किंत्वस्य गंभीरताम् ।
आपातालनिमग्नपीवरतनुर्जानाति मंथाचलः ॥

“ ಸಮುದ್ರದ ಅಗಾಧವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೇಳುವದಾದರೆ ಯಾರನ್ನು ಕೇಳುವದು ? ರಾಮ-ರಾವಣರ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ,- ಗಟ್ಟಿಗರೂ ಚಪಲರೂ ಆದ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ವಾನರ ವೀರರು ಧೀಂಕಿಟ್ಟು ಶರಧಿಯನು ದಾಟಿ ಲಂಕೆಗೆ ಹೋದರೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ ಆ ಬಡಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸಮುದ್ರವು ಎಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದೇನು ಗೊತ್ತು? ಸಮುದ್ರ-ಮಥನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ದೇವತೆಗಳು ‘ಮಂಥವನ್ನು’ ಅಂದರೆ ಕಡೆಗೋಲನ್ನು ಮಾಡಿ, ಸಮುದ್ರದ ಬುಡಕ್ಕಿಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪಾತಾಲಕ್ಕೆ ತಲ್ಪಿದ ಆ ಮಹಾ ಮಂದರಾಚಲಕ್ಕಲ್ಲವೇ ಅದರ ನೆಲೆ ಗೊತ್ತಿರುವದು ?” ಮುರಾರಿ ಕವಿಯ ಈ ನ್ಯಾಯದಂತೆ, ಗೀತೆಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು, ಗೀತಾಸಾಗರದ ಮಂಥನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತ್ತು ಪಂಡಿತರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು. ಇಂಥ ಪಂಡಿತರೊಳಗೆ ಮಹಾಭಾರತಕರ್ತರೇ ಅಗ್ರ

इत्येकाक्षरं ब्रह्म इ. (ಗೀ. ೮.೧೩); (೨) स्थाने हृषीकेश तवप्रकीर्त्या इ॰ (ಗೀ. ೧೧.೩೬); (೩) सर्वतः पाणिपा॰ तत् इ॰ (ಗೀ. ೧೩.೧೩); (೪) कविं पुराणमनुशासितारं इ॰ (ಗೀ. ೮.೯); (೫) ऊर्ध्वमूलमधः शाखं इ॰ (ಗೀ. ೧೫.೧); (೬) सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो इ॰ (ಗೀತಾ ೧೫.೧೫); (೭) मन्मना भव मद्भक्तो इ. (ಗೀ. ೧೮.೬೫) ಇವಿಷ್ಟೇ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ಮೇಲೆ ಎರಡನೆಯ ಕೆಲವು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಳು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಗಣ್ಯರು. ಅಷ್ಟೇಕೆ ? ಒಂದುಬಗೆಯಾಗಿ, ಈಗಿನ ಗೀತೆಯ ಕರ್ತರೂ ಅವರೇ ಎಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಆದುದರಿಂದ, ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಮಹಾಭಾರತಕರ್ತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

'ಭಗವದ್ಗೀತಾ' ಅಥವಾ 'ಭಗವಂತನಿಂದ ಗೀತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತು' ಎಂದು ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತಃ ಭಾಗವತ-ಅಂದರೆ ಭಗವಂತನು ಪ್ರವೃತ್ತಮಾಡಿದ- ಧರ್ಮವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ 'ಭಗವಾನ್' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಯಃ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉಪದೇಶವು ಹೊಸದು ಆಗಿರದೆ, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಭಗವಂತನು ವಿವಸ್ವಂತನಿಗೂ, ವಿವಸ್ವಂತನು ಮನುವಿಗೂ, ಮನುವು ಇಕ್ಷ್ವಾಕುವಿಗೂ ಮಾಡಿದ್ದನೆಂದು ಗೀತೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ (ಗೀ. ೪.೧-೩) ಹೇಳಿದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಕೊನೆಗಿರುವ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದ ಸವಿಸ್ತರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಕಲ್ಪಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ, ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಕೊನೆಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಈಗಿನ ಜನ್ಮದ ತ್ರೇತಾಯುಗದಲ್ಲಿ—

त्रेतायुगादौ च ततो विवस्वान् मनवे ददौ ।
मनुश्च लोकभृत्यर्थं सुतायेक्ष्वाकवे ददौ ।
इक्ष्वाकुणा च कथितो व्याप्य लोकानवस्थितः ॥

"ಈ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ವಿವಸ್ವತ್--ಮನು--ಇಕ್ಷ್ವಾಕು, ಈ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರಸೃತವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಮಭಾ. ಶಾ. ೩೪೮.೫೧-೫೨). ಇವೆರಡು ಪರಂಪರೆಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. (ಗೀತಾ ೪. ೧ ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಟೀಕೆ ನೋಡಿರಿ); ಎರಡು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದೇ ಇರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಗೀತಾಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಾಗವತಧರ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಈ ಪರಂಪರೆಗಳ ಐಕ್ಯದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಅನುಮಾನ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಮಾತು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ—

एवमेष महान् धर्मः स ते पूर्वं नरोत्तम ।
कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः ॥

"ಎಲೈ ನೃಪಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಜನಮೇಜಯನೇ, ಇದೇ ಮಹಾಭಾಗವತ-ಧರ್ಮವನ್ನು, ಅದರ ವಿಧಿಸಹಿತವಾಗಿ ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಈ ಹರಿಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ನಾನು ನಿನಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ" (ಮಭಾ. ಶಾ. ೩೪೬.೧೦) ಎಂದು ವೈಶಂಪಾಯನನು ಜನಮೇಜಯನ ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯ ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣೀಯ-ಧರ್ಮದ ಈ ವಿಷಯವು—

समुपोढेष्वनीकेषु कुरुपांडवयोर्मृधे ।
अर्जुने विमनस्के च गीता भगवता स्वयम् ॥

"ಕೌರವ-ಪಾಂಡವರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಲಗಳೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲು, ಅರ್ಜುನನು ವಿಮನಸ್ಕನು ಅಂದರೆ ಉದ್ವಿಗ್ನನು ಆದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನು ಅವನಿಗೆ ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದನು." (ಮಭಾ. ಶಾ. ೪೩೮.೮.)—ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ 'ಹರಿಗೀತಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ, ಈ

ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗುವದು. ಒಂದೇ ಗುರು ಪರಂಪರೆಯಿದ್ದು, ಮೇಲಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆಂದು ಎರಡು ಸಲ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಭಾಗವತ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣೀಯ-ಧರ್ಮಕ್ಕೆ 'ಸಾತ್ವತ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಏಕಾಂತಿಕ' ಧರ್ಮವೆಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳೂ ಉಂಟು; ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ನಡೆದಾಗ—

नारायणपरो धर्मः पुनरावृत्तिदुर्लभः ।
प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः ॥

"ಈ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮವು ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವಂಥದು ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಪರವು ಆಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿಯೂ ಇದೆ"—ಎಂದು ಅದರ ದ್ವಿವಿಧ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು (ಶಾ. ೩೪೭. ೮೦-೮೧) ಆ ಮೇಲೆ ಈ ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವೆಂಬದನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಆಮರಣವಾಗಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವಿಹಿತವಾದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುವದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಉಪದೇಶವು ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದು, ಆ ಧರ್ಮವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಉಪದೇಶವನ್ನಾದರೂ ಮಹಾಭಾರತಕರ್ತರು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿಯೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರಭಾಗವತಧರ್ಮವೇ ಮಾತ್ರ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ಭಾಗವತಧರ್ಮ ಮತ್ತು—

यतीनां चापि यो धर्मः स ते पूर्वं नरोत्तम ।
कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः ॥

"ಅದರ ಸಂಗಡಲೇ (चापि) ಯತಿಗಳ ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಧರ್ಮವನ್ನೂ, ಎಲೈ ರಾಜನೇ, ನಿನಗೆ ಈ ಮುಂಚೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಹಿತವಾಗಿ ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ"—ಎಂದು ವೈಶಂಪಾಯನನು ಜನಮೇಜಯನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಮಭಾ. ಶಾ. ೩೪೮.೫೩). ಆದರೆ, ಈ ಮೇರೆಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮದೊಂದಿಗೇ ಯತಿಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮವನ್ನೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮನು-ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ಇತ್ಯಾದಿ ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯು, ಈ ಯತಿಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಹೊಂದದೆ, ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುತ್ತದಾದ ಕಾರಣ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನು-ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ಮುಂತಾದವರ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಡೆದುಬಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಉಪದೇಶವಾಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂದು ಮಹಾಭಾರತಕರ್ತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತೆ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮವೂ ಭಾಗವತ-ಪುರಾಣದೊಳಗಿನ ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮವೂ ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಪೃಥು, ಪ್ರಿಯವ್ರತ, ಪ್ರಹ್ಲಾದ, ಮುಂತಾದ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕಕಡೆಗೆ ದೊರೆಯುವ, ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮದ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ವಿಶದವಾಗುತ್ತದೆ. (ಭಾಗವತ ೪.೨೨-೫೧-೫೨;೭.೧೦-೨೩ ಮತ್ತು ೧೧.೪-೬ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಪರ ಪ್ರವೃತ್ತಿತತ್ತ್ವದ ಸಮರ್ಥನವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಅದರ ಸಮರ್ಥನವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷತಃ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮರ್ಥನದೊಡನೆಯೇ ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಭಕ್ತಿ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಸರು ಆಗ ಮರೆತಿದ್ದರೆಂದೂ ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ನೈಷ್ಕ

ಮ್ಯ೯ವು ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದೆಣಿಸಿ (ಭಾಗವತ ೧.೫-೧೨) ಭಾರತದೊಳಗಿನ ಈ ಕೊರತೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭಾಗವತ-ಪುರಾಣವನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದೂ, ಭಾಗವತದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಭಾಗವತ-ಪುರಾಣದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಭಗವತ್ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ, ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದ ಕರ್ಮಪರಭಾಗದ ವಿವೇಚನೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಲವು ಮಾತೇನು? ಭಕ್ತಿಯನ್ನುಳಿದು ಕರ್ಮಯೋಗವೆಲ್ಲ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿದೆಂದು ಭಾಗವತಕರ್ತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು (ಭಾಗ ೧.೫-೩೪). ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯು ಯಾವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನವು ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತೆ, ಭಾಗವತ-ಪುರಾಣವೂ ಭಾಗವತಧರ್ಮೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಉಪಯೋಗವಾಗಲಾರದು; ಇನ್ನು, ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಆದರೆ, ಭಾರತ, ಭಾಗವತ ಇವೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಕಾಲಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಯತಿಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಭಾಗವತಧರ್ಮ ಇವುಗಳ ಮೂಲಸ್ವರೂಪಗಳು ಯಾವವು, ಈ ಭೇದಗಳುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು, ಮೂಲ ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಈಗ ಯಾವ ರೂಪಾಂತರಗಳಾಗಿವೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದದೆ.

ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತಕರ್ತರ ಸ್ವಂತ-ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆವು. ಇನ್ನು, ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತ್ತು ಟೀಕಾಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಈ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯವೇ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಈಗ ನಂಬಿಗೆಯಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ಟೀಕೆಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಟೀಕೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈಗ ದೊರೆಯದಿರುವದರಿಂದ, ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಇರುವ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಯೋಜಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಧನಗಳು ಈಗ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ದೊರೆಯುವ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಟೀಕಾಕಾರರ ಮತಗಳ ಉಲ್ಲೇಖದ ಮೇಲಿಂದ (ಗೀ. ಶಾ. ಭಾ. ಅ. ೨ ಮತ್ತು ೩ ಇವುಗಳ ಉಪೋದ್ಘಾತ ನೋಡಿರಿ.) ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಮುಂಚಿನ ಟೀಕಾಕಾರರು ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತಕರ್ತರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ— ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನದೊಡನೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಆಮರಣವಾಗಿ ಸ್ವಧರ್ಮೋಕ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು— ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಮತದಂತೆ ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದರೆಂಬದು ಆ ಭಾಷ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿರುವ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಬಹಳ ಮಾತೇನು? 'ಭಾಷ್ಯ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಇದು. ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಟೀಕೆ ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಎಷ್ಟೋಸಲ, ಸಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವದೇನೋ ನಿಜವು; ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಟೀಕೆ' ಯಲ್ಲಿ, ಮೂಲಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸರಳವಾಗಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸುಗಮವಾಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅಷ್ಟ

ರಿಂದಲೇ ಸಂತುಷ್ಟರಾಗದೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗ್ರಂಥದ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯನ್ನು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿ, ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂಬದನ್ನೂ, ಆ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಗ್ರಂಥದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕೆಂಬದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಹೀಗೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯ-ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯ ಬೀಜವು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪೂರ್ವದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳತಕ್ಕ ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ವೈದಿಕಧರ್ಮವು ಕೇವಲ ತಾಂತ್ರಿಕಧರ್ಮವಲ್ಲ; ಈ ಧರ್ಮದ ಗೂಢತತ್ತ್ವಗಳು ಯಾವವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಋಷಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಿರುವ ಕಾರಣ ಅವು ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೂ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣವಾದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಾದರೂ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಈ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಿಗೇ 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು' ಮತ್ತು 'ಶಾರೀರಿಕ ಸೂತ್ರಗಳು' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ವೈದಿಕ-ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರವು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನವಂತೂ ಪ್ರಾಯಃ ವೈರಾಗ್ಯಪರವು ಎಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಪರವು; ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಗಾಗಿಯೇ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಸವಿಸ್ತರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರತಿಪಾದನವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗ-ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ವೈದಿಕ-ಧರ್ಮತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದೊಳಗಿನ ಈ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ದೂರಮಾಡಿತು. ಆಗ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೊಳಗಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಾದರೂ ಅವುಗಳಷ್ಟೇ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವೂ ಆಯಿತು; ಕೊನೆಗೆ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು, ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಈ ಮೂರು ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಕೂಡಿ 'ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಉಂಟಾಯಿತು. 'ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿ' ಎಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂಬೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿರುವ ಮೂರು ಗ್ರಂಥಗಳು ಅಥವಾ ಸ್ತಂಭಗಳು. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ, ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಒಮ್ಮೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಬಳಿಕ, ಈ ಮೂರು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಇಲ್ಲದ, ಅಥವಾ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಧರ್ಮಮತವು ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಗೌಣವೆಂದೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದೂ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಜನರು ತಿಳಿಯಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಕೊನೆಗೆ, ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇನಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ದ್ವೈತ, ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಸನ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲವೆ ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಯಾವ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಹ್ರಾಸದನಂತರ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾದವೋ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯ ಮೂರೂ ಭಾಗಗಳ (ಅರ್ಥಾತ್ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ) ಮೇಲೂ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದು, ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಈ ಮೂರು ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ನಿಜವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಈ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಇತರ

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಯಿತು. ಯಾಕಂದರೆ, ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲದೆ, ಮತ್ತೊ ಂದು ಮಾರ್ಗವು ಈ ಪ್ರಮಾಣಭೂತ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದು ಒಡಂಬಡುವದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗೌರವವು ಆ ಮಾನದಿಂದ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಹಾಗಾಗುವದು ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಇಷ್ಟವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುವ ಪರಿಪಾಠವು ಒಮ್ಮೆ ಬಿದ್ದಬಳಿಕ ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗಿನ ಪಂಡಿತರು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸತೊಡಗಿದರು; ಮತ್ತು ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಟೀಕೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಾದವು. ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ಟೀಕೆಗಳೂ ಬಹುತರವಾಗಿ ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದವು, ಅಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲವೆ ಪಂಡಿತರು ಬರೆದವುಗಳು; ಈ ಕಾರಣದ ಮೂಲಕ ಮೂಲ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವು ಸುಬೋಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದಾದರೂ, ಆ ಗೀತೆಯು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆಂದೇ ಜನರ ನಂಬಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಮೊದಲನೆಯದು, ಅಂದರೆ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು; ತತ್ವಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅದೇ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಮದಾದ್ಯಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕದ ೭೧೦ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ತಮ್ಮ ಮೂವತ್ತೆರಡನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಗುಹಾಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಶಕ. ೭೧೦ರಿಂದ ೭೪೨)* ಆಚಾರ್ಯರು ಅಲೌಕಿಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವರು ತಮ್ಮ ದಿವ್ಯಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕೂಕಡೆಗೆ ಬೆಳೆದ ಜೈನ ಬೌದ್ಧಮತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಅದ್ವೈತಮತವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿದರೆಂಬ ಮಾತೂ, ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಶ್ರೌತಸ್ಮಾರ್ತ-ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಸಂರಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಠಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ವೈದಿಕ ಸನ್ಯಾಸ-ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆಂಬ ಕಥೆಯೂ ಸರ್ವವಿಶ್ರುತವಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮ-ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಎರಡನೆಯದು ಆಚಾರ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಪಿಂಡ-ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವು ಎಂತು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ, ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಆ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಅಥವಾ ಉಪಾಯವಾಗುವಂತೆ, ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಅಂದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವೇನೆಂದರೆ—(೧) ನಾನು, ನೀನು, ಅಥವಾ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು— ಅಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಳಗಿನ ನಾನಾತ್ವವು— ಸತ್ಯವಾಗಿರದೆ, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆದ ಒಂದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ತುಂಬಿದ್ದು ಅದರ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಈ ನಾನಾತ್ವವು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ (೨) ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವೂ ಮೂಲತಃ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು (೩) ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮಗಳ ಈ ಐಕ್ಯದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವು ಅಂದರೆ ಅನುಭವಾತ್ಮಕ ಪರಿಚಿತಿಯು ಉಂಟಾಗದೆ ಯಾವನಿಗೂ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೇ 'ಅದ್ವೈತವಾದ'ವೆನ್ನುವರು. ಯಾಕಂದರೆ ಶುದ್ಧ, ಬುದ್ಧ, ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಸತ್ಯವೂ

* ಶ್ರೀಮದಾದ್ಯಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವನ್ನು ಇದಕ್ಕಿಂತ ನೂರು ವರ್ಷ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಆಧಾರ ನೋಡಿರಿ.

ಆದ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರುವ ನಾನಾತ್ವವು ಮಾನವದೃಷ್ಟಿಯ ಭ್ರಮೆ ಇಲ್ಲವೆ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಆಭಾಸವೆಂದೂ, ಮಾಯೆಯೆಂಬದು ಬೇರೊಂದು ಸತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿರದೆ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರವೇ ಕರ್ತವ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಶಾಂಕರಮತದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮಾಡುವ ಕಾರಣವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಪೂರ್ಣವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದೊಡನೆಯೇ ಆಚರಣ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ-- ಚಿತ್ತವು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೂ, ಮುಂದೆ ಸರ್ವದಾ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಕೂಡದೆ, ಕೊನೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತ್ಯಜಿಸಿ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷ ದೊರೆಯುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಕರ್ಮ-ಜ್ಞಾನಗಳು, ಕತ್ತಲೆ ಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಪೂರ್ಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ 'ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗ'ವೆಂದೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದಾದ ಕಾರಣ 'ಸನ್ಯಾಸನಿಷ್ಠೆ' ಅಥವಾ 'ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವೂ— ಅಂದರೆ ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗಿನ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಭಾಗಗಳೂ ಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೆಂದು ಆ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಕೂಡ ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ಶಾ. ಭಾ. ಉಪೋದ್ಘಾತ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂ. ಶಾ. ಭಾ. ೨.೧.೧೪ ನೋಡಿರಿ); ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು "ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते"— ಜ್ಞಾನರೂಪ ಅಗ್ನಿಯಿಂದಲೇ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತವೆ (ಗೀ. ೪.೩೭), "सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते"— ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳ ಪರ್ಯವಸಾನವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೪.೩೩)—ಇತ್ಯಾದಿ ಗೀತಾವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಮುರಿದ ಬಳಿಕ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕಧರ್ಮಗಳೊಳಗಿನ ಯಾವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಯೇ ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ, ಪೂರ್ವದ ಟೀಕಾಕಾರರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಗೌಣವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದೂ, ಶಾಂಕರಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೇ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಸನ್ಯಾಸಪರವಾದ ಕೆಲವೊಂದು ಟೀಕೆಯು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರರೂಪವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಪರಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೂಪ ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ತರುವಾಯ ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದ ಮಧುಸೂದನ ಮುಂತಾದ ಗೀತೆಯ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ,

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಅನುಕರಣವನ್ನೇ ಮಾಡಿರುವರು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಅದ್ವೈತಮತದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ"—ಅ—(ಪರಬ್ರಹ್ಮನು) ನೀನು (ಶ್ವೇತಕೇತು) ಇರುವಿ— ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ವಿವರಣೆಯೇ ಗೀತೆಯ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ, ಆ ಮಹಾವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿರುಗಿಸಿ, ಮೊದಲು 'ತ್ವಂ' ಅನಂತರ 'ತತ್' ಮತ್ತು 'ಅಸಿ' ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ಹೊಸಕ್ರಮಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಆರು ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸಮಸಮನಾಗಿ ಭಗವಂತನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹಂಚಿಕೊಟ್ಟಿರುವನೆಂದೂ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಚಮತ್ಕಾರಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊರಟಿತು! ಗೀತೆಯ ಪೈಶಾಚಭಾಷ್ಯವು ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿರದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಹನುಮಂತನು ಅಂದರೆ ಮಾರುತಿಯು ಬರೆದನೆಂದೂ ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಭಾಗವತಕ್ಕೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಹನುಮಂತನೆಂಬ ಪಂಡಿತನೇ ಈ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಶಬ್ದಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಇತ್ತಕಡೆಗೂ ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಆದ ಗೀತೆಯ ಭಾಷಾಂತರಗಳೂ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಪ್ರಾಯಃ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಪ್ರೊ. ಮ್ಯಾಕ್ಸಮ್ಯೂಲರ ಇವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಪ್ರಾಚ್ಯಧರ್ಮ ಪುಸ್ತಕಮಾಲೆಯಲ್ಲಿಯ ಕೈ. ಕಾಶಿನಾಥಪಂತ ತೆಲಂಗ ಇವರ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರವಾದರೂ ಆದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಅಥವಾ ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಟೀಕಾಕಾರರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆಂದು ಆ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಕೊನೆಗೆ ಬರೆದಿದೆ.

ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯಲ್ಲಿಯ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುವ ಪ್ರಘಾತವು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮೇಲೆ, ಮುಂದೆ ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಅನುಕರಣವೇ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಮಾಯಾವಾದ, ಅದ್ವೈತ, ಸನ್ಯಾಸ ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ತರುವಾಯ ಸುಮಾರು ೨೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು (ಜನ್ಮ ಶಕ ೯೩೮) ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯ ಮೇಲೆ (ಅರ್ಥಾತ್ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂಡ) ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮಾಯಾಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದವೂ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ನಿಜವಾಗಿರದೆ ಜೀವ, ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಈ ಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಜೀವ (ಚಿತ್) ಜಗತ್ತು (ಅಚಿತ್) ಇವೆರಡೂ ಒಬ್ಬ ಈಶ್ವರನ ಶರೀರವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಈಶ್ವರನ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಂದ, ಮುಂದೆ ಸ್ಥೂಲ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಅಂದರೆ ಜೀವಗಳೂ ಜಗತ್ತೂ ವ್ಯಕ್ತವಾದವೆಂದೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮತವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮತವೇ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ (ಗೀ. ರಾ. ಭಾ. ೨.೧೨;೧೩-೨). ಹಲವು ಮಾತಿನಿಂದೇನು? ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತವು ಸೇರಲಿಕ್ಕೆ ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಕಾರಣವಾದವೆಂದರೂ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ ಆ ಮೊದಲು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅದ್ವೈತಮತವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು

ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದವರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ವಸ್ತುತಃ ಅವರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರತಕ್ಕದ್ದಿತ್ತು. ಆದರೆ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಬಹ್ವಂಶದಿಂದ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಸ್ವರೂಪವೂ, ಆಚರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಪರಸ್ವರೂಪವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಈ ಮೂರೂ ಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಆಚರಣ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿ ಇವೇ ಗೀತೆಯ ಸಾರವಾಗಿದ್ದು ಕರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯು ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯ ನಿಷ್ಪಾದಕವಲ್ಲದೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲೆಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. (ಗೀ. ರಾ. ಭಾ. ೧೮.೧ ಮತ್ತು ೩.೧ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವನ್ನೂ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿದರೂ ಆಚರಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಕ್ತಿಯೇ ಮೇಲಾದ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಎಣಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಸ್ವಧರ್ಮೋಕ್ತಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಮರಣವಾಗಿ ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಪಕ್ಷವು ಗೌಣವಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ಆದಕಾರಣ ಗೀತೆಯ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸಪರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕಂದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾದರೂ ಒಂದೇ; ಅಥವಾ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ನಿಸ್ಸೀಮವಾದ ವಾಸುದೇವಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಓಲಾಡಿದರೂ ಒಂದೇ; ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಕರ್ಮಯೋಗದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಬಗೆಯವು ಅಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದವು ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಆಕ್ಷೇಪವು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ತರುವಾಯ ಹೊರಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. 'ಮಾಯಾಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದ'ವು ನಿಜವಾಗಿರದೆ, ಕೊನೆಗೆ ವಾಸುದೇವಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುತ್ತದೆ, ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಜೀವ ಇವು ಕೆಲವಂಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಕೆಲವಂಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದೂ, ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಅಂಶತಃ ಆಗಲಿ ಅವುಗಳ ಐಕ್ಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ತರುವಾಯ ಹೊರಟ ಮೂರನೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮತವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮತಕ್ಕೆ ದ್ವೈತಸಾಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಶ್ರೀಮದಾನಂದತೀರ್ಥರೆಂಬ ಅಭಿಧಾನವುಳ್ಳ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಶಕ ೧೧೨೦ರಲ್ಲಿ ಕಡೆಗೆ ಬದರಿಕಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ತೆರಳಿದರೆಂದೂ ಆಗ ಅವರ ವಯಸ್ಸು ೭೯ ವರ್ಷವಿತ್ತೆಂದೂ ಮಾಧ್ವಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜನರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಡಾಕ್ಟರ ಭಾಂಡಾರಕರರು ಮೊನ್ನೆಮೊನ್ನೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ "ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ ಮತ್ತು ಇತರ ಪಂಥಗಳು" ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲೀಷ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (ಪೃ. ೫೯) ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವು ಶಕ ೧೧೧೯ರಿಂದ ೧೧೯೮ ಎಂದು ಶಿಲಾಲೇಖ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಗೆ (ಅರ್ಥಾತ್ ಗೀತೆಗೆ ಕೂಡ) ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳು ದ್ವೈತಮತಪ್ರತಿಪಾದಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮದ ಮಹತ್ವವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವು ಸಾಧನಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಭಕ್ತಿಯೇ ಕೊನೆಯ ನಿಷ್ಠೆಯೆಂದೂ, ಭಕ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೇನು ಬಿಟ್ಟರೇನು; ಅದರಲ್ಲೇನೂ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನ

ಧ್ಯಾನ ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಫಲ-ತ್ಯಾಗವು ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವು ಶ್ರೇಷ್ಠವು– ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ “ ध्यानात् कर्मफलत्यागः ” ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಗೀತಾವಚನಗಳು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಅವನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅರ್ಥವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದೂ ಗೀತೆಯ ಮಾಧ್ವಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ಮಾ ಭಾ. ೧೨-೧೩). ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೆ ಶ್ರೀವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರದು (ಜನ್ಮ ಶಕ ೧೪೦೧). ರಾಮಾನುಜೀಯ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಂತೆ ಇದೂ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು. ಆದರೆ, ಜೀವ, ಜಗತ್ತು, ಈಶ್ವರ, ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಚಾರಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತಮತಗಳ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಮಾಯಾವಿರಹಿತವಾದ ಅಂದರೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಜೀವವೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮತವು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ಈ ಮತಕ್ಕೆ ‘ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ’ ಮತವೆನ್ನುವದುಂಟು. ಆದರೂ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರು, ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವ ತೆರದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರದೆ, ಬೆಂಕಿಯ ಕಿಡಿಯಂತೆ ಜೀವನು ಈಶ್ವರನ ಅಂಶನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಮಾಯಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯವಾಗಿರದೆ, ಮಾಯೆಯೆಂಬದು ಪರಮೇಶ್ವರನ *ಇಚ್ಛೆಗನುಸಾರವಾಗಿ, ಅವನಿಂದ ವಿಭಕ್ತವಾದದ್ದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆಂದೂ, ಮಾಯಾವಶನಾದ ಜೀವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಈಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಾಗಿದೆಂದೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮಿಕ್ಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಇದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಈ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೇ “ಪುಷ್ಟಿ” “ಪೋಷಣ”ಗಳೆಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ‘ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗ’ವೆಂದೂ ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯುಂಟು. ಸಾಂಖ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮೊದಲು ಹೇಳಿ, ಕೊನೆಗೆ ಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅಮೃತವನ್ನು ಪಾನಮಾಡಿಸಿ ಭಗವಂತನು ಅವನನ್ನು ಕೃತಕೃತ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಯೇ — ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮನೆಮಾರು ತೊರೆದ, ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಪುಷ್ಟಿಮಾರ್ಗೀಯ ಭಕ್ತಿಯೇ — ಸಕಲ ಗೀತೆಯ ಸಾರವೆಂದೂ ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಭಗವಂತನು “ सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ” (ಗೀ. ೧೮-೬೬). “ಸರ್ವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನನಗೊಬ್ಬನಿಗೇ ಶರಣು ಬಾ ” ಎಂಬದಾಗಿ ಕಡೆಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆಂದೂ “ತತ್ತ್ವದೀಪಿಕೆ ” ಮುಂತಾದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇವಲ್ಲದೆ, ನಿಂಬಾರ್ಕರದೂ ಒಂದು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ-ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯವುಂಟು. ಈ ಆಚಾರ್ಯರು, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂದರೆ ಶಕ ೧೦೮೪ರ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ, ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಡಾಕ್ಟರ ಭಾಂಡಾರಕರ ಇವರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವ, ಜಗತ್ತು, ಈಶ್ವರ ಇವು ಮೂರೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಜೀವ, ಜಗತ್ತು ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರದೆ, ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಸಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಮೂಲ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅಡಕವಾಗಿವೆಂದೂ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಿಂಬಾರ್ಕರ ಮತವು. ಈ ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ, ನಿಂಬಾರ್ಕರು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು; ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರಾದ ಕೇಶವ ಕಾಶ್ಮೀರಿಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ “ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ ” ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ, ಗೀತಾರ್ಥವು ಇದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಭೇದ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ

"ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ಸಂಪ್ರದಾಯ"ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನವು ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯು ನಿರಾಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ಕೆಲವಂಶದಿಂದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕುಂದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗಿನ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ದ್ವೈತ ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತರ ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ಈ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನೂ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನೂ ಬಿಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಮಾಯಾವಾದವನ್ನೂ ಅದ್ವೈತವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದೊಳಗಿನ ಸಾಧುಸಂತರು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು, ಇವರ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಮೊದಲಿನಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತ, ಮಾಯಾಮಿಥ್ಯಾತ್ವ, ಮತ್ತು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಾವಶ್ಯಕತೆಗಳೆಂಬ ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂರು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಭಕ್ತಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭಸಾಧನವಾಗಿದೆಂದೂ "तुज व्हावा आहे देव। तरि हा सुलभ उपाव" (ತುಕಾ. ಗಾ. ೩೦೦೨-೨)— "ನೀನು ದೇವರಾಗಲು ಹವಣಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಸುಲಭ ಉಪಾಯವು" ಎಂದೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ದೇಶದ ಸಾಧುಗಳಾದ ತುಕಾರಾಮರಂತೆ, ಈ ಮಾರ್ಗದ ಜನರು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ "क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम्" (ಗೀ. ೧೨-೫)— ಅವ್ಯಕ್ತಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತತೊಡಗಿಸುವದು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ಲೇಶಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಮೊದಲು ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಮುಂದೆ "भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः"— ನನ್ನ ಭಕ್ತರೇ ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯರು (ಗೀ. ೧೨-೨೦)— ಎಂಬದಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ, ಅದ್ವೈತ-ಪರ್ಯವಸಾಯಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿಷಯವಾಗಿದೆಂದು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜನರ ಮತವಿದೆ. ಶ್ರೀಧರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಗೀತೆಯ ತಮ್ಮ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೧೮-೭೮) ತೆಗೆದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗೀತೆಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ 'ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿ'ಯು. ಗೀತೆಯ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೂ, ಎರಡನೆಯ ಏಳರಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯೂ, ಮಿಕ್ಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿವೆಂದು ಈ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಟೀಕೆಯನ್ನು "ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ (ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ) ದಾರಿ ಕೇಳುತ್ತ" ರಚಿಸಿದೆವೆಂದು ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಹನೀಯರು ತಾವೇ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಅನೇಕ ಸರಸದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬಣ್ಣಿಸಿಹೇಳುವ, ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಹನೀಯರ ಸರಣಿಯು ಅಲೌಕಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ, ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವನ್ನು ಕೆಲವಂಶದಿಂದಲೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಇವರು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿರುವದರಿಂದ, 'ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿ' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥವಾಗಿಯೇ ಎಣಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಹನೀಯರು ತಾವು ಸ್ವತಃ ಯೋಗಿಗಳಾದುದರಿಂದ, ಗೀತೆಯ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವು ಬಂದಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಆ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ "तस्माद्योगी भवार्जुन"— ಅದುಕಾರಣ, ಎಲೈ ಅರ್ಜುನನೇ, ನೀನು ಯೋಗಿಯಾಗು— ಅಂದರೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣನಾಗು (ಗೀ. ೬-೪೬)- ಎಂದು ನುಡಿದು ಸಕಲ ಮೋಕ್ಷ-ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ

ಪಾತಂಜಲಯೋಗವೇ ‘ ಧರ್ಮರಾಜ್ಯ ’-ಪಂಥಗಳ ಅರಸು, ಅಂದರೆ ಹಿರಿದಾದ ಮಾರ್ಗವು ಆಗಿದೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿರುವದಾಗಿ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಹರ್ಷಿಯವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ-ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಸಾಧನಮಾತ್ರವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ, ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ, ಅದರೊಂದಿಗೆಯೇ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಡೆಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಆಚಾರವೂ ಅಂದರೆ—ಮಾಯಾವಾದಾತ್ಮಕ ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ-ಸನ್ಯಾಸಗಳೂ, ಮಾಯಾ-ಸತ್ಯತ್ವಪ್ರತಿಪಾದಕ-ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ವಾಸುದೇವ-ಭಕ್ತಿಗಳೂ, ದ್ವೈತ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು-ಭಕ್ತಿಗಳೂ, ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳೂ, ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳೂ, ಇಲ್ಲವೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳೂ, ಇಲ್ಲವೆ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಯೂ, ಕೇವಲ ಯೋಗವೂ, ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ— ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮಗಳೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿವೆಂದು, ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಟೀಕಾಕಾರರೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಗೊಳಿಸಿರುವರು.* ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಷ್ಟೇ ಹೀಗಿರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ವಾಮನಪಂಡಿತರ ಮತವೂ ಹೀಗೇ ಇದ್ದು, ‘ಯಥಾರ್ಥದೀಪಿಕಾ’ ಎಂಬ ಗೀತೆಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ತಮ್ಮ ಮರಾಠೀ ಟೀಕೆಯ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ, ಅವರು ಮೊದಲು—

> परी अजी भगवंतजी । या कलियुगा माजी ।
> जो तो गीतार्थ योजी । मतानुरूप ॥

“ ಎಲೈ ಭಗವಂತನೇ, ಈ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ” ಎಂಬದಾಗಿ ಬರೆದು,

> कोण्या मिसें तरी कोणी । गीतार्थ अन्यथा वाखाणी ।
> मज नावडे ती थोरांचीहि करणी । काय करूं जी भगवंता ॥

“ ಯಾರನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಅವರು ದೊಡ್ಡವರಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ಮಾಡುವದು ನನಗೆ ಸರಿಬಾರದು ” ಎಂದು ಭಗವಂತನ ಹತ್ತರ ದೂರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಮತಗಳ ಈ ಗಲಿಬಿಲಿಯನ್ನು ನೋಡಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥದೊಂದೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಉಸುರಲಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದಕಾರಣ, ಭಗವಂತನು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಮೋಕ್ಷ-ಸಾಧನಗಳನ್ನು—ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷತಃ ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ ಈ ಮೂರುಗಳನ್ನೂ—ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಸರಸವಾಗಿಯೂ, ರಣಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ, ಯುದ್ಧಾರಂಭಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯಗಳ ಪೇಚಾಟದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಗೀತೆಯ ಮೂಲಕ ಉಪದೇಶಿಸಿ, ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸಿದನೆಂದು ಊಹಿಸುವದೇ ಲೇಸಾಗಿದೆಂದು ಹಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯಗಳ ಈ ವರ್ಣನೆಗಳು, ಮೇಲಿನ ಜನರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಅಂದರೆ ಒಂದ

* ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚಾರ್ಯರ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗಿನ ಇತರ ಪ್ರಮುಖ ಟೀಕೆ— ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಹದಿನೈದು ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿ ಗುಜರಾಥೀ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ ಪ್ರೆಸ್ಸಿನ ಮಾಲಕರು ಮೊನ್ನೆಮೊನ್ನೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಟೀಕಾಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ.

ಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೇಳಿರದೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕೊನೆಗೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ, ಅದರ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವು ಅತ್ಯಂತ ಗೂಢವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಗುರುಮುಖವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಮಟ್ಟು ತಿಳಿಯಲಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಂದೂ, (ಗೀ.೪-೩೪) ಗೀತೆಗೆ ಹಲವು ಟೀಕೆಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ಗೀತೆಯ ಗೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಗುರುಮುಖವಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೂಡ ಹಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ, ಗೀತೆಗೆ ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಮಹಾಭಾರತಕರ್ತರು ತಾವೇ, ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತ-ಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ, ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಕವಿಗಳೂ ಯೋಗಿಗಳೂ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕನುರೂಪವಾಗಿ, ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಯಾವನೇ ಆಗಲಿ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು " ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಅನೇಕ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಹೊರಡುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಿರಬಹುದೇ ? ಅಹುದು, ಶಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಇಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ, ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಹಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಬೇರೆಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಕರ್ತರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು, ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಧಾರ್ಮಿಕರೂ ಅತ್ಯಂತ ಸತ್ವಶೀಲರೂ ಆಗಿದ್ದರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂಥ ಮಹಾತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಅಂದಬಳಿಕ ಅವರಿಗೂ ಅವರ ತರುವಾಯ ಆಗಿಹೋದ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಇಷ್ಟೊಂದು ಮತಭೇದವೇಕೆ? ಬೇಕಾದವರು ಬೇಕಾದಂತೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಗೀತೆ ಏನು ಇಂದ್ರಜಾಲವೋ ? ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ತಲೆಎತ್ತುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಗೀತೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಈ ಗೀತೆಯನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನ ತಲೆಯೊಳಗಿನ ಹುಚ್ಚನ್ನು ಬೆಳಿಸಬೇಕೆಂದಲ್ಲ, ಇಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೇಳಿರುವನಲ್ಲವೆ? ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದು (ಗೀ. ೫-೧೨) ಅರ್ಜುನನ ಮೇಲೆ ಆ ಉಪದೇಶದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಕೂಡ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ಆಗಿಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರಲು ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಅಕಾಂಡತಾಂಡವವೇಕೆ? " ಎಂಬದಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎತ್ತುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಠಿಣವಾಗಿ ಏನೋ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಲು, ಅದರ ಉತ್ತರವು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೇ ತೋರುವಷ್ಟು ಕಠಿಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವದೊಂದು ಸವಿಯಾದ ಸುರಸ ಪಕ್ವಾನ್ನವನ್ನು ನೋಡಿ, ಒಬ್ಬನು ಅದು ಗೋದಿಯದು, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅದು ತುಪ್ಪದ್ದು, ಮೂರನೆಯವನು ಅದು ಸಕ್ಕರೆಯದು, ಎಂದು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಉಸುರಿದರೆ, ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಸುಳ್ಳೆಂದು ನೀವು ಅನ್ನುವಿರಿ? ಮೂವರೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಜವನ್ನೇ ಹೇಳಿದರಲ್ಲವೆ? ಇಷ್ಟಾದರೂ ಆ ಪಕ್ವಾನ್ನವು ಯಾವದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರವು ದೊರೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಗೋದಿ, ತುಪ್ಪ, ಸಕ್ಕರೆ ಈ ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಲಡ್ಡು, ಜಿಲಬಿ, ಶಾವೀಘೇಣಿ ಮುಂತಾದ ವಿಧವಿಧ ಪಕ್ವಾನ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಗೋಧೂಮಪ್ರಧಾನ, ಘೃತಪ್ರಧಾನ, ಅಥವಾ ಶರ್ಕರಾಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪಕ್ವಾನ್ನವು ಯಾವದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಿರ್ಣಯವಾದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸಮುದ್ರಮಂಥನಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಅಮೃತ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ

ವಿಷ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಐರಾವತ, ಕೌಸ್ತುಭ, ಪಾರಿಜಾತ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳು ದೊರೆತ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮುದ್ರದ ವಾಸ್ತವ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಲಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೀತಾಸಾಗರದ ಮಂಥನ ಮಾಡುವ ಈ ಟೀಕಾಕಾರರ ಹಾಡಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ, ಕಂಸವಧೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ರಂಗಮಂಡಪದಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕ ಒಬ್ಬನೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನು, ಬೇರೆಬೇರೆ ನೋಟಕರಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ—ಅಂದರೆ ಮಲ್ಲರಿಗೆ ವಜ್ರನಂತೆಯೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮದನನಂತೆಯೂ, ತಾಯಿತಂದೆಗಳಿಗೆ ಮಗನಂತೆಯೂ- ಹೇಗೆ ತೋರಿದನೋ (ಭಾಗ. ೧೦ ಪೂ. ೪೩-೧೭) ಹಾಗೆಯೇ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರಿಗೆ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಿತೆನ್ನಲು ಅಭ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಯಾವದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಲಿ, ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯತ: ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತೀರ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಜನರಿಗೆ ಅಮಾನ್ಯವಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ, ವೈದಿಕಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಈಶ್ವರ, ಜೀವ, ಜಗತ್ತು, ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ವಿಶಿಷ್ಟಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಮಿಕ್ಕ ಮಾತುಗಳು ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆ; ಆ ಕಾರಣ, ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾಷ್ಯ ಅಥವಾ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ನೂರಕ್ಕೆ ೯೯ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಚನಗಳ ಅಥವಾ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಭೇದ ಉಂಟಾಗುವದು ಇನ್ನುಳಿದ ವಚನಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ. ಆ ವಚನಗಳ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವದು ಸಂಭವನೀಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗನುಕೂಲವಾದ ವಚನಗಳಷ್ಟೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕವುಗಳು ಗೌಣವಾಗಿವೆಂದೂ ಎಣಿಸಿ, ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದ ವಚನಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಪ್ರಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿರುಗಿಸಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಧಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಸುಲಭ ಮತ್ತು ಸರಳವಾದ ವಚನಗಳಿಂದಲೇ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಶ್ಲೇಷಾರ್ಥವನ್ನೂ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನೂ ಹಿಂಡಿ ತೆಗೆದು, ಆ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಈ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಉದಾ ಗೀತೆ. ೨-೧೨ ಮತ್ತು ೧೬. ೩-೧೯-೬೩ ಮತ್ತು ೧೮-೨ ಇವುಗಳ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಟೀಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ಆದರೆ, ಯಾವದೊಂದು ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಆಗ್ರಹವನ್ನಾಗಲಿ, ಮಿಕ್ಕ ಯಾವತರದ ಅಭಿಮಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಹಿಡಿಯದೆ, ಸಮಗ್ರ ಗ್ರಂಥದ ಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಕೇವಲ ಅದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಮಥಿತಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆಯುವದಕ್ಕೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಮಹದಂತರವಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಗ್ರಂಥತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸದೋಷವಾಗಿದೆಂದು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ, ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ ತೆಗೆಯುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಗ್ರಂಥ, ಪ್ರಕರಣ ಇಲ್ಲವೆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕುಶಲರಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾದ ಹಳೆಯ ಶ್ಲೋಕವೊಂದು ಕೆಳಗೆ ಬರೆದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ.

उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिंगं तात्पर्यनिर्णये ॥

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ— “ ಯಾವದೇ ಲೇಖದ, ಪ್ರಕರಣದ, ಇಲ್ಲವೆ ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆಯುವದಾದಲ್ಲಿ, ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಏಳು ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಧನೀಭೂತ (ಲಿಂಗ) ಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಆ ಏಳು ಮಾತುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ” ಅವುಗಳೊಳಗೆ ‘ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರೌ’ ಅಂದರೆ ಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಸಮಾಪ್ತಿ ಇವು ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು. ಯಾವದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ, ಯಾವನೇ ಆಗಲಿ, ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯಲು ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವು ಕೊನೆಗಾಣಿತೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದಕಾರಣ, ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಉಪಕ್ರಮವನ್ನೂ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನೂ ಮೊದಲು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತರಬೇಕು. ಸರಳರೇಖೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ “ ಆರಂಭದ ಬಿಂದುವಿನಿಂದ ಹೊರಟು, ಯಾವ ರೇಖೆಯು, ಎಡಬಲಕ್ಕಾಗಲಿ ಮೇಲೆ ಕೆಳಗಾಗಲಿ ಅಂದರೆ ಅಡ್ಡತಿಡ್ಡವಾಗಿ ಒಲೆಯದೆ ನೆಟ್ಟಗೆ ಕೊನೆಯ ಬಿಂದುವಿನವರೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಳರೇಖೆಯೆನ್ನಬೇಕು ” ಎಂದು ಭೂಮಿತಿ-ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಯಾವ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಸಮಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆ, ಇವೆರಡು ತುದಿಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ, ಅದೇ ಆ ಗ್ರಂಥದ ಸರಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗಗಳಿದ್ದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಡೊಂಕು ಅಥವಾ ಅಡ್ಡದಾರಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ಯಂತವನ್ನು ನೋಡಿ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಮೊದಲು ತಾತ್ಪರ್ಯದ ದಿಶೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ‘ ಅಭ್ಯಾಸ ’ ಅಂದರೆ ಪುನರುಕ್ತಿ ಯಾವದು, ಇಲ್ಲವೆ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಏನು ಹೇಳಿದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ, ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಮನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕೆಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಮಾತಿನ ಸಮರ್ಥನಕ್ಕಾಗಿ, ಅವನು ಅನೇಕ ಸಲ, ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಲ “ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು” ಅಥವಾ “ ಆದುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ” ಎಂದು ಪುನಃಪುನಃ ಒಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಂಥ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆಯುವ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮತ್ತು ಐದನೆಯ ಸಾಧನಗಳೆಂದರೆ ‘ ಅಪೂರ್ವತೆ ’ ಮತ್ತು ‘ ಫಲ ’ ಇವುಗಳು. ಅಪೂರ್ವತೆ ಅಂದರೆ ಹೊಸದು. ಯಾವ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನೇ ಆಗಲಿ, ತನಗೆ ಏನೂ ಹೊಸ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಬಹುಶಃ ಅವನು ಹೊಸ ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ; ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಮುದ್ರಣಾಲಯಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಂತೂ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ! ಆದಕಾರಣ, ಯಾವದೊಂದು ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ತೆಗೆಯುವ ಮುಂಚೆ, ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವುಳ್ಳದು, ಇಲ್ಲವೆ ಹೊಸದು ಏನಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ, ಆ ಲೇಖದ ಅಥವಾ ಗ್ರಂಥದ ಫಲವನ್ನು, ಅಂದರೆ ಆ ಲೇಖ ಅಥವಾ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತರಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ, ಆ ಫಲವು ದೊರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಅಥವಾ ಆ ಪರಿಣಾಮವು ಉಂಟಾಗಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಆ ಗ್ರಂಥವು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅದರಿಂದುಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಆಶಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆರನೆಯ ಮತ್ತು ಏಳನೆಯ ಸಾಧನಗಳೆಂದರೆ ‘ ಅರ್ಥವಾದ ’ ಮತ್ತು ‘ ಉಪಪತ್ತಿ ’ ಇವುಗಳು ‘ಅರ್ಥವಾದ’ವೆಂಬುದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದವು (ಜೈ. ಸೂ. ೧.೨.೧-೧೮). ತಮಗೆ ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದು ಅಥವಾ ಯಾವ ಅಂಶವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸತಕ್ಕದೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಉಪಪಾದನದ ಭರದಲ್ಲಿ, ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಮ್ಯ-ಭೇದಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ

ದಕ್ಕಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದೊಳಗಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡವಿ ಸ್ವಪಕ್ಷಮಂಡನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗಲಿ, ಅಲಂಕಾರಾರ್ಥವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಗಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವೆಂದು ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಮತ್ತಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷ ಕಾರಣಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಮತ್ತು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಏನೂ ವಿಶೇಷ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಗ್ರಂಥ ಕರ್ತನು ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು, ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತೀರ ಬಿಟ್ಟಿರದಿದ್ದರೂ, ಅವನ್ನು ಕೇವಲ ಗೌರವಕ್ಕಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಾರ್ಥವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಪೂರಕವೆಂದಾಗಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ನಂಬಲಿಕ್ಕಾಗದು* ಕಿಂಬಹುನಾ, ಇಂಥ ವಿಧಾನಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜವಾಗಿವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು, ಅವನು ಲಕ್ಷಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ, ಆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ, ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಅವು ಕೇವಲ ಪ್ರಶಂಸಾಪರವಾದವೂ ಅರ್ಥಹೀನವಾದವೂ ಆಗಂತುಕವಾದವೂ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ತುತ್ಯರ್ಥವಾದವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅವಕ್ಕೆ 'ಅರ್ಥವಾದ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟು, ಈ ಅರ್ಥವಾದಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಆ ಬಳಿಕ ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ, ಕೊನೆಗೆ, ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನಂತೂ ನೋಡಲೇಬೇಕು. ಯಾವದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮಾತನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿಯೂ ಸಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿಯೂ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಉಪಪತ್ತಿ' ಇಲ್ಲವೆ "ಉಪಪಾದನ"ವೆನ್ನುವರು. ಉಪಕ್ರಮ-ಉಪಸಂಹಾರ-ರೂಪವಾದ ಎರಡು ತುದಿಬಿಂದುಗಳು ಮೊದಲು ಗೊತ್ತಾದವೆಂದರೆ, ನಡುವಿನ ದಾರಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಾದ-ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಅಳೆದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಮತ್ತು ಆನುಷಂಗಿಕವಾದ ಮಾತುಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದು ಅರ್ಥವಾದದಿಂದ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಅರ್ಥವಾದವು ಯಾವದೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಯಿತೆಂದರೆ, ಗ್ರಂಥ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಅಡ್ಡದಾರಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಅಡ್ಡದಾರಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ರಹದಾರಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ರಾಜಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವನು ಹಿಡಿದನೆಂದರೆ, ಉಪಪತ್ತಿಯ ಪ್ರವಾಹವು ಆ ವಾಚಕನನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಪರೀಕ್ಷಕನನ್ನು ಸಮುದ್ರದ ತೆರೆಗಳಂತೆ, ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ನೂಕುತ್ತ ನೂಕುತ್ತ ನೆಟ್ಟಗೆ ಕೊನೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು ತಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಮೀಮಾಂಸಕರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಗ್ರಂಥತಾತ್ಪರ್ಯದ ಈ ನಿಯಮಗಳು ಸಕಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯ ಅಥವಾ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವೇಚಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ‡

---

* ಅರ್ಥವಾದದೊಳಗಿನ ವರ್ಣನೆಯು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಇದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ 'ಅನುವಾದ'ವೆಂದೂ, ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಗುಣವಾದ'ವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನಪ್ರಕಾರದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಭೂತಾರ್ಥ'ವೆಂದೂ ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಅರ್ಥವಾದ'ವೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದವಾಗಿದ್ದು ಅದರೊಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಒಳಭೇದಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

‡ ಗ್ರಂಥ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯದ ಈ ನಿಯಮಗಳು, ಬ್ರಿಟಿಶ ಕೋರ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಲಿ

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ನಿಯಮಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯ-ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೇನು? ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ನಿಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಂದ ಮೇಲೆ, ಅವರು ಹೊರಪಡಿಸಿದ ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯವು ಏಕದೇಶೀಯವಾಗಿದೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಹೀಗೂ ಹಲವರು ಕೇಳಬಹುದು. ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟೇ ಉತ್ತರವು. ಒಮ್ಮೆ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾಯಿತೆಂದರೆ, ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹೊರತು ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಿರಬೇಕೆಂದೂ ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರ ದೃಢವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದಾದ ಕಾರಣ, ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮೊದಲೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅರ್ಥವೇ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಗೆಯ ಮೂಲಕ, ಆ ಟೀಕಾಕಾರರು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಹಲವು ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗಿದೆಂಬದನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸುವದಿಲ್ಲ. 'ಮಿತಾಕ್ಷರಾ' 'ದಾಯಭಾಗ' ಮುಂತಾದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಥವಾ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ತತ್ವಕ್ಕನುಸರಿಸಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಮತ್ತು ಮಹಮ್ಮದೀ ಧರ್ಮಗಳ ಆದಿಗ್ರಂಥಗಳಾದ ಬಾಯಬಲ್ ಮತ್ತು ಕುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ನೂರಾರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆ' ಯೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಹೂದೀ ಜನರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತೀಭಕ್ತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚು ಮಾತೇಕೆ? ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಗ್ರಂಥ ಅಥವಾ ಲೇಖಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಟ್ಟು, ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಈ ನಿಯಮಿತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಕಟ್ಟುಮಾಡಿದಲ್ಲಿ, ಗ್ರಂಥಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಈ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಇತ್ತೀಚಿನ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಕಾಯದೆ ಪಂಡಿತರೂ ವಕೀಲರೂ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರೂ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಕಾಯದೆಗ್ರಂಥಗಳ ಅಥವಾ ತೀರ್ಪುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಳೆದಾಡಿ ತಮತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೂ ಇದೇ. ಶುದ್ಧ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥಿತಿ; ಅಂದಬಳಿಕ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ಇರುವ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯ ಮೂರನೆಯ ಗ್ರಂಥವಾದ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಗಳಾದವೆಂದು ಸೋಜಿಗಬಡುವದೇಕೆ? ಆದರೆ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಕೊಟ್ಟರೆ ನಮಗೆ ಏನು ಕಂಡುಬರುವದು? ಭಾರತ

ಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಉದಾ:— ಯಾವದೊಂದು ಠರಾವಿನ ಅರ್ಥವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಆ ಠರಾವಿನ ಫಲವಾಗಿರುವ ತೀರ್ಪು ಅಥವಾ ಹುಕುಂನಾಮೆಯನ್ನು ನೋಡಿ, ಠರಾವಿನ ಅರ್ಥ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಾವದೊಂದು ಠರಾವಿನ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅನವಶ್ಯವಾದ ವಿಧಾನಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ, ಅವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಟ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷನಲ್ಲಿ 'ಅಬಿಟರ ಡಿಕ್ಟಾ' (*obiter dic*) 'ಬಾಹ್ಯವಿಧಾನಗಳು' ಎಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ; ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲು, ಇದೂ ಅರ್ಥವಾದವೇ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೇ ಸರಿ.

ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮೊದಲು ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಭಯ ಪಕ್ಷದ ಮಾರ್ಬಲಗಳು ಕಾಳಗಕ್ಕೆ ಸನ್ನದ್ಧವಾಗಿ, ಇನ್ನು ಒಬ್ಬರಮೇಲೊಬ್ಬರು ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೆಸೆಯುವವರಿದ್ದರು; ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ 'ವಿಮನಸ್ಕ'ನೂ ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವಿಕರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನೂ ಆದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಆಗಿಂದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮಾತುಹೇಳಿ, ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಭಗವಂತನು ಗೀತೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಪಾಪಿದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ಬೆಂಬಲರಾಗಿ, ತನ್ನೊಡನೆ ಕಾಳಗಕ್ಕೆ ಯಾರು ಬಂದಿರುವರೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ವೃದ್ಧ ಪಿತಾಮಹನಾದ ಭೀಷ್ಮ, ಗುರುಗಳಾದ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯ, ಗುರುಪುತ್ರನಾದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ, ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಗಳಾದರೂ ಬಾಂಧವರಾದ ಕೌರವರು, ಮಿಕ್ಕ ಗೆಳೆಯರು, ಆಪ್ತರು, ಇಷ್ಟರು, ಮಿತ್ರರು, ಮಾವಂದಿರು, ಹಿರಿಚಿಗಪ್ಪಗಳು, ಬೀಗ-ಬಿಜ್ಜರು, ರಾಜರು, ರಾಜಪುತ್ರರು— ಇವರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅರ್ಜುನನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದರು. ಕೇವಲ ಹಸ್ತಿನಾಪುರದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗಿ ಕುಲಕ್ಷಯಾದಿ ಮಹಾಪಾಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗ ತಲೆದೋರಿ, ಅದರಿಂದ ಅವನ ಚಿತ್ತವು ಪಲ್ಲಟವಾಯಿತು. ಇತ್ತ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವು "ಯುದ್ಧಮಾಡು" ಎಂದು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಿತ್ತು; ಇತ್ತ, ಪಿತೃಭಕ್ತಿ, ಗುರುಭಕ್ತಿ, ಬಂಧುಪ್ರೇಮ, ಸುಹೃತ್ಪ್ರೀತಿ, ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಅವನನ್ನು ಜಗ್ಗಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದವು! 'ಯುದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕೆ? ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಸ್ವಕೀಯರೊಳಗಿನ ಯುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಪಿತಾಮಹ, ಗುರು, ಆಪ್ತ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಕೊಂದ ಘೋರ ಪಾತಕವು ಕೊರಳಿಗೆ ಬೀಳುವದು; ಬಿಡಬೇಕೆ? ತನ್ನ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆ!' ಹೀಗೆ ಒಂದುಕಡೆ ಬಾವಿ—ಒಂದು ಕಡೆ ಕೆರೆ ಕಾಣಹತ್ತಿ, ಎರಡು ಟಗರುಗಳ ಕಾದಾಟದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಬಡಪ್ರಾಣಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯಂತೆ ಅರ್ಜುನನ ಸ್ಥಿತಿಯಾಯಿತು! ಅರ್ಜುನನು ಕಡುಗಲಿಯೇನೋ ಅಹುದು; ಆದರೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಆ ನೈತಿಕ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಕೂಡಲೆ ಅವನ ಮೋರೆಯು ಮಸಣಿಸಿತು, ಮೈಮೇಲೆ ರೋಮಾಂಚಗಳೆದ್ದವು, ಕೈಯೊಳಗಿನ ಬಿಲ್ಲು ಕಳಚಿ ಕೆಳಗೆ ಬಿತ್ತು; ಮತ್ತು 'ನಾನಂತೂ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವವನಲ್ಲ'ವೆಂದು ಅಳುತ್ತ ಅವನು ದೊಪ್ಪನೆ ರಥದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ಒರಗಿದನು. ಕೊನೆಗೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಮಮತ್ವದ— ಅಂದರೆ ಸಮೀಪವಾಗಿದ್ದ ಬಂಧುಸ್ನೇಹದ— ಮಬ್ಬಿನಿಂದ, ದೂರವಾಗಿದ್ದ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವು ಮುಸುಕು ಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟು, ಅವನು ಮೋಹದಿಂದ "ಪಿತೃವಧೆ, ಗುರುವಧೆ, ಬಂಧುವಧೆ, ಸುಹೃದ್ವಧೆ, ಅಷ್ಟೇಕೆ? ಅಖಿಲ ಕುಲಕ್ಷಯ—ಇಂಥ ಘೋರ ಪಾತಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ರಾಜ್ಯಗಳಿಸುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಈ ಹಾಳು ಗೇಣುಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ತುಂಬುವದಕ್ಕೆ ತಿರಿದುಂಡು ಜೀವಿಸುವದೇ ಲೇಸಲ್ಲವೇ? ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾನು ನಿಃಶಸ್ತ್ರನಾದುದನ್ನು ನೋಡಿ ಶತ್ರುಗಳು ನನ್ನ ಕೊರಳು ಕೊಯ್ದರೂ ಕೊಯ್ಯಲೊಲ್ಲರು; ನಾನು ಮಾತ್ರ, ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವಕೀಯರನ್ನು ಕೊಂದು, ಅವರ ರಕ್ತಾಂಶಗಳಿಂದ ದೂಷಿತವಾಗಿಯೂ ಅಭಿಶಾಪದಿಂದ ಗ್ರಸ್ತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಭೋಗವನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸಲು ಎಂದಿಗೂ ಹವಣಿಸಲಾರೆನು; ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವಾದರೇನಾಯಿತು? ಪಿತೃವಧೆ, ಬಂಧುವಧೆ, ಗುರುವಧೆ, ಇಂಥ ಭಯಂಕರ ಪಾತಕಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾಡಹೇಳಿದರೆ, ಸುಡಲಿ ಆ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವು, ಬೆಂಕೆಹತ್ತಲಿ ಅಂಥ ಕ್ಷಾತ್ರನೀತಿಗೆ!! ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಈ ಮಾತು ತಿಳಿಯದೆ, ಅವರು ನೀಚರಾದರೆಂದು ನಾನೂ ಅವರಂತೆಯೇ ಕುಣಿಯಬೇಕೆ? ನನ್ನ ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಕಲ್ಯಾಣವು ಯಾತರಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂಬುದನ್ನು ನಾನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇಂಥ ಘೋರ ಪಾತಕಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸರಿಬಾರದಿದ್ದರೆ, ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವು ಎಷ್ಟೇ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ನನಗೇನು?"— ಎಂದು ಅವನು ಒರಲಹತ್ತಿದನು. ಈ

ಬಗೆಯಾಗಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಅವನನ್ನು ತಿನ್ನಹತ್ತಿ ಅವನು 'ಧರ್ಮಸಮ್ಮೂಢ'ನಾಗಿ, ಅಂದರೆ ಯಾವ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ತೋಚದವನಾಗಿ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಶರಣು ಹೋದಬಳಿಕ, ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವನನ್ನು ಹಾದಿಗೆ ತಂದು, ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಭೀಷ್ಮಾದಿಕರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ, ಯುದ್ಧದಿಂದ ಪರಾಙ್ಮುಖನಾಗಲುದ್ಯುಕ್ತನಾದ ಅವನಿಗೆ ಅದೇ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮಾಡ ಹಚ್ಚಿದನು. ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆಯುವದಾದರೆ, ಅದು ಈ ಉಪಕ್ರಮ ಉಪಸಂಹಾರ ಮತ್ತು ಫಲಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಕೂಡದು. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಲ್ಲವೆ ಪಾತಂಜಲ-ಯೋಗದಿಂದ ಈ ಮೋಕ್ಷಸಿದ್ಧಿಯು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಮುಂತಾದ ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಕೇವಲ ಕರ್ಮ-ತ್ಯಾಗರೂಪ-ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ, ಅರ್ಜುನನು ಸನ್ಯಾಸದೀಕ್ಷೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಬಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವದಕ್ಕೆ ವನಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕೌಪೀನ ಧಾರಣಮಾಡಿ ಬೇವಿನತೊಪ್ಪಲ ತಿನ್ನುತ್ತ ಆಮರಣವಾಗಿ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹಿಮಾಲಯಕ್ಕಾಗಲಿ, ಹೋಗಬೇಕೆಂದಿರಲಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಧನುರ್ಬಾಣದ ಬದಲು ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ತಾಳ, ಮೃದಂಗ, ವೀಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳ ನಾದದ ಅಬ್ಬರದಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಗವನ್ನಾಮಘೋಷ ಮಾಡುತ್ತ, ಆ ಪ್ರೇಮಾನಂದದ ಭರದಲ್ಲಿ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದ ಧರ್ಮಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ, ಭಾರತವರ್ಷೀಯ ಸಕಲ ಕ್ಷಾತ್ರ ಸಮಾಜದ ಎದುರಿಗೆ ಬೃಹನ್ನಲೆಯಂತೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ನೃತ್ಯಮಾಡಹಚ್ಚುವದೂ ಕೃಷ್ಣನ ಉದ್ದೇಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾತವಾಸ ಮುಗಿದಬಳಿಕ, ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದತುಂಬ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಥೈಥೈಯೆಂದು ಕುಣಿಸಹಚ್ಚುವ ಈ ತಾಂಡವನೃತ್ಯವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದಾಗಿತ್ತು. ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ, ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಮುಂದೆ 'तस्मात्' ಅಂದರೆ 'ಆದಕಾರಣ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು— ಅನುಮಾನದರ್ಶಕವಾದ ಮಹತ್ವದ ಪದವನ್ನು— ಸೇರಿಸಿ "तस्माद्युध्यस्व भारत"— ಎಲೈ ಅರ್ಜುನನೇ, ಆದಕಾರಣ ಸಮರಕನುವಾಗು, (ಗೀ. ೨-೧೮); "तस्मादुत्तिष्ठ कौंतेय युद्धायकृतनिश्चयः" ಆದುದರಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡಲು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿ, ಚಟ್ಟನೆ ಏಳು, (ಗೀ. ೨-೩೭); "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्मसमाचर"— ಆದುದರಿಂದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ನಿನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ನೀನು ಮಾಡು (ಗೀ. ೩-೧೯); "कुरु कर्मैव तस्मात् त्वं"— ಆದಕಾರಣ ನೀನು ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡು, (ಗೀ, ೪.೧೫); "मामनुस्मर युध्य च"— ಆದುದರಿಂದ ನನ್ನ ಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡು, ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಮಾಡು, (ಗೀ. ೮-೭); ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡುವವನೂ ಮಾಡಿಸುವವನೂ ನಾನಾಗಿದ್ದು, ನೀನು ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರನಾಗಿರುವಿ; ಆದುದರಿಂದ ಕಾಳಗ ಮಾಡಿ ಹಗೆಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲು, (ಗೀ. ೧೧-೩೩); "ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ ಮಾಡುವದೇ ನಿನಗೆ ಉಚಿತವು" (ಗೀ. ೧೬-೨೪);—ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಾರ್ಥಕವಾದ ಕರ್ಮ-ಪರವಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅವನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು, ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಪುನಃ "ಈ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನೀನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು" (ಗೀ. ೧೮-೬) ಎಂದು ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ, "ಎಲೈ ಅರ್ಜುನನೇ ನಿನ್ನ ಅಜ್ಞಾನಮೋಹವು ಈಗಲಾದರೂ ನಷ್ಟವಾಯಿತೋ ಇಲ್ಲವೋ" ಎಂದು (ಗೀ. ೧೮-೭೨) ಅವನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿ ಅವನ ಕಡೆಯಿಂದ:—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।
स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥

“ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಮೋಹವೂ ಸಂಶಯಗಳೂ ನಷ್ಟವಾದವು; ಇನ್ನು ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ” ಎಂದು, ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಅರ್ಜುನನು ಬರೇ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದರಂತೆ ಮುಂದೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಯುದ್ಧಮಾಡಿ, ಪ್ರಸಂಗತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮ-ಕರ್ಣ-ಜಯದ್ರಥಾದಿಗಳನ್ನು ವಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಜನರು “ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಉಪದೇಶವು ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಜ್ಞಾನ, ಯೋಗ, ಇಲ್ಲವೇ ಭಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವೇ ಆಗಿದ್ದು, ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವೂ ಅದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದು, ನಡುನಡುವೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ತುಸು ಹೊಗಳಿ, ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕಾಳಗಕ್ಕೆ ಎಬ್ಬಿಸಿ, ಅವನಿಂದ ಯುದ್ಧ ಮುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಅರ್ಥಾತ್ ಯುದ್ಧಮುಗಿಸುವ ಮಾತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಅದು ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿದೆಂದು ಅಥವಾ ಅರ್ಥವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು” ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಹರಕುಮುರುಕ ಕೋಟಿಕ್ರಮದಿಂದ ಗೀತೆಯ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ, ಮತ್ತು ಫಲಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಚನ್ನಾಗಿ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಎಂಥ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿದರೂ ಆಮರಣವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸತಕ್ಕದ್ದಿತ್ತು; ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನಂಥ ಜೊಳ್ಳು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅರ್ಜುನನಂಥ ಬುದ್ಧಿವಂತನೂ ಚಿಕಿತ್ಸಕನೂ ಆದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಬೀಳುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. “ಭಯಂಕರವಾದ ಕುಲಕ್ಷಯವಾಗುವದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದೆಂಬ ಮಾತು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೋ, ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಅಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬಹುದೋ; ಮತ್ತು ಬಿಡಕೂಡದು, ಮಾಡೇ ತೀರಬೇಕೆಂದು ಅಂದರೆ ಪಾಪವು ತಗಲದಂತೆ ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು” ಎಂಬದೇ ಅರ್ಜುನನ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಂದರೆ ಮುಖ್ಯ ಶಂಕೆಯ ಉತ್ತರವಾದ “ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡು” ಅಥವಾ “ಯುದ್ಧಮಾಡು” ಎಂಬ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ‘ಅರ್ಥವಾದ’ವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು, ಎಂದಿಗೂ ಹಾರಿಸಿ ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ, ಯಜಮಾನನ ಸ್ವಂತ ಮನೆಯಲ್ಲಿ, ಅವನನ್ನೇ ಅತಿಥಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಿದೆ. ವೇದಾಂತ, ಭಕ್ತಿ, ಅಥವಾ ಪಾತಂಜಲಯೋಗಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ-ಧರ್ಮಗಳ ಇರುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲ್ಕಿ “ಇದನ್ನು ಮಾಡಲೋ” “ಅದನ್ನು ಮಾಡಲೋ” ಎಂದು ಕರ್ತವ್ಯಮೂಢನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ, ಕರ್ತವ್ಯದ ನಿಷ್ಪಾಪವಾದ ದಾರಿಯಾವದೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತೆಯೂ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮಕ್ಕನುಸರಿಸಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವಂತೆಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ವಿಷಯಗಳ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದೇ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ:— ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದ್ದು, ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳು ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂದರೆ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಇರುವದರಿಂದ ಗೀತಾ-ಧರ್ಮದ ರಹಸ್ಯವಾದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಪರವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ರಹಸ್ಯವು ಯಾವದು, ಮತ್ತು ಅದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹೇಗೆ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಂಬದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಯಾವ ಟೀಕಾಕಾರರೂ ವಿಶದವಾಗಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಟೀಕಾಕಾರರೂ ಉಪಕ್ರಮ ಅಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ, ಮತ್ತು ಕೊನೆಗಿರುವ ಉಪಸಂಹಾರ, ಫಲ ಇವು

ಗಳನ್ನು ದುರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲವೆ ಭಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತಿ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಅರೆಯುವದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನ-ಭಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಡುವದು ಮಹತ್ಪಾಪವೆಂದೇ ಇವರ ತಿಳುವಳಿಕೆ!! ನಾವು ತೆಗೆದ ಶಂಕೆಯು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಹೊಳೆದಿದ್ದು, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸ್ವಂತ ಚರಿತ್ರವನ್ನು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.* ಶ್ರೀಕಾಶೀ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊನ್ನೆಮೊನ್ನೆ ಸಮಾಧಿಸ್ಥರಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅದ್ವೈತ-ಪರಮಹಂಸ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾನಂದ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬರೆದ ‹ಗೀತಾರ್ಥ ಪರಾಮರ್ಶ›ವೆಂಬ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಚಿಕ್ಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಿಬಂಧದಲ್ಲಿ "तस्मात् गीता नाम ब्रह्मविद्यामूलं नीतिशास्त्रम्"—ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು, ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ತವ್ಯ-ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು—ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.§ ಜರ್ಮನ್ ಪಂಡಿತ ಪ್ರೋ. ಡಾಯಸನ್ನನು "ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ವಜ್ಞಾನ"ವೆಂಬ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಉದ್ಗಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದು ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಗೀತಾ-ಪರೀಕ್ಷಕರು ಇದೇ ಮತವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ, ಸಮಗ್ರ ಗೀತಾಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಕರ್ಮಪರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಯಾವತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಹೊಂದಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನವು ಬಲು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಕೂಡ ಡಾಯಸನ್ನನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.† ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಮೊದಲು, ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ-ಧರ್ಮಗಳ ಕತ್ತರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕದರಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಮೇಲೊದಗಿದ ಆ ಸಂಕಟದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೆಚ್ಚು ವಿಶದವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯದ ಮರ್ಮವು ವಾಚಕರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ, ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಸಂಕಟಗಳು ಹೇಗಿರುತ್ತವೆ; ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ "ಇದು ಮಾಡಲೋ" "ಅದು ಮಾಡಲೋ" ಎಂಬ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ದಿಕ್ಕುತೋರದವನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ—ವಿಶೇಷತಃ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ—ದೊರೆಯುವ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೊದಲು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ.

---

* ಈ ಟೀಕಾಕಾರರ ಹೆಸರನ್ನೂ ಅವರ ಟೀಕೆಯೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಅವತರಣಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ, ಒಬ್ಬ ಸದ್ಗೃಹಸ್ಥರು ಪತ್ರದ್ವಾರದಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳುಹಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಆ ಪತ್ರವು ನಮ್ಮ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಹೋಗಿದ್ದು ಈಗ ಅದು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವಲ್ಲದು. ಆ ಗೃಹಸ್ಥರ ಹೆಸರೂ ನಮ್ಮ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಹಾರಿಹೋಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಈ ಲೇಖವು ಆ ಗೃಹಸ್ಥರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ, ಅವರು ಹಿಂದೆ ತಿಳುಹಿಸಿದಂತೆ ಪುನಃ ನಮಗೆ ತಿಳುಹಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಯದೆ.

§ ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀ ಗೀತಾರಹಸ್ಯ, ಗೀತಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶ, ಗೀತಾರ್ಥಪರಾಮರ್ಶ ಮತ್ತು ಗೀತಾಸಾರೋದ್ಧಾರ ಈ ಪ್ರಕಾರ ನಾಲ್ಕು ಚಿಕ್ಕ ನಿಬಂಧಗಳನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾನಂದ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬರೆದಿದ್ದು, ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ರಾಜಕೋಟದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ವಾಕ್ಯವು ಅವರ ಗೀತಾ ಪರಾಮರ್ಶದೊಳಗಿನದು.

† Prof. Deussen's Philosophy of the Upanishads P. 362 (English Translation 1906).

ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ.

किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्रमोहिताः । *

(ಗೀ. ೪-೧೬)

ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ಸಂದುಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದದರಿಂದ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯಮೂಢನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೊದಗಿದ, ಆ ಪ್ರಸಂಗವು ಅಪೂರ್ವವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೊರೆದು, ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುವವರ ಮಾತೇ ಆಗಲಿ, ಅಥವಾ ಹೇಡಿತನದ ಮೂಲಕ, ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಸಹಿಸುವ ಹೊಟ್ಟೆ-ಹೊರಕರೂ ದುರ್ಬಲರೂ ಆದವರ ಮಾತೇ ಆಗಲಿ, ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಧರ್ಮದಿಂದಲೂ ನೀತಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಲಪೇಕ್ಷಿಸುವ, ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಹಾ ಪುರುಷರಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯಜಿಜ್ಞಾಸವೂ ಮೋಹವೂ ಉಂಟಾದಂತೆಯೇ, ಮುಂದೆ, ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ಆಪ್ತರ ಶ್ರಾದ್ಧ ಮಾಡುವಾಗ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೂ ಮೋಹವುಂಟಾಗಲು, ಅದನ್ನು ಶಾಂತಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಶಾಂತಿಪರ್ವ'ವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಮಾತೇನು? ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಸಂಶಯದ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಇಲ್ಲವೆ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕವಿಗಳು ರಸಭರಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ನಾಟಕಗಳನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಶೇಕ್ಸಪಿಯರನೆಂಬ ಹೆಸರಾದ ಆಂಗ್ಲ ನಾಟಕಕಾರನು ಬರೆದ 'ಹ್ಯಾಮಲೆಟ್' ಎಂಬ ನಾಟಕವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಡೆನ್ಮಾರ್ಕ ದೇಶದ ರಾಜಪುತ್ರನಾದ 'ಹ್ಯಾಮಲೆಟ್' ಎಂಬವನ ಚಿಗಪ್ಪನು, ರಾಜ್ಯವಾಳುವ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ— ಅಂದರೆ ಹ್ಯಾಮಲೆಟನ ತಂದೆಯ— ಕೊಲೆಮಾಡಿ, ಹ್ಯಾಮಲೆಟನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮದುವೆಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಪಟ್ಟವನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಆಗ ಇಂಥ ಪಾಪಿಷ್ಠನಾದ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನನ್ನು ಕೊಂದು, ತಂದೆಯ ಋಣದಿಂದ ಪುತ್ರಧರ್ಮದಂತೆ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಅವನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಚಿಗಪ್ಪನೆಂದೂ, ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಕೊಂಡುದರಿಂದ ಒಂದುಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತಂದೆಯೆಂದೂ, ಆಳುವ ಅರಸನೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಅವನನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಬೇಕೋ ಎಂಬ ಮೋಹದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ, ಕೋಮಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಆ ತರುಣ ಹ್ಯಾಮಲೆಟನ ಪಾಡು ಏನಾಯಿತೆಂಬದನ್ನೂ, ಅವನಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಂಥ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದರಿಂದ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದು, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಬದುಕಲೋ, ಸಾಯಲೋ' ಎಂಬ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊಯ್ದಾಟದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಬಡಪ್ರಾಣಿಯು ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಎರವಾಗಬೇಕಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನೂ ಶೇಕ್ಸಪಿಯರನು ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಹು ರುಚಿಕಟ್ಟಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಿರುವನು. 'ಕರಾಯಲೇನಸ್' ಎಂಬ ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಶೇಕ್ಸಪಿಯರನು ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವನು. ಕರಾಯಲೇನಸನೆಂಬೊಬ್ಬ

* ಕರ್ಮವಾವುದು, ಅಕರ್ಮವಾವುದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಕೂಡ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಮೋಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಕರ್ಮ'ವೆಂದರೆ 'ಕರ್ಮದ ಅಭಾವ'ವೆಂದೂ 'ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮ'ವೆಂದೂ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರೆದ ನಮ್ಮ ಟೀಕೆ ನೋಡಿರಿ.

ಶೂರನಾದ ರೋಮದ ಸರದಾರನನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯ ನಾಗರಿಕರು ಗಡಿಪಾರು ಮಾಡಿಸಲು, ಅವನು ಅವರ ಹಗೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು 'ನಿಮ್ಮನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಅಗಲಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ'ವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅಭಿವಚನವನ್ನಿತ್ತನು. ತರುವಾಯ, ಕೆಲಕಾಲ ಸಂದಬಳಿಕ ಈ ಹಗೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ, ಅವನು ರೋಮದ ಜನರ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗಿ, ಒಂದೊಂದಾಗಿ ದೇಶಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತ, ನೆಟ್ಟನೆ ರೋಮಪಟ್ಟಣದ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಿಗೇ ಬಂದು ಪಾಳ್ಯಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕುಳಿತನು. ಆಗ ರೋಮ ಪಟ್ಟಣದ ಹೆಂಗಸರು ಕರಾಯಲೇನಸನ ತಾಯಿಯನ್ನೂ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವನೆಡೆಗೆ ಬಂದು, ಮಾತೃಭೂಮಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿ, ಶತ್ರುಗಳಿಗೆ ಅವನು ಕೊಟ್ಟ ಮಾತನ್ನು ಅವನಿಂದಲೇ ಮುರಿಸಿದರು. ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ತವ್ಯ-ಮೋಹದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ, ಇದೇ ಬಗೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ, ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವದೇಕೆ? ನಮ್ಮ ಮಹಾಭಾರತಗ್ರಂಥವು ಇಂಥ ಕಥೆಗಳದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಣಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದರೂ ಶೋಭಿಸುವದು. ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ (ಆ. ೨) ಭಾರತವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ವ್ಯಾಸರೇ "सूक्ष्मार्थन्याययुक्तं" "अनेकसमयान्वितं" ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಅದರಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿ "यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत्क्वचित्"— ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವವಲ್ಲದೆ ಇದರಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇದರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ? ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ, ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಜನರು ಹೇಗೆ ಆಚರಿಸಿದರೆಂಬದನ್ನು ಕಥೆಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೂ ಕೂಡ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಚಿಕ್ಕ ಭಾರತವು ಮಹಾಭಾರತವಾಯಿತೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಭಾರತ ಯುದ್ಧದ ಅಥವಾ 'ಜಯ' ನಾಮಕ ಇತಿಹಾಸದ ವರ್ಣನೆಗೇ ಹದಿನೆಂಟು ಪರ್ವಗಳು ಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ "ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಮಾತು ನಮಗೇಕೆ? ನಮಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಉದ್ದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಇಳಿಯಲು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮನ್ವಾದಿ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರಲಿಲ್ಲವೆ? ಪರರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಬೇಡಿರಿ, ನೀತಿಯಿಂದ ನಡೆಯಿರಿ, ಸತ್ಯ ನುಡಿಯಿರಿ, ಗುರು-ಹಿರಿಯರನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿರಿ, ಕಳವು ಹಾದರ ಮಾಡಬೇಡಿರಿ— ಮುಂತಾದ ಸರ್ವ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಲದೆ? ಈ ನಿಮ್ಮ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಏಕೆ ಸೇರುವದು?"— ಎಂದು ಹಲವರು ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ "ಅಹುದು; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಈ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಂತೆ ನಡೆದರೆ ನೀವು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದು; ಅಂಥ ಕಾಲವು ಬರುವವರೆಗೆ ಸಜ್ಜನರು ತಮ್ಮ ಸದಾಚರಣೆಯಿಂದ, ಮೋಸುಗಾರರೊಡ್ಡಿದ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ, ದೊಪ್ಪನೆ ಹೋಗಿ ಬೀಳಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಆ ಬಲೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಯ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಯ್ಯವೆಂಬ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಅವರವರೊಡನೆ ಅವರವರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವರ್ತಿಸಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ" ಎಂದು ತಿರುಗಿ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಕೇಳಲಾರೆವೆ? ಇದಲ್ಲದೆ, ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳು ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಒಂದುವೇಳೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ, ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಈ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಇಲ್ಲವೆ ಎರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಏಕಸಮಯಾವಚ್ಛೇದದಿಂದ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಒದಗುತ್ತವೆ. ಆಗ "ಇದನ್ನು ಮಾಡಲೋ ಅದನ್ನು ಮಾಡಲೋ" ಎಂದು ದಿಗಿಲುಬಿದ್ದು ಮನುಷ್ಯನು ಹುಚ್ಚನಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಜುನನ

ಘೋಲೊದಗಿದ ಪ್ರಸಂಗವು ಈ ಬಗೆಯದಾಗಿತ್ತು. ಅರ್ಜುನನ ಹೊರತು, ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ದೊಡ್ಡ ಜನರಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ತೊಡರುಗಳು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಮನುವು ಸರ್ವ ವರ್ಣದವರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ "अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिंद्रियनिग्रहः" ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಅಸ್ತೇಯ, ಮನೋವಾಕ್ಕಾಯ-ಶುದ್ಧತೆ, ಇಂದ್ರಿಯ-ನಿಗ್ರಹ, (ಮನು ೧೦-೬೩)-- ಈ ಐದು ಸನಾತನ ನೀತಿ-ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನೇ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. "अहिंसापरमोधर्मः" (ಮಭಾ. ಆ. ೧೧-೧೩) ಎಂಬ ತತ್ವವು ನಮ್ಮ ವೈದಿಕಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇತರ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಎಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮ-ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ "ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬೇಡ" ಎಂಬ ಆಜ್ಞೆಗೆ ಮನುವಿನಂತೆಯೇ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹಿಂಸೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನಾಗಲಿ ಶರೀರವನ್ನಾಗಲಿ ಯಾವಬಗೆಯಿಂದಬಾದರೂ ನೋಯಿಸುವದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅಹಿಂಸೆಯೆಂದರೆ ಯಾವ ಸಚೇತನ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ದುಃಖ ಕೊಡದಿರುವದು. ಪಿತೃವಧೆ, ಮಾತೃವಧೆ, ಮನುಷ್ಯವಧೆ, ಇವು ಹಿಂಸೆಯ ಘೋರ-ರೂಪಗಳು. ಈ ಅಹಿಂಸಾಧರ್ಮವು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಸರ್ವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಣ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗಲಿ, ಪತ್ನಿ ಅಥವಾ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ಬಲಾತ್ಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಮನೆಗೆ ಬೆಂಕಿಹಚ್ಚುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಹಣವನ್ನೂ ಹೊಲ-ಮನೆಗಳನ್ನೂ ಅಪಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾವನೊಬ್ಬ ದುಷ್ಟನು ಸಶಸ್ತ್ರನಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಸಾಗಿಬಂದನೆಂದೂ, ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಸಲಹುವ ಪುಣ್ಯಾತ್ಮರು ಯಾರೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಿರಿ. ಆಗ "अहिंसापरमो धर्मः" ಎಂದು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಇಂಥ 'ಆತತಾಯಿ'ಯಾದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೀವು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಸಾಮೋಪಚಾರಗಳಿಂದ ಅವನು ಹಾದಿಗೆ ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಆ ನೀಚ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ದಂಡಿಸಬೇಕೋ? ಮನುವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—

गुरुं वा बालवृद्धौ वा ब्राह्मणं वा बहुश्रुतम् ।
आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ॥

"ಇಂಥ ಆತತಾಯಿಯಾದವನನ್ನು ಅಂದರೆ ದುಷ್ಟಮನುಷ್ಯನನ್ನು, ಅವನ ಗುರು, ವಯಾತೀತ, ಬಾಲಕ ಅಥವಾ ವಿದ್ವಾಂಸ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ಉಪೇಕ್ಷಿಸದೆ-- ಹಿಂದುಮುಂದು ನೋಡದೆ-- ಕೊಂದು ಬಿಡಬೇಕು." ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇಂಥಲ್ಲಿ ಹತ್ಯೆಯ ಪಾಪವು ಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ; ಆತತಾಯಿಯು ತನ್ನ ಅಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸಾಯುತ್ತಾನೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಮನು. ೮.೩೫೦). ಮನುವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅರ್ವಾಚೀನ ಫೌಜದಾರಿ ಕಾಯದೆಗಳು ಕೂಡ ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಈ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೆಲವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಅಹಿಂಸೆಗಿಂತ ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಬೆಲೆಯು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರೂಣಹತ್ಯೆ ಅಂದರೆ ಗರ್ಭದೊಳಗಿನ ಎಳೆಗೂಸಿನ ಹತ್ಯೆಯು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಗರ್ಹ್ಯವಾದುದಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಕೂಸು ಅಡ್ಡಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಯೇ ತೆಗೆಯಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಪಶುವಧೆಯು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶಸ್ತವಾಗಿದೆಂದು ವೇದವೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.(ಮನು. ೫-೩೧). ಆದರೆ ಪಿಷ್ಟಪಶುವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನೂ ಒಂದುವೇಳೆ ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು. (ಮಭಾ. ಶಾ. ೩೩೭; ಅನು. ೧೧೫-೫೬). ಆದರೆ, ಹವೆ, ನೀರು, ಹಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ

ಲ್ಲೆಲ್ಲ ತುಂಬಿರುವ ನೂರಾರು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಜೀವಜಂತುಗಳ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವದು ಎಂತು? ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಾ. ೧೫-೨೬) ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳಿದ್ದು—

सूक्ष्मयोनीनि भूतानि तर्कगम्यानि कानिचित् ।
पक्ष्मणोऽपि निपातेन येषां स्यात् स्कंधपर्ययः ॥

“ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ, ತರ್ಕದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಜಂತುಗಳು ಈ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಎಷ್ಟು ತುಂಬಿರುತ್ತವೆಂದರೆ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣುರೆಪ್ಪೆಗಳನ್ನು ಬಡಿದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಜೀವಿಗಳ ಕೈಕಾಲುಗಳು ಮುರಿದು ಬೀಳುತ್ತವೆ! ಅಂದಬಳಿಕ ‘ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬೇಡಿರಿ’ ‘ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬೇಡಿರಿ’ ಎಂದು ಬರಿಯ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥವಿದೆ? ಈ ಬಗೆಯ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ (ಅನು. ೧೧೬) ಬೇಟೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ವನಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಥೆಯಿದೆ. ಅದಾವುದೆಂದರೆ— ಪತಿವ್ರತಾಸ್ತ್ರೀಯಳೊಬ್ಬಳನ್ನು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಮಾಡಲು ಹವಣಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕೊನೆಗಾಣದಂತಾಗಲು, ಅವನು ಆ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಶರಣುಹೋದನು; ಆಗ, ಧರ್ಮದ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಧನೆಡೆಗೆ ಕಳುಹಿದಳು. ಆ ವ್ಯಾಧನು ಕಟುಕರವನು; ಆದರೂ ಅವನು ಪರಮ-ಪಿತೃಮಾತೃ-ಭಕ್ತನು. ಅವನ ಆ ವ್ಯವಸಾಯ ನೋಡಿ ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೋಜಿಗವೂ ಖೇದವೂ ಉಂಟಾದವು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಧನು, ಅಹಿಂಸೆಯ ನಿಜವಾದ ಇಂಗಿತಗಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿ, ಚನ್ನಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಕಲಿಸಿದ್ದಾನೆ! ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ತಿನ್ನುವದಿಲ್ಲವೆ? “जीवो जीवस्य जीवनम्” (ಭಾ. ೧-೧೩-೪೬), ಜೀವಕ್ಕೆ ಜೀವವೇ ಆಹಾರ; ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಆಪತ್ಕಾಲದಲ್ಲಂತೂ “प्राणस्यान्नमिदं सर्वम्” ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ (ಮನು. ೫-೨೮; ಮಭಾ. ಶಾ. ೧೫-೨೧) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. (ವೇಸೂ. ೩-೪-೨೮; ಛಾ. ೫-೨-೧; ಬೃ. ೬.೧-೧೪) ಹಿಂಸೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಹಿಂಜರಿದರೆ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮದ ಗತಿ ಏನು? ಮತ್ತು ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವೇ ಅಳಿದುಹೋದರೆ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ರಕ್ಷಕರಾರು? ಬೇಕಾದವರು ಬೇಕಾದವರನ್ನು ಮುರಿದು ತಿಂದುಬಿಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆ? ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ನೀತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಸರ್ವದಾ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹವಾಗದೆ ಈ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ನಿಯಮವಾದ ಅಹಿಂಸೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ತವ್ಯದ ತಾರತಮ್ಯವಿಚಾರವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.

ಕ್ಷಮೆ, ಶಾಂತಿ, ದಯೆ ಈ ಗುಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸಾಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಶಾಂತಿಯು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೆ ನಡೆದೀತು? ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಹ್ಲಾದನು ತನ್ನ ಮೊಮ್ಮಗನಾದ ಬಲಿಗೆ ಸರ್ವದಾ ಶಾಂತರಾಗಿರುವ ಜನರ ಹೆಂಡಿರು-ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೂಡ ಅನ್ಯರು ಅವರ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಅಪಹರಿಸದೆ ಬಿಡರೆಂದು ಮೊದಲು ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಆ ಬಳಿಕ—

न श्रेयः सततं तेजो न नित्यं श्रेयसी क्षमा ।
... ...
तस्मान्नित्यं क्षमा तात पंडितैरपवादिता ॥

“ಸತತವಾದ ಕ್ಷಮೆಯಾಗಲಿ, ಸತತವಾದ ಕೋಪವಾಗಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದಲ್ಲ; ಮಗನೇ, ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕ್ಷಮೆಗೆ ಅಪವಾದ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣವಾದರೂ ಇದೇ; (ವನ. ೨೮-೬-೮). ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅನಂತರ, ಕ್ಷಮೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಪ್ರಹ್ಲಾದನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವನು. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ತತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಗ

ವರಿಯದೆ, ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ದುರ್ವರ್ತನವಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವು.

ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸಕಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಅಬಾಲವೃದ್ಧರಿಗೂ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಿಗೂ ಸರ್ವತೋಪರಿಮಾನ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವೂ ಆದ ಎರಡನೆಯ ತತ್ವವು ಯಾವುದೆಂದರೆ 'ಸತ್ಯವು'. ಸತ್ಯದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಬೇಕು? ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಮೊದಲೇ 'ಋತಂ' 'ಸತ್ಯಂ' ಇವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಆಕಾಶ, ಪೃಥ್ವಿ, ವಾಯು ಮುಂತಾದ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಈ ಸತ್ಯದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ— ಎಂದು ವೇದವು ಸತ್ಯದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತದೆ. " सत्येनोत्तभिता भूमिः " (ಋ. ೧೦.೮೫.೧), " ऋतं च सत्यं चाभिद्धात्तपसोऽध्यजायत " (ಋ. ೧೦.೧೯೦.೧), ಇತ್ಯಾದಿ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. 'ಸತ್ಯ' ಶಬ್ದದ ಧಾತ್ವರ್ಥವೇ 'ಇರುವದು' ಅಂದರೆ " ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗದಿರುವದು " ಅಥವಾ 'ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವಾಗಿರುವದು' ಎಂದು ಇರುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದಲೇ " सत्यापरता नाहीं धर्म । सत्य तोंचि परब्रह्म । " " ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲ; ಸತ್ಯವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು " ಎಂದು ಮರಾಠೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. " नास्ति सत्यात्परो धर्मः " (ಶಾ. ೧೬೨.೨೪), ಎಂಬ ವಚನವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದು—

अश्वमेधसहस्रं च सत्यं च तुलया धृतम् ।
अश्वमेधसहस्राद्धि सत्यमेव विशिष्यते ॥

" ಸಾವಿರ ಅಶ್ವಮೇಧಗಳನ್ನೂ ಸತ್ಯವನ್ನೂ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿ ತೂಕ ಮಾಡಲು, ಆಗ ಸತ್ಯದ ತೂಕವೇ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು " (ಆ. ೭೪.೧೦೨). ಎಂಬದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸತ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಮನುವು (೪.೨೫೬) ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—

वाच्यर्था नियताः सर्वे वाङ्मूला वाग्विनिःसृताः ।
तां तु यः स्तेनयेद्वाचं स सर्वस्तेयकृन्नरः ॥

" ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರರ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ವಾಣಿಯಿಂದ ನಡೆದಿದೆ; ಒಬ್ಬರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳುಹಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಶಬ್ದದಂಥ ಬೇರೆ ಸಾಧನವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಉಗಮವಾಗಿರುವ ವಾಣಿಯ ಈ ಮೂಲ ಝರಿಯನ್ನೇ ಯಾರು ಕಲಕುವರೋ, ಅರ್ಥಾತ್ ಯಾರು ವಾಣಿಯೊಡನೆ ವಂಚನೆ ಮಾಡುವರೋ ಅವರು ಮೂಲ ಧನವನ್ನೇ ಕದಿಯುವರು. ಆದುದರಿಂದ 'सत्यपूतां वदेद्वाचं' (ಮನು. ೬.೪೬)— ಸತ್ಯದಿಂದ ಶುಚಿಯಾದ ನುಡಿಯನ್ನೇ ಸದಾ ನುಡಿಯಬೇಕು— ಎಂದು ಮನುವು ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ' सत्यं वद । धर्मं चर ' (ತೈ. ೧.೧೧.೧). ಎಂದು ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಸತ್ಯಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ದೊರೆತಿದ್ದು, ಸರಳಮಂಚದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದ ಭೀಷ್ಮನು, ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಸಕಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದಬಳಿಕ ಪ್ರಾಣೋತ್ಕ್ರಮಣ ಕಾಲಕ್ಕೆ 'सत्येषु यतितव्यं वः सत्यं हि परमं बलं' ಎಂಬದಾಗಿ ಸತ್ಯವೇ ಅಖಿಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಾರಭೂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂದು ಸರ್ವರಿಗೂ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಮಭಾ. ಅನು. ೧೬೭.೫೦). ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿರುವದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಸರ್ವತೋಪರಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಅಪವಾದಗಳಿರಬಹು

ವೆಂದು ಯಾರ ಕನಸಿನಲ್ಲಾದರೂ ಬರುವದೇ? ಆದರೆ, ದುಷ್ಟ ಜನರಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಹು ಪ್ರಯಾಸವುಳ್ಳುದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವರು ಸುಲಿಗೆಕಾರರ ಕೈಯೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗಿ, ನಿಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದಿನಿಂದಲೇ ಓಡಿಹೋಗಿ ನಿಬಿಡವಾದ ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿತುಕೊಂಡು ಕುಳಿತ ರೆಂದೂ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹಿರಿದುಕೊಂಡು, ಆ ಸುಲಿಗೆಗಾರರು ಅವರನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಬಂದು, ಆ ಜನರು ಎತ್ತಕಡೆಗೆ ಹೋದರೆಂದು ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕೇಳಿದರೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರಿ. ಆಗ ನೀವು ಏನೆಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಿರಿ? ಸತ್ಯ ನುಡಿಯುವಿರೋ, ಇಲ್ಲವೆ, ನಿರಪರಾಧಿಗಳಾದ ಆ ಬಡಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸುವಿರೋ? ನಿರಪರಾಧಿಗಳ ಹಿಂಸೆ ತಪ್ಪಿಸುವದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಧರ್ಮವೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಮನುವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— "नापृष्टः कस्यचिद्ब्रूयान्न चान्यायेन पृच्छतः" (ಮನು. ೨.೧೧೦; ಮಭಾ. ಶಾ. ೨೮೭.೩೪)— ಮಾತಾಡಿಸಿದ ಹೊರತು ಯಾರೊಡ ನೆಯೂ ಮಾತಾಡಬಾರದು; ಯಾರಾದರೂ ಅನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ವನ್ನೇ ಕೊಡಬಾರದು; ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಹುಚ್ಚನಂತೆ 'ಹೂಂ' 'ಹೂಂ' ಎಂದು ಹಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು— "जानन्नपि हि मेधावी जडवल्लोक आचरेत्." ಒಳ್ಳೇದು, ಹಾಗೇ ಆಗಲಿ; ಆದರೆ 'ಹೂಂ' 'ಹೂಂ' ಎಂದು ಹಾರಿಸಿಬಿಡುವುದೂ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಸುಳ್ಳುಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ? 'न व्याजेन चरेद्धर्मं'— ಧರ್ಮವನ್ನು ವಂಚಿಸಿ, ಸುಮ್ಮನೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬಾರದು, ಧರ್ಮವು ಎಂದೂ ಮೋಸಹೋಗುವದಿಲ್ಲ; ನೀವೇ ಮೋಸ ಹೋಗುವಿರಿ— ಎಂದು ಮಹಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಮಭಾ. ಆ. ೨೧೫.೩೪). ಆದರೆ 'ಹೂಂ' 'ಹೂಂ' ಎಂದು ಹಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮುಂದೇನು? ಕಳ್ಳನು ಕೈಯಲ್ಲಿಯ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಹಿರಿದು, ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು 'ದ್ರವ್ಯವು ಎಲ್ಲಿದೆ' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ, ಉತ್ತರ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಣ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ, ಆಗ ಏನು ಹೇಳುವಿರಿ? ಸಕಲ ಧರ್ಮಗಳ ರಹಸ್ಯವನ್ನರಿತವನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪರಮಾತ್ಮನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಳ್ಳಕಾಕರ ಕಥೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು, ಕರ್ಣಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೂ (ಕ. ೬೯.೬೧), ಮುಂದೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ಸತ್ಯಾನೃತಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಶಾ. ೧೦೯.೧೫.೧೬) ಭೀಷ್ಮನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೂ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ—

अकूजनेन चेन्मोक्षो नावकूजेत्कथंचन ।
अवश्यं कूजितव्ये वा शंकेरन्वाप्यकूजनात् ।
श्रेयस्तत्रानृतं वक्तुं सत्यादिति विचारितम् ॥

"ಮಾತಾಡದೆ ಸಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಮಾತಾಡಬಾರದು, ಮಾತಾಡುವ ಅವಶ್ಯವೇ ಇದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಮಾತಾಡದಿದ್ದ ಮೂಲಕ ಸಂಶಯ ಹುಟ್ಟುವಂತಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಸತ್ಯ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಂತ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು" ಎಂದು ವಿಚಾರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸತ್ಯವು ಕೇವಲ ಶಬ್ದೋಚ್ಚಾರಣೆಯ ಧರ್ಮವಲ್ಲ; ಸರ್ವರಿಗೂ ಕಲ್ಯಾಣಕರವಾಗಿರುವ ಆಚರಣೆಯು, ಕೇವಲ ಶಬ್ದೋಚ್ಚಾರಣೆಯು ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಗರ್ಹ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಮಾತು ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಹಿಂಸೆಯೂ ಅಲ್ಲ—

सत्यस्य वचनं श्रेयः सत्यादपि हितं वदेत् ।
यद्भूतहितमत्यंतं एतत्सत्यं मतं मम ॥

"ಸತ್ಯವನ್ನಾಡುವದು ಪ್ರಶಸ್ತವು; ಆದರೆ ಸತ್ಯವಾಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸರ್ವಭೂತಮಾತ್ರರಿಗೆ ಹಿತವಾ ಗುವದನ್ನೇ ಮಾತಾಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸರ್ವಭೂತಮಾತ್ರರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹಿತವಾದದ್ದೇ ನಿಜವಾದ

ಸತ್ಯವು" ಎಂದು ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ (ಶಾ. ೩೨೯.೧೩;೨೮೭.೧೯), ಸನತ್ಕುಮಾರನ ಹೇಳಿಕೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ನಾರದರು ಶುಕನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವರು. 'यद्भूतहितं' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ನೋಡಿ, ಈಗಿನ ಕಾಲದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಉಪಯುಕ್ತತಾ-ವಾದಿಗಳ (*Utilitarians*) ನೆನಪು ಆಗಿ, ಯಾರಿಗಾದರೂ ಈ ವಚನವು ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರೀತೆಂದು ಬಗೆದು, ಈ ವಚನವು ಮಹಾಭಾರತದ ವನಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವ್ಯಾಧ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಎರಡುಮೂರಾವರ್ತಿ ಬಂದಿದೆ, ಎಂದೂ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಒಂದು ಕಡೆ "अहिंसा सत्यवचनं सर्वभूतहितं परम्" (ವನ. ೨೦೬.೭೩) ಎಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ- "यद्भूतहितमत्यंतं तत्सत्यमिति धारणा" (ವನ. ೨೦೮.೪) ಎಂಬದಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠಭೇದವಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಡುತ್ತೇವೆ. ಸತ್ಯಪ್ರತಿಜ್ಞನಾದ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನು ದ್ರೋಣನಿಗೆ "नरो वा कुंजरो वा" ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟು ಅವನನ್ನು ವ್ಯಾಮೋಹದಲ್ಲಿ ಕೆಡಹಿದ ಕಾರಣವೂ ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ತರದ ಮಿಕ್ಕ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ದೇಹಾಂತ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವು ಅಥವಾ ಮರಣಶಿಕ್ಷೆಯು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಶಿಕ್ಷಾರ್ಹನು ಅಥವಾ ವಧ್ಯನೇ ಅಹುದು. ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಅನ್ಯಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಸುಳ್ಳುಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುವವನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವನ ಏಳು ಅಥವಾ ಏಳಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ತಲೆಯ ಪೂರ್ವಜರೂ ನರಕದಲ್ಲಿ ಬೀಳುತ್ತಾರೆಂದು ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಮನು. ೮.೮೯-೯೯ ಮಭಾ. ಆ. ೭.೩). ಆದರೆ ಇದೇ ಈಗ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಣಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ಸುಲಿಗೆಗಾರರ ಕಥೆಯಂತೆ, ಸತ್ಯ ನುಡಿಯುವದರಿಂದ ನಿರಪರಾಧಿಗಳ ಪ್ರಾಣ ಹೋಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿದಾಗ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ಗ್ರೀನನೆಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥಕಾರನು "ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪೋದ್ಘಾತ"ವೆಂಬ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮೂಕವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಧಾರಣಮಾಡುತ್ತವೆಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಮನು ಮತ್ತು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಇವುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯದ ಅಪವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದು ನಿಜವು; ಆದರೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಕೂಡ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಗೌಣವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು—

तत्पावनाय निर्वाप्यश्चरुः सारस्वतो द्विजैः ॥

ಎಂದು, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಹೇಳಿರುವರು (ಯಾಜ್ಞ. ೨. ೮೩; ಮನು. ೮. ೧೦೪.೧೦೬).

ಅಹಿಂಸೆಯ ಅಪವಾದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಶವಾದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡದ ಕೆಲವು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಜನರು ಸತ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರನ್ನು ದೂಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಕಾರಣ, ಪ್ರಮಾಣಭೂತರಾದ ಕ್ರಿಸ್ತಿ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರೂ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥಕಾರರೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವೆವು. "ನಾನು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಪ್ರಭುವಿನ ಸತ್ಯದ ಮಹಿಮೆಯು ಹೆಚ್ಚುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ (ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ), ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಾನು ಪಾಪಿಯು ಹೇಗೆ? (ರೋಮ.೩.೭) ಎಂದು ಕ್ರಿಸ್ತನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಪಾಲ ಎಂಬವನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಹೊರಟ ಉದ್ಗಾರವು ಬಾಯಬಲ್ಲಿನ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆ (*New Testament*) ಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರು, ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ, ಈ ತತ್ವಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸಕಾರನಾದ ಮಿಲಮನ್‌ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲದ್ದೊಂದು ಹುಸಿಹೇಳಿ ಮೋಸಗೊಳಿಸಿ ಕುಲಗೆಡಿಸುವ

ದನ್ನು ಈಗಿನ ಕಾಲದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನ್ಯಾಯ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಾಯಶಃ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.
ಆದರೂ ಸತ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಪವಾದಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ—
ನಮ್ಮ ಪಾಠಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಸೆಜ್ವಿಕನೆಂಬ ಪಂಡಿತನು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ
ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಸೆಜ್ವಿಕನು ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಸಂಶಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ "ಬಹು ಜನರ ಬಹು
ಸುಖ" ವೆಂಬ ತತ್ವದ ಆಧಾರದಿಂದ ನೀತಿ-ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ; ಈ ಒರೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿ
ಅವನು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವದೇನೆಂದರೆ— ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗನಿಗೂ ಹುಚ್ಚ
ನಿಗೂ ರೋಗಿಗೂ (ಸತ್ಯ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅವರ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅಪಾಯವಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ), ಸುಳ್ಳುಹೇಳು
ವದು ಅನುಚಿತವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ತಮ್ಮ ಹಗೆಗಳಿಗೂ, ಕಳ್ಳರಿಗೂ, (ಮಾತಾಡದೆ ಕೆಲಸವು ಸಾಗದಂತಿ
ದ್ದರೆ) ತಮಗೆ ಅನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುವವರಿಗೂ ಸುಳ್ಳು ಉತ್ತರ ಕೊಡುವದು ಅನ್ಯಾಯವಲ್ಲ.
ತಮ್ಮ ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ವಕೀಲರೂ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಬಹುದು.* ಮಿಲ್ಲನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ
ಇವೇ ಅಪವಾದಗಳು ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.‡ ಈ ಅಪವಾದಗಳಲ್ಲದೆ ಸೆಜ್ವಿಕನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ
ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ— "ಸರ್ವರೂ ಸತ್ಯದಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದರೂ, ತಮ್ಮ ರಾಜ
ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಇಡಲೇಬೇಕಾಗುವ ರಾಜಕೀಯ ಪುರುಷರು ಇತರರಿಗೂ, ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು
ಗಿರಾಕಿಗಳಿಗೂ ಸದಾ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ.¶ ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ
ಇದೇ ಬಗೆಯ ಅನುಕೂಲತೆಗಳು ಪಾದ್ರಿಭಟ್ಟರಿಗೂ ಸಿಪಾಯರಿಗೂ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ
ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಧಿಭೌತಿಕ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಲೆಸ್ಲೆ ಸ್ಟೀಫನ್ನ
ನೆಂಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆಂಗ್ಲ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಕೊನೆಗೆ
ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ— "ಯಾವದೇ ಕಾರ್ಯದ ಪರಿಣಾಮವೇನಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ
ತಂದುಕೊಂಡೇ ಅದರ ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು; ಒಟ್ಟಿನ
ಮೇಲೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನನ್ನ ಮನವರಿಕೆಯಾದರೆ ಸತ್ಯ
ನುಡಿಯುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ನಾನು ಎಂದೂ ಮಾಡಲಾರೆನು. ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವದೇ ಆಗಿನ ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ
ವೆಂದು ಕೂಡ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನನಗೆ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಗೆಯಾಗಬಹುದು."† ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ
ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಗ್ರೀನ ಸಾಹೇಬರು § ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು
ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ, ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂದೇಹವು ನಿವಾರಣೆಯಾಗ
ಲಾರದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರು ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪಡಿಸಿರುವದೇನೆಂದರೆ—
"ಯಾವದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಕೇವಲ ನಿಯಮವೆಂದೇ ಸರ್ವದಾ ಆಚರಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ

---

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book III. Chap. XI § 6. p. 355 (7th Ed.) Also, see pp. 315, 317 (same Ed.).

‡ Mill's *Utilitarianism*. Chap II pp. 33-34 (15th Ed. Longmans 1907).

¶ Sidgwick's *Methods of Ethics*. Book IV. Chap III § 7. p. 454 (7th Ed.); and Book II. Chap v. § 3 p. 169.

† Leslie Stephen's *Science of Ethics* Chap. IX § 29. p. 369 (2nd Ed), "and the certainty might be of such a kind as to make me think it a duty to lie."

§ Green's *Prolegomena to Ethics*. § 315, p, 376 (5th Cheaper edition),

ಮಹತ್ವವುಂಟೆಂದು ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡದೆ, 'ಸಾಮಾನ್ಯತಃ' ಅದನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯ ವಿರುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಇಂಥ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ, ಕೇವಲ ನೀತಿಯ ಮೇಲೆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಲೋಭಮೂಲಕವುಳ್ಳ ನಮ್ಮ ಕ್ಷುದ್ರ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಕಲಿಯುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ." ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಗ್ರಂಥ ಬರೆದ ಬೇನ, ವ್ಹೆವೆಲ ಮೊದಲಾದ ಅನ್ಯ ಆಂಗ್ಲ-ಪಂಡಿತರ ಮತವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದು. ‡

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಆಂಗ್ಲ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಮತಕ್ಕೂ, ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ನಿಯಮಗಳಿಗೂ ಸರಿಹಚ್ಚಿ ನೋಡಲು, ಸತ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿಮಾನಿಗಳು ಯಾರೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು.—

न नर्मयुक्तं वचनं हिनस्ति न स्त्रीषु राजन विवाहकाले ।
प्राणात्यये सर्वधनापहारे पंचानृतान्याहुरपातकानि ॥

" ಹಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ, ಹೆಂಗಸರೊಡನೆ, ಮದುವೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಕಟ ಒದಗಿದಾಗ, ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ-- ಹೀಗೆ ಐದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳಾಡುವದು ಪಾತಕವಲ್ಲ " (ಮಭಾ. ಆ. ೮೨.೧೬; ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಶಾ. ೧೦೯ ಮತ್ತು ಮನು ೮.೧೧೦ ನೋಡಿರಿ)-- ಎಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಹೆಂಗಸರೊಡನೆ ಸರ್ವದಾ ಸುಳ್ಳಾಡಬೇಕೆಂದಿರದೆ, ಸೆಜ್ವಿಕ ಸಾಹೇಬರು "ಚಿಕ್ಕ ಬಾಲಕರು, ಹುಚ್ಚರು ಮತ್ತು ರೋಗಿಗಳು"— ಇವರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಪವಾದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೋ ಅದೇ ಅರ್ಥವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ-ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೂಲೆಗೊತ್ತುವ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥಕಾರರು, ಸಾಲದುದಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ, ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು ಸಹ ತಮ್ಮ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಸುಳ್ಳುಹೇಳಬಹುದೆಂದು ನಿರ್ಭೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವರು! ಇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಎಂದಿಗೂ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಸತ್ಯದ ಶಬ್ದೋಚ್ಚಾರಣೆಗೂ ಅಂದರೆ ಬರೇ ವಾಚಿಕ-ಸತ್ಯಕ್ಕೂ, ಸರ್ವಭೂತಹಿತಕ್ಕೂ ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವುಂಟಾದಾಗ, ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆಂದು, ಅಸತ್ಯ ನುಡಿದು ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೂ ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳು, ನಿತ್ಯವಾದವು ಅಂದರೆ ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಅಬಾಧಿತವಾದವು ಇರುತ್ತವೆಂದೇ ಅವರ ಮತವಿರುವದರಿಂದ, ಪಾರಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಷ್ಟು ಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಪವೇ ಎಂದು ಬಗೆದು, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವರು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವರು. ಈ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳು ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ಪೊಳ್ಳು ಬೆದರು-ಗೊಂಬೆಗಳೆಂದು ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದವರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಹಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ; ಅವು ಯಾರಿಗೋಸ್ಕರ ವಿಧಿಸಿರುವವೋ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ, ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯಾಪವಾದಗಳನ್ನು ಗೌಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅರ್ಥವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಯುಧಿಷ್ಠಿರನು " नरो वा कुंजरोवा " ಎಂದು, ಸಂಕಟ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಾವರ್ತಿ ತತ್ತರಿಸುತ್ತ ನುಡಿದನೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ, ಅಷ್ಟರಿಂದ, ಮೊದಲು ನೆಲ

‡ Bain's *Mental and Moral Science*, p, 445 (Ed, 1875); and Whewells' *Elements of Morality*, Book II. Chaps. XIII and XIV, (4th Ed, 1864).

ಬಿಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಅಂಗುಲಗಳ ಮೇಲೆ ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅವನ ರಥವು, ಮುಂದೆ, ಉಳಿದವರ ರಥಗಳಂತೆಯೇ ನೆಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿ ನಡೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತೆಂದೂ, ಕೊನೆಗೆ, ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಇದರ ಸಲುವಾಗಿಯೇ, ಮುಹೂರ್ತಮಾತ್ರವಾದರೂ ನರಕವನ್ನನುಭವಿಸಬೇಕಾಯಿತೆಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ (ದ್ರೋಣ. ೧೯೧.೫೭-೫೮ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗಾ. ೩.೧೫). ಅದರಂತೆಯೇ, ಭೀಷ್ಮವಧೆಯನ್ನು ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮಕ್ಕನುಸರಿಸಿಯೇ ಮಾಡಿದರೂ, ಶಿಖಂಡಿಯನ್ನು ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಬಭ್ರುವಾಹನನ ಕಡೆಯಿಂದ ಸೋಲನ್ನು ಸಹಿಸಬೇಕಾಯಿತೆಂದು ಅಶ್ವಮೇಧ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ. ೮೧. ೧೦). ಇದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೇಲಿನ ಅಪವಾದಗಳು ಮುಖ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಮಹಾದೇವರು ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಹೇಳಿದಂತೆ—

आत्महेतोः परार्थे वा नर्महास्याश्रयात्तथा ।
ये मृषा न वदन्तीह ते नराः स्वर्गगामिनः ॥

"ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ಪರಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಹ ಎಂದೂ ಸುಳ್ಳಾಡದವರಿಗೇ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಎಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ತಮ್ಮ ವಚನ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುವದೂ 'ಸತ್ಯ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ಹಿಮಾಲಯ ಪರ್ವತವು ಇತ್ತಿಂದತ್ತ ಕದಲಬಹುದು, ಬೆಂಕೆಯೂ ತಣ್ಣಗಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಶಬ್ದವು ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ಸಟಿಯಾಗಲಾರದು" ಎಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ ಭೀಷ್ಮನೂ ಹೇಳಿದ್ದು (ಮಭಾ. ಆ. ೧೦೩ ಮತ್ತು ಉ. ೮೧.೪೮), ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಕೂಡ—

तेजस्विनः सुखमसूनपि संत्यजन्ति ।
सत्यव्रतव्यसनिनो न पुनः प्रतिज्ञाम् ॥

"ತೇಜಸ್ವಿಗಳಾದ ಪುರುಷರು ಆನಂದದಿಂದ ಪ್ರಾಣವನ್ನಾದರೂ ನೀಗುವರು; ಆದರೆ ನುಡಿದ ಭಾಷೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ತಪ್ಪಲಾರರು" ಎಂದು ಸತ್ಪುರುಷರನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ (ನೀತಿ. ಶ. ೧೧೦). ಹಾಗೆಯೇ, ದಾಶರಥಿ ರಾಮಚಂದ್ರನು ಏಕಪತ್ನೀವ್ರತವುಳ್ಳವನೆಂದು ಖ್ಯಾತಿಗೊಂಡಂತೆಯೇ "द्विः शरं नाभिसंधत्ते रामो द्विर्नाभिभाषते" ಎಂಬಂತೆ, ಆತನು, ಆಡಿದ ನುಡಿಗೆ ತಪ್ಪದವನೆಂದೂ ಹೂಡಿದ ಬಾಣಕ್ಕೆ ಹುಸಿಯಿಲ್ಲದವನೆಂದೂ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ತನ್ನ ವಚನವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಹೊಲೆಯಗಾಳಾಗಿ ಜೀವಿಸಿದನೆಂದು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿ, ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳೂ ಕೂಡ, ವೃತ್ರನೊಡನೆ ಮಾಡಿದ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮುರಿದು, ಇಲ್ಲವೆ ಅದರೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಏನೋ ಒಂದು ಹಂಚಿಕೆ ಹುಡುಕಿ, ವೃತ್ರನನ್ನು ಕೊಂದರೆಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯ ಹಿರಣ್ಯಕಶ್ಯಪನ ವಧೆಯ ಕಥೆಯೂ ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಕರಾರುಗಳು ಕೂಡ ನ್ಯಾಯಕೋರ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯದೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳೆಂದು, ಇಲ್ಲವೆ ಪಾಲಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅರ್ಜುನನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಗೆಯದೊಂದು ಕಥೆಯಿದೆ. ಕೈಯೊಳಗಿನ ಗಾಂಡೀವ ಧನುಸ್ಸನ್ನು ಅನ್ಯರಿಗೆ ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಯಾರು ತನ್ನನ್ನು ಕೇಳುವರೋ ಅವರ ತಲೆಯನ್ನು ಆಗಲೇ ಕೆಳಗಿಳಿಸಿ ಬಿಡುವೆನೆಂದು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಾಗಿತ್ತು. ಮುಂದೆ, ಕರ್ಣನು ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನನ್ನು ಸೋಲಿಸಲು "ನಿನ್ನ ಗಾಂಡೀವವನ್ನೇನು ಸುಡಬೇಕು ? ಬಿಸುಡು ಅದನ್ನು"

ಎಂದು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ, ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಮುಖದಿಂದ ನಿರಾಶೆಯ ಉದ್ಗಾರಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊರಬಿದ್ದಾಕ್ಷಣವೇ ಅರ್ಜುನನು ಕತ್ತಿ ಹಿರಿದು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲನುವಾದನು! ಆದರೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಆಗ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದರಿಂದ ಸತ್ಯಧರ್ಮವಾವುದೆಂಬುದನ್ನು, ತತ್ವಜ್ಞಾನ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿ, ‟ಛೀ, ಹುಚ್ಚನೇ ! ಸೂಕ್ಷ್ಮಧರ್ಮವು ನಿನಗೆ ಇನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲೊಲ್ಲದಲ್ಲಾ; ಅದನ್ನು ಹಿರಿಯರಿಂದ ಕಲಿತುಕೋ. “न वृद्धाः सेवितास्त्वया”— ನೀನು ಹಿರಿಯರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ; ಇನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಯೇ ತೀರಬೇಕೆಂದು ನಿನ್ನ ಹವಣಿಕೆಯಿದ್ದರೆ, ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಜರೆದು ಮಾತಾಡಿಬಿಡು; ಅಂದರೆ ನಿನ್ನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಕೊನೆಗಂಡಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಭಾವಿತರಿಗೆ ಜರೆದು ಮಾತಾಡಿದರೆ ಕೊಂದಂತೆಯೇ ಸರಿ” ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿ, ಅವಿಚಾರದ ಮೂಲಕ ಅವನಿಂದಾಗುವ ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಭ್ರಾತೃವಧೆಯ ಪಾತಕವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದನು.— ಹೀಗೆ ಕರ್ಣಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಥೆಯಿದೆ. (ಮಭಾ. ಕರ್ಣ. ೬೯). ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯಾನೃತ-ವಿವೇಕವನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಸತ್ಯಾನೃತಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, ಭೀಷ್ಮನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಶಾ. ೧೦೯); ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದು ಮಾತ್ರ ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಭ್ರಾತೃಧರ್ಮವು ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದರೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಸಂಗವು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಬಂಧುಪ್ರೇಮಕ್ಕಿಂತ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವು ಅಲ್ಲಿ ಬಲವತ್ತರವಾದುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು.

ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇಷ್ಟೊಂದು ವಾದವು ! ಅಂದಬಳಿಕ, ಮೂರನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ವವಾದ ಅಸ್ತೇಯಕ್ಕೂ ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಹಚ್ಚಿದರೆ ಸೋಜಿಗಪಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನು ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಗಳಿಸಿದ ಹಣವನ್ನು ಕದ್ದುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲವೆ ದೋಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಪರರಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟರೆ ದ್ರವ್ಯಸಂಚಯದ ಕೆಲಸವು ಕಟ್ಟಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹಾನಿತಟ್ಟುವದೆಂಬದೂ, ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟು ಸಡಿಲಾಗಿ ಸರ್ವತ್ರ ಅನವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗುವದೆಂಬದೂ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೂ ಅಪವಾದಗಳಿವೆ. ನಾಲ್ಕೂಕಡೆಗೆ ಬರಬಿದ್ದಾಗ, ಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ? ಕಾಳು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ, ದುಡಿಯಬೇಕೇ? ಕೂಲಿ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ, ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿದರೂ ಕೂಳು ನೀಡುವವರಿಲ್ಲ! ಇಂಥ ಬಾಯ್ಬಿಡುವ ಭವಣಿ ಬಂದೊದಗಿದಾಗ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಕಳವು ಮಾಡಿ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಅವನನ್ನು ಪಾಪಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾದೀತೆ ? ಹನ್ನೆರಡು ವರುಷ ಬರಬಿದ್ದು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಗೆ ಇದೇ ತರದ ಕಡುತರವಾದ ಸಂಕಟವೊದಗಲು, ಅವನು ಶ್ವಪಚನ ಅಂದರೆ ಚಂಡಾಲನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯ ನಾಯಿಯ ಮಾಂಸದ ಕಾಲುವೊಂದನ್ನು ಕದ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಅಭಕ್ಷ್ಯವಾದ ಅನ್ನದಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತನಾದನೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಥೆಯುಂಟು (ಶಾ. ೧೪೧). ಶ್ವಪಚನು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಗೆ ‟ पंच पंचनखा भक्ष्याः” (ಮನು. ೫.೧೮ ನೋಡಿರಿ) * ಮುಂತಾದ

* ನಾಯಿ, ಮಂಗ ಮುಂತಾದ ಐದೈದು ಉಗರುಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲ, ಏದು, ಉಡ, ಆವೆ ಮತ್ತು ಮೊಲ ಇವೈದು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವು ಭಕ್ಷ್ಯವದೆ ಎಂದು ಮನು ಮತ್ತು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ಮನು. ೫.೧೮; ಯಾಜ್ಞ. ೧.೧೭೭). ಇವಲ್ಲದೆ ಖಡ್ಗ ಅಂದರೆ ಗಂಡಕವನ್ನೂ ಇದೇ ಯಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಕಲ್ಪವುಂಟೆಂದು ಟೀಕಾಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ, ಐದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳ

ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅಭಕ್ಷ್ಯಭಕ್ಷಣವನ್ನು— ಅದನ್ನೂ ಕಳವಿನಿಂದ— ಮಾಡದಿರುವದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಾರದಿಂದ ಬಹುಪರಿಯಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದನು. ಆದರೆ—

पिबन्त्येवोदकं गावो मंडूकेषु रुवत्स्वपि ।
न तेऽधिकारो धर्मेऽस्ति मा भूरात्मप्रशंसक: ॥

"ಎಲೋ! ಕಪ್ಪೆಗಳೊದರಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಕಳು ನೀರು ಕುಡಿಯುವದನ್ನು ಬಿಡುವವೇ? ಸುಮ್ಮನಾಗು! ನನಗೆ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರವು ನಿನ್ನದಲ್ಲ. ಒಣ ಜಂಭ ಬಡಿಯಬೇಡ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಒಳಿತಾಗಿ ಅವನ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. "जीवितं मरणात्श्रेयो जीवन्धर्ममवाप्नुयात्"— ಬದುಕಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ಧರ್ಮ; ಆದಕಾರಣ, ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡ ಸಾಯುವದಕ್ಕಿಂತ ಬದುಕುವದೇ ಲೇಸು— ಎಂದು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವನು. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನೊಬ್ಬನೇ ಅಲ್ಲ; ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅಜೀಗರ್ತ, ವಾಮದೇವ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಹಲವು ಋಷಿಗಳೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದರೆಂದು ಮನುವು ಹೇಳಿರುವನು. (ಮನು. ೧೦.೧೦೫.೧೦೮); ಹಾಬ್ಸನೆಂಬ ಆಂಗ್ಲ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ— "ಕಡುತರವಾದ ಕ್ಷಾಮದಲ್ಲಿ, ಕೊಂಡುಕೊಂಡಾಗಲಿ ಧರ್ಮಾರ್ಥವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಅನ್ನ ಸಿಗದಂತಾದಾಗ, ಹೊಟ್ಟೆಯ ಪಾಡಿಗಾಗಿ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಕಳವು ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಹಸ ಮಾಡಿದರೆ, ಅವನ ಆ ಅಪರಾಧವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕ್ಷಮ್ಯವಾಗಿದೆ." * ಮಿಲ್ಲನಂತೂ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಳವುಮಾಡಿ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವನ 'ಕರ್ತವ್ಯ'ವೇ ಆಗಿದೆ, ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ!

"ಸಾಯುವದಕ್ಕಿಂತ ಬದುಕುವದು ಲೇಸು" ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ತತ್ವವೂ ಸರ್ವಥಾ ನಿರಪವಾದವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಹೇಳಲಾದೀತೆ? ಬದುಕುವದೊಂದೇ, ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪುರುಷಾರ್ಥವಲ್ಲ. "ಪಿಂಡಾನ್ನವನ್ನು ತಿಂದು ಕಾಗೆಗಳೂ ಅನೇಕ ವರ್ಷ ಬದುಕುತ್ತವೆ" ಆದುದರಿಂದ ವೀರಪತ್ನಿಯಾದ ವಿದುಲೆಯು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ "ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡು ನವೆಯುತ್ತಾಗಲಿ, ಹೊತ್ತದೆ ನೂರು ವರುಷಗಳವರೆಗೆ ಒಳಗೇ ಹೊಗೆಯುತ್ತಾಗಲಿ ಸಾಯುವದಕ್ಕಿಂತ ಅರಗಳಿಗೆಯಾದರೂ ಕಲಿತನದ ಉರಿಯನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಿ ಸಾಯುವದು ಮೇಲು"— "मुहूर्तं ज्वलितं श्रेयो न च धूमायितं चिरं" (ಮಭಾ. ಉ. ೧೩೨.೧೫). ಇಂದಿಲ್ಲ ನಾಳೆ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲಾದರೂ ಸಾಯಲೇಬೇಕಲ್ಲವೆ? (ಭಾಗ. ೧೦.೧.೩೮; ಗೀ. ೨.೨೭). ಅಂದಬಳಿಕ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂಜುವದೇಕೆ, ಅಳುವದೇಕೆ? ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ನೋಡಲು, ಆತ್ಮವು

ಮಾಂಸವೇ ಭಕ್ಷ್ಯವೆಂದು "पंच पंचनखा भक्ष्या:" ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೂ ಯಾರಿಗೆ ಮಾಂಸತಿನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಇಲ್ಲವೋ ಅವರು ಇವುಗಳ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಇವುಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನಲೇಬೇಕೆಂದು ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಾಕಾರರು ಇದರ ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅವರು 'ಪರಿಸಂಖ್ಯಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು- ಈ ಪರಿಸಂಖ್ಯೆಗೆ 'पंच पंचनखा भक्ष्या:' ಎಂಬದೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯು. ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವದು ಮೂಲತ: ನಿಷಿದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಇವುಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುವದೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

* Hobbes' *Leviathan*, Part II, Chap, XXVII, p, 139 (Morley's Universal Library Edition). Mill's *Utilitarianism*, Chap. V. p. 95 (15th Ed.)— "Thus, to save a life, it may not only be allowable but a duty to steal etc."

ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಸಾವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಮರಣದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ, ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಈ ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ದೇಹವಂತೂ ಹೇಳಿಕೇಳಿ ನಾಶವಂತವಾಗಿದೆ; ಆದರೂ ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜರುಗಿಸಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ದೇಹವೊಂದೇ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ "आत्मानं सततं रक्षेत् दारैरपि धनैरपि" ಹೆಂಡಿರು-ಮಕ್ಕಳು ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಪತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು— ಎಂದು ಮನುವು ಕೂಡ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಮನು. ೭.೨೧೩). ಆದರೆ, ದುರ್ಲಭವಾದದ್ದಾದರೂ ನಾಶವಂತವಾದ ಈ ಮಾನವ ದೇಹವನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂತಿದ್ದಾಗ– ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ— ದೇಶ, ಧರ್ಮ, ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ, ವ್ರತ, ಮಾನ, ಮುರವತ್ತು ಇಲ್ಲವೆ ಯಶ ಇವುಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಅಥವಾ ಸರ್ವಭೂತಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅನೇಕ ಮಹಾತ್ಮರು, ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ, ಈ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುವ ಕರ್ತವ್ಯಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಆನಂದದಿಂದ ಆಹುತಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು! ವಸಿಷ್ಠರ ಧೇನುವನ್ನು ಸಿಂಹನಿಂದ ರಕ್ಷಣಮಾಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ದೇಹದ ಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧನಾದ ದಿಲೀಪನು "ನನ್ನಂಥ ಜನರು ಈ ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ಶರೀರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನಾಸ್ಥೆಯುಳ್ಳವರಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದಕಾರಣ, ನೀನು ನನ್ನ ಜಡಶರೀರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಯಶಃಶರೀರದ ಕಡೆಗೆ ನೋಡು" (ರಘು. ೨.೫೭.), ಎಂದು ಸಿಂಹನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದನೆಂದು ರಘುವಂಶದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ; ಮತ್ತು ಸರ್ಪದ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಜೀಮೂತವಾಹನನು ಗರುಡನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಶರೀರವನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿದ ಕಥೆಯು ಕಥಾಸರಿತ್ಸಾಗರದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಗಾನಂದ ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ (೧೦.೨೭) ಚಾರುದತ್ತನು ಅನ್ನುವದ್ಡೇನೆಂದರೆ—

न भीतो मरणादस्मि केवलं दूषितं यशः ।
विशुद्धस्य हि मे मृत्युः पुत्रजन्मसमः किल ॥

"ನಾನು ಮರಣಕ್ಕೆ ಅಂಜುವವನಲ್ಲ; ಕೀರ್ತಿಗೆ ಕಲಂಕ ಹತ್ತಿದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನನಗೆ ವ್ಯಸನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೀರ್ತಿಯು ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಉಳಿದು ನನಗೆ ಮೃತ್ಯುವು ಒದಗಿದರೆ, ಅದನ್ನು ನಾನು ಪುತ್ರೋತ್ಸವವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ" ಇದೇ ತತ್ವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ತನಗೆ ಶರಣುಬಂದ ಗಿಡಗವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶಿಬಿರಾಜನು, ಶ್ಯೇನಪಕ್ಷಿಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ಆ ಕಪೋತವನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿಬಂದ ಧರ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಶರೀರದ ಮಾಂಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ದೇವತೆಗಳ ಹಗೆಯಾದ ವೃತ್ರನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ದಧೀಚಿ-ಋಷಿಯ ಎಲವುಗಳ ವಜ್ರವು ಬೇಕಾದುದರಿಂದ, ಸರ್ವ ದೇವತೆಗಳು ಆ ಋಷಿಯ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ "शरीरत्यागं लोकहितार्थं भवान् कर्तुमर्हति"— ತಪೋಧನರೇ, ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ನೀವು ನಿಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು— ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದಾಗ ಆ ಋಷಿಯು ಬಹು ಆನಂದದಿಂದ ಪ್ರಾಣಬಿಟ್ಟು, ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿದನು! ಈ ಕಥೆಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಭಾರತದ ವನಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿವೆ (ವನ. ೧೦೦.೧೦೧; ಶಾ. ೩೪೨). ಕರ್ಣನು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಅವನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕವಚ-ಕುಂಡಲಗಳನ್ನು ಹರಣ ಮಾಡಲು, ಇಂದ್ರನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರೂಪದಿಂದ, ದಾನಶೂರನಾದ ಕರ್ಣನ ಬಳಿಗೆ ಬಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೋಗುವನೆಂಬದು ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿದ ಕೂಡಲೇ, ಆ ಕವಚ-ಕುಂಡಲಗಳನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ದಾನ ಕೊಡಕೂಡದೆಂದು ಅವನು ಕರ್ಣನಿಗೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಟ್ಟು "ಕೊಡಗೈ ಧೊರೆಯೆಂದು ನೀನು ಹೆಸರುಪಡೆದಿರುವಿ; ಆದರೂ ಕವಚ-ಕುಂಡಲಗಳನ್ನು ದಾನ ಮಾಡುವದರಿಂದ

ನಿನ್ನ ಜೀವವೇ ಗಂಡಾಂತರಕ್ಕೊಳಗಾಗಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ನೀನು ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಕೊಡಬೇಡ; ನೀನೇ ಸತ್ತರೆ ಆ ಕೀರ್ತಿಯ ಉಪಯೋಗವೇನು? "—"मृतस्य कीर्त्या किं कार्यम्"— ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಸೂರ್ಯನ ಈ ಮಾತುಕೇಳಿ " जीवितेनापि मे रक्ष्या कीर्तिस्तद्विद्धि मे व्रतम्"— "ಜೀವವು ಹೋದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ; ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ನನ್ನ ವ್ರತವು"—ಎಂದು ಕರ್ಣನು ಅವನಿಗೆ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು (ಮಭಾ. ವನ. ೨೯೯.೩೮). ಹೆಚ್ಚಿಗೇನು? ಸತ್ತರೆ ಸ್ವರ್ಗ ಕಾಣುವಿ; ಗೆದ್ದರೆ ಪೃಥ್ವಿಯುಣ್ಣುವಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವು (ಗೀ. ೨.೩೭) ಇಲ್ಲವೆ " स्वधर्मे निधनं श्रेयः " (ಗೀ. ೩.೩೫) ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಇದೇ ತತ್ವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಇದೆ; ಮತ್ತು ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ "कीर्ति पाहों जातां सुख नाहीं । सुख पाहतां कीर्ति नाहीं ॥" (ದಾಸ. ೧೨.೧೦.೧೯; ೧೯.೧೦.೨೫)-- ಕೀರ್ತಿ ಬೇಕಾದರೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ, ಸುಖ ಬೇಕಾದರೆ ಕೀರ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆದಕಾರಣ " देह त्यागितां कीर्ति मागे उरावी । मना सज्जना हेचि क्रिया करावी ॥ "— " ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂದಿಟ್ಟು ಸಾಯಬೇಕು; ಎಲೈ ಸಜ್ಜನವಾದ ಮನಸ್ಸೇ, ನೀನು ಇಂಥ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಮಾಡು "— ಎಂದೂ ಶ್ರೀಸಮರ್ಥ ರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಉಪದೇಶವಿದೆ. ಆದರೆ, ಪರೋಪಕಾರದಿಂದ ಕೀರ್ತಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬದು ಸತ್ಯವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಕೀರ್ತಿಯ ಉಪಯೋಗವೇನು ? " ಸಂಭಾವಿತನಿಗೆ ದುಷ್ಕೀರ್ತಿಗಿಂತ ಮರಣವು ಅಥವಾ ಜೀವಿತಕ್ಕಿಂತ ಪರೋಪಕಾರವು ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಬೇಕು? " ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಯೋಗ್ಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಹೊರತು ಬೇರೊಂದು ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಯಾವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಜೀವದ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆಯುವದು ಯೋಗ್ಯವು, ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಯೋಗ್ಯವು, ಎಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೂಡ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಆಲೋಚಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ, ಜೀವದ ಹಂಗು ತೊರೆಯುವ ಯಶವು ದೊರೆಯುವದಂತೂ ದೂರವೇ ಉಳಿದು, ಮೂರ್ಖತನದಿಂದ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು.

ತಾಯಿ, ತಂದೆ, ಗುರು ಇವರೇ ಮೊದಲಾದ, ವಂದ್ಯರೂ ಪೂಜ್ಯರೂ ಆದ ಪುರುಷರನ್ನು ದೇವರಂತೆ ಪೂಜಿಸಿ, ಅವರ ಶುಶ್ರೂಷೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಇರದಿದ್ದರೆ, ಕುಟುಂಬ, ಗುರುಕುಲ, ಮತ್ತು ಯಾವತ್ತು ಸಮಾಜ, ಇವುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಚನ್ನಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ, 'सत्यं वद धर्मं चर' ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅನಂತರ ಮುಂದೆ " मातृदेवो भव । पितृदेवो भव । आचार्यदेवो भव " ಎಂದು, ಶಿಷ್ಯನು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮರಳಿ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ, ಗುರುವು ಅವನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ತೈ. ೧.೧೧.೧ ಮತ್ತು ೨); ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವ್ಯಾಧ-ಆಖ್ಯಾನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ (ವನ. ೨೧೩). ಆದರೆ ಈ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ, ಅನೇಕಸಾರೆ, ಅಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ತೊಡರುಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

उपाध्यायान्दशाचार्यः आचार्याणां शतं पिता ।
सहस्रं तु पितॄन्माता गौरवेणातिरिच्यते ॥

" ಹತ್ತು ಜನ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರಿಗಿಂತ ಒಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯ, ನೂರು ಜನ ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ತಂದೆ, ಮತ್ತು ಸಾವಿರ ತಂದೆಗಳಿಗಿಂತ ತಾಯಿಯು ಗೌರವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ " ಎಂದು ಮನುವು

ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (೨.೧೪೫). ಆದರೂ ತಾಯಿಯು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿದಳೆಂದು, ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಪರಶುರಾಮನು ಅವಳ ಕುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಕೊಯ್ದ ಕಥೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಅದೆ (ವನ. ೧೧೬.೧೪); ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಚಿರಕಾರಿಕೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ (ಶಾ. ೨೬೫) ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, 'ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದು ಉಚಿತವೋ, ಅಥವಾ ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೀರುವದು ಉಚಿತವೋ' ಎಂಬದರ ತಾರತಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಸಾಧಕ-ಬಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, ಇದರ ಸವಿಸ್ತರ ವಿಚಾರವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಿಂದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಘಾತವು ಮಹಾಭಾರತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತಂದೆಯ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಅವನ ಆಜ್ಞೆಯಿಂದ ರಾಮಚಂದ್ರನು ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷ ವನವಾಸವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡ ಕಥೆಯು ಆಬಾಲವೃದ್ಧರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ, ತಾಯಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ತಂದೆಗೂ ಹಚ್ಚುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ— ಮಗನು ತನ್ನ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ಅರಸನಾದ ಬಳಿಕ ತಂದೆಯ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಕುರಿತು ತೀರ್ಪು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಮಗನಿಗೆ ಬಂದಾಗ ತಾನು ಅರಸನೆಂದು ಅವನು ತನ್ನ ತಂದೆಗೆ ಶಾಸನ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೋ ಅಥವಾ ಅವನು ತನ್ನ ತಂದೆಯೆಂದು ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡತಕ್ಕದ್ದೋ ? ಮನುವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—

पिताचार्यः सहृन्माता भार्या पुत्रः पुरोहितः ।
नादण्ड्यो नाम राज्ञोऽस्ति यः स्वधर्मे न तिष्ठति ॥

" ತಂದೆ, ಆಚಾರ್ಯ, ಮಿತ್ರ, ತಾಯಿ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಗ ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತ-- ಯಾವನೇ ಇರಲಿ, ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಮೇರೆಗೆ ನಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಅರಸನಿಗೆ ಅವನು ಅದಂಡ್ಯನಲ್ಲ, ಅಂದರೆ ಅರಸನು ಅವನಿಗೆ ಯೋಗ್ಯಶಾಸನವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು" (ಮನು. ೮.೩೩೫; ಮಭಾ. ಶಾ. ೧೨೧.೬೦). ಯಾಕಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪುತ್ರಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ರಾಜಧರ್ಮದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಮೇಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮಹಾ ಪರಾಕ್ರಮಿಯಾದ ಸೂರ್ಯವಂಶದ ಸಗರ ರಾಜನಿಗೆ, ತನ್ನ ಮಗನು ಅವಿಚಾರಿಯೂ ದುರಾಚಾರಿಯೂ ಇದ್ದು ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಪೀಡಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಮನವರಿಕೆಯಾದಕ್ಷಣವೇ, ಅವನು ಅವನನ್ನು ಗಡಿಪಾರು ಮಾಡಿದನೆಂದು ಭಾರತ, ರಾಮಾಯಣ ಇವೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಮಭಾ. ವನ. ೧೦೭; ರಾಮಾ. ೧.೩೮). ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಕಥೆಯುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ-- ಆಂಗಿರಸನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಋಷಿಗೆ ಅಲ್ಪವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತಮವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ, ಚಿಗಪ್ಪ, ಮಾವ ಮುಂತಾದ ಅವನ ಹಿರಿಯರು ಅವನ ಹತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು; ಆಗ, ಪಾಠ ನಡೆದಾಗ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಗುರುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಬೋಧಿಸುವಂತೆ, ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಆಂಗಿರಸನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಅವರನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ, " ಎಲೈ ಮಕ್ಕಳಿರಾ " ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊರಬಿದ್ದವು. "पुत्रका इति होवाच ज्ञानेन परिगृह्य तान्." ಬಳಿಕ ಕೇಳುವದೇನು ? ಮುದುಕರ ಸಿಟ್ಟು ತಲೆಗೇರಿ "ಈ ಹುಡುಗನು ಬಲು ಸೊಕ್ಕಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ" ಎಂದು ಅವರು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಯೋಗ್ಯಶಾಸನವಾಗಬೇಕೆಂದು ದೇವತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಈ ದೂರು ಒಯ್ದರು. ದೇವತೆಗಳು ಉಭಯಪಕ್ಷದ ಮಾತನ್ನೂ ಕೇಳಿಕೊಂಡು "ಆಂಗಿರಸನು ನುಡಿದದ್ದೇ ನ್ಯಾಯವು" ಎಂದು ಕೊನೆಗೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು ! ಯಾಕಂದರೆ—

न तेन वृद्धो भवति येनास्य पलितं शिरः ।
यो वै युवाप्यधीयानस्तं देवाः स्थविरं विदुः ॥

„ ನರೆಗೂದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮುದಕನಾಗಲಿಲ್ಲ; ತರುಣನಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನವಂತನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನೇ ವೃದ್ಧನೆಂದು ದೇವತೆಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ (ಮನು. ೨.೧೫೬ ಹಾಗೆಯೇ ಮಭಾ. ವನ. ೧೩೩.೧೧; ಶಲ್ಯ. ೫೧.೪೭ ನೋಡಿರಿ). ಮನು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಬುದ್ಧನಿಗೂ ಕೂಡ ಈ ತತ್ವವು ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣವು „ಧಮ್ಮಪದ"ವೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನೀತಿಪರವಾದ ಪಾಲೀ ಭಾಷೆಯ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದ್ದು (ಧಮ್ಮಪದ. ೨೬೦), * ಮುಂದೆ, ಕೇವಲ ವಯಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಮುಪ್ಪಾದವನ ಜೀವಿತವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಧರ್ಮಿಷ್ಠನೂ ವೃದ್ಧನೂ ಆಗಲಿಕ್ಕೆ ಸತ್ಯ ಅಹಿಂಸೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳು ಅವಶ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. „ಚುಲ್ಲವಗ್ಗ"ವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮನಿರೂಪಣ ಮಾಡುವ ಭಿಕ್ಷುವು ಹೊಸಬನಿದ್ದರೂ ಅವನು ತನಗಿಂತ ಹಳಬರಾದ ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಅಂದರೆ ವಯೋವೃದ್ಧರಾದ ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಉಚ್ಚಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡೇ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬುದ್ಧನೇ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ (ಚುಲ್ಲವಗ್ಗ. ೬.೧೩.೧ ನೋಡಿರಿ). ಪ್ರಹ್ಲಾದನು ತನ್ನ ತಂದೆಯಾದ ಹಿರಣ್ಯಕಶ್ಯಪನನ್ನು ಅನಾದರಿಸಿ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಯು ಸರ್ವಶ್ರುತವಿದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಹಿರಿಕಿರಿಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ತಂದೆಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಮಾನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಾಗ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಾಯವಿಲ್ಲದೆ, ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ಬದಿಗಿರಿಸಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದರೆ, ಇಂಥ ಯಾವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಬಾರದೆ, ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವನೊಬ್ಬ ತುಂಟ ಹುಡುಗನು ಮನಬಂದಂತೆ ತಂದೆಯನ್ನು ಬೈಯಲಾರಂಭಿಸಿದರೆ ನಾವು ಅವನನ್ನು ಪಶುವೆಂದು ಎಣಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆ? " गुरुर्गरीयान् पितृतो मातृतश्चेति मे मतिः" (ಶಾ. ೧೦೮.೧೭)—ತಾಯಿ-ತಂದೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಗುರುವು ಶ್ರೇಷ್ಠನು—ಎಂದು ಭೀಷ್ಮನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಮರುತ್ತರಾಜನ ಗುರುವು ಲೋಭದಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲು, ಮರುತ್ತನು—

गुरोरप्यवलिप्तस्य कार्याकार्यमजानतः ।
उत्पथप्रतिपन्नस्य न्याय्यं भवति शासनम् ॥

---

* „ಧಮ್ಮಪದ'ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರವು "*Sacred books of the East*" (ಪ್ರಾಚ್ಯಧರ್ಮ-ಪುಸ್ತಕಮಾಲಾ) Vol. X. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು, ಚುಲ್ಲವಗ್ಗದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರವು ಇದೇ ಮಾಲೆಯ Vol. XVII. ಮತ್ತು XX. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ, ಮರಾಠೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ರಾ. ರಾ. ಯಾದವರಾವ ವಾರ್ವಾಕರ ಇವರು ಧಮ್ಮಪದದ ಒಂದು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದ್ದು ಅದು ಮೊದಲು ಕೊಲ್ಹಾಪುರದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ' ಆ ಬಳಿಕ ಪುಸ್ತಕರೂಪದಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಧಮ್ಮಪದದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಲೀ ಶ್ಲೋಕವು ಕೆಳಗೆ ಬರೆದಂತೆ ಇದೆ.

न तेन थेरो होति येनस्स पलितं सिरो ।
परिपक्को वयो तस्स मोघजिण्णो ति वुच्चति ॥

„ಥೇರ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಬುದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಕರಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಅದು „ಸ್ಥವಿರ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದದ ಅಪಭ್ರಂಶವು.

„ಕಾರ್ಯವಾವುದು, ಅಕಾರ್ಯವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ತನ್ನ ಶಡವಿನಿಂದ ಅಡ್ಡಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಡಿ ಇಡುವ ಗುರುವಿಗೂ ಶಾಸನಮಾಡುವದು ಯುಕ್ತವಿದೆ" ಎಂದು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದನೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕುಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ(ಮಭಾ. ಆ. ೧೪೨.೫೨.೫೩; ಉ. ೧೭೯.೨೪; ಶಾ. ೫೭.೭; ೧೪೦.೪೮). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯ ಪಾಠವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದ್ದು, ಬೇರೆಕಡೆಗೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಚರಣದ ಬದಲಾಗಿ „ दंडो भवति शाश्वतः" ಇಲ್ಲವೆ „परित्यागो विधीयते" ಎಂದು ಪಾಠಾಂತರಗಳುಂಟು. ಆದರೆ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ-ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ (ರಾಮಾ. ೨.೨೧.೧೩) ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಪಾಠವೇ ದೊರೆಯುವದರಿಂದ, ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಭೀಷ್ಮನು ಪರಶುರಾಮನೊಡನೆ ಮಾಡಿದ ಯುದ್ಧವೂ ಅರ್ಜುನನು ದ್ರೋಣನೊಡನೆ ಮಾಡಿದ ಯುದ್ಧವೂ ಇದೇ ತತ್ವವನ್ನನುಸರಿಸಿದ್ದು, ಹಿರಣ್ಯಕಶ್ಯಪನು ನೇಮಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಹ್ಲಾದನ ಗುರುಗಳು ಅವನಿಗೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉಪದೇಶ ಮಾಡತೊಡಗಲು, ಪ್ರಹ್ಲಾದನು ಇದೇ ತತ್ವವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಅವರನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಭೀಷ್ಮನೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ— ಗುರುಗಳು ಪೂಜ್ಯರೆಂಬದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ ಅವರೂ ನೀತಿ-ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ—

समयत्यागिनो लुब्धान् गुरूनपि च केशव ।
निहन्ति समरे पापान् क्षत्रियः स हि धर्मवित् ॥

„ಎಲೈ ಕೇಶವನೇ, ಮರ್ಯಾದೆ, ನೀತಿ, ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟಾಚಾರಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸದಿದ್ದ ಲೋಭಿಗಳೂ ಪಾಪಿಷ್ಠರೂ ಆದ ಜನರನ್ನು— ಅವರು ಗುರುಗಳಿದ್ದರೂ ಕೂಡ— ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲುವ ಕ್ಷತ್ರಿಯನೇ ಧರ್ಮಜ್ಞನು (ಶಾ. ೫೫.೧೬). ಹಾಗೆಯೇ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ „आचार्यदेवो भव" ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣವೇ ನಮ್ಮ ಒಳ್ಳೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅನುಕರಣ ಮಾಡಬೇಕು, ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು— „ यान्यस्माकं सुचरितानि । तानि त्वयोपास्यानि । नो इतराणि " ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ತೈ. ೧.೧೧.೨). ಇದರಿಂದ ನೋಡಲು, ಮನುಷ್ಯನು ‹ಪಿತೃದೇವನು› ಇಲ್ಲವೆ ‹ಆಚಾರ್ಯದೇವನು› ಆಗಿದ್ದರೂ, ತಂದೆಯು ಅಥವಾ ಗುರುವು ಮದ್ಯಪಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತಾನೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಕೂಡದೆಂದೂ, ಯಾಕಂದರೆ, ನೀತಿ-ಮರ್ಯಾದೆಗಳ ಅಥವಾ ಧರ್ಮದ ಅಧಿಕಾರವು ತಾಯಿ, ತಂದೆ, ಗುರು ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಲವತ್ತರವಾದದ್ದೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿತ್ತೆಂಬದು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ‹ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿರಿ; ಅದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಕೊಂದರೆ, ಅಂದರೆ ತ್ಯಜಿಸಿದರೆ, ಧರ್ಮವು ಅವನನ್ನು ನಾಶಮಾಡದೆ ಬಿಡದು› ಎಂದು ಮನುವು ಮಾಡಿದ ವಿಧಾನದೊಳಗಿನ ಬೀಜವಾದರೂ ಇದೇ (ಮನು. ೮. ೧೪.೧೬). ರಾಜನಂತೂ ಗುರುವಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ದೇವತೆಯೇ ಅಹುದು (ಮನು. ೭.೮ ಮತ್ತು ಮಭಾ. ಶಾ. ೬೮.೪೦). ಆದರೆ ಅವನಿಗೂ ಕೂಡ ಧರ್ಮಗಳು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೊಡನೆಯೇ ಅವನು ನಾಶಹೊಂದುವದೇ ನಿಜ, ಎಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ವೇನ, ಖನಿನೇತ್ರ ಈ ಇಬ್ಬರು ರಾಜರ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಮನು. ೭.೪೧ ಮತ್ತು ೮.೧.೨೮; ಮಭಾ. ಶಾ. ೫೯.೯೨.೧೦೦ ಮತ್ತು ಅಶ್ವ. ೪ ನೋಡಿರಿ).

ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ತೇಯಗಳಂತೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಮನು. ೧೦.೬೩). ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭ ಇವು ಮೂರು ಮನುಷ್ಯನ

ಶತ್ರುಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಅವುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಯಿಸಿದ ಹೊರತು, ಅವನಿಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಸರ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದು, ವಿದುರ-ನೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ—

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।
कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत् त्रयं त्यजेत् ॥

“ ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭ ಈ ಮೂರು ನರಕದ ಮಹಾದ್ವಾರಗಳಾಗಿದ್ದು, ನಮ್ಮನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವಂಥವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು ” ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಗೀತಾ. ೧೬.೨೧; ಮಭಾ. ಉ. ೩೨.೭೦). ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಗವಂತನು “धर्माऽविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ”— ಎಲೈ ಅರ್ಜುನನೇ, ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ ವಾಸಿಸಿರುವ ಕಾಮವೂ ನಾನೇ ಇದ್ದೇನೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕಾಮವಷ್ಟೆ ನರಕದ್ವಾರವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಹೊರತು ಅನ್ಯಪ್ರಕಾರದ ಕಾಮವು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುವಾದರೂ “परित्यजेदर्थकामौ यौ स्यातां धर्मवर्जितौ” ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ-ಕಾಮಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಮನು ೪.೧೭೬). ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ನಾಳೆಯೇ ಕಾಮರಾಜನಿಗೆ ಕೊನೆಯ ಶರಣುಕೊಡೆದು, ಆಮರಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ-ವ್ರತದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದರೆ, ಐವತ್ತು, ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಾದರೆ, ನೂರುವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವ ಸಜೀವ-ಸೃಷ್ಟಿಯು ಲಯಹೊಂದಿ, ಎಲ್ಲಿನೋಡಿದಲ್ಲಿ, ನಿಃಶಬ್ದವೇ ಉಂಟಾಗುವದು; ಮತ್ತು ಯಾವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬಾರದೆಂದು ಭಗವಂತನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಅವತಾರ ತಾಳುತ್ತಾನೋ ಆ ಸಜೀವ-ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉಚ್ಛೇದವು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿ ಹೋಗುವದು. ಕಾಮ-ಕ್ರೋಧಗಳು ಹಗೆಗಳೆಂಬದೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗ? ಮಿತಿಮೀರಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಇವು ಹಗೆಗಳು. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವು ಸಾಗಲಿಕ್ಕೆ, ಕೆಲಪ್ರಂದು ಯೋಗ್ಯ ಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಈ ಮಾತು ಮನುವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ (ಮನು. ೫.೫೬). ಕಳವುಗೊಂಡು ಹರಿಯುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಬಲವಾದ ಅಣೆಕಟ್ಟನ್ನು ಹಾಕುವದೇ ಸುಧಾರಣೆ; ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮೂಲವಾಗಿ ನಾಶಮಾಡುವದು ಸುಧಾರಣೆಯಲ್ಲ:—

लोके व्यवायामिषमद्यसेवा नित्यास्ति जन्तोर्नहि तत्र चोदना ।
व्यवस्थितिस्तेषु विवाहयज्ञसुराग्रहैरासु निवृत्तिरिष्टा ॥

“ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಮೈಥುನ, ಮಾಂಸ, ಮದ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸಿರೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಅವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಏನಾದರೊಂದು ಮರ್ಯಾದೆ ಇರಬೇಕು, ಅಂದರೆ ಅವನ್ನು ಮಿತಿಮೀರಗೊಡದೆ ಯೋಗ್ಯ ನಿರ್ಬಂಧದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿವಾಹ, ಸೋಮಯಾಗ, ಸೌತ್ರಾಮಣೀ ಯಜ್ಞ ಇವುಗಳನ್ನು (ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು) ಯೋಜಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮಾಚರಣೆಯೇ ಇಷ್ಟವು ” ಎಂದು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಭಾಗ. ೧೧.೫.೧೧). ‘ನಿವೃತ್ತಿ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪಂಚಮ್ಯಂತ ಪದದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾದಾಗ ‘ಇಂಥದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿ ಅಂದರೆ ಇಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಪೂಟವಾಗಿ ಬಿಡುವದು” ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ‘ನಿವೃತ್ತಿ’ ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕರ್ಮಕ್ಕೇ ಹಚ್ಚುವದರಿಂದ ‘ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮ’ವೆಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮವೆಂದು ಈ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ

ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನುಸ್ಮೃತಿ-ಭಾಗವತಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ಮನು. ೧೨.೪೯; ಭಾಗ. ೧೧.೧೦೧; ಮತ್ತು ೭.೧೫.೪೫ ನೋಡಿರಿ). ಕ್ರೋಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವಾಗ ಕಿರಾತ-ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ (೧.೩೩) ಭಾರವಿಯು ಅನ್ನುವದೇನೆಂದರೆ--

अमर्षशून्येन जनस्य जन्तुना न जातहार्देन न विद्विषादरः ॥

"ತನ್ನ ಅಪಮಾನವಾದರೂ ಯಾವನಿಗೆ ಸಿಟ್ಟು ಅಥವಾ ಕೋಪ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವನ ಗೆಳೆತನದಿಂದೇನು, ಹಗೆತನದಿಂದೇನು ? ಎರಡೂ ಅಷ್ಟೇ." ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮದಂತೆ ನೋಡಿದರೆ—

एतावानेव पुरुषो यदमर्षी यदक्षमी ।
क्षमावान्निरमर्षश्च नैव स्त्री न पुनः पुमान् ॥

"ಯಾವನಿಗೆ (ಅನ್ಯಾಯದ ಬಗ್ಗೆ) ಕೋಪವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಯಾವನು (ಅಪಮಾನ) ಸಹನಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನೇ ಮನುಷ್ಯನು; ಯಾವನಿಗೆ ಸಿಟ್ಟು ಅಥವಾ ಕೋಪ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ನಪುಂಸಕನೇ ಸರಿ" ಎಂದು ವಿದುಲೆಯೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಳೆ (ಮಭಾ; ಉ. ೧೩೨.೩೩). ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ, ಸರ್ವದಾ ಬರೇ ಕ್ರೋಧವೂ ತೇಜವೂ ಉಪಯೋಗವಾದವುಗಳಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವದಾ ಕ್ಷಮೆಯೂ ಉಪಯೋಗವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಲೋಭಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಸರಿಬೀಳುತ್ತದೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸನ್ಯಾಸಿಗೂ ಕೂಡ ಮೋಕ್ಷವು ಬೇಕೇ ಬೇಕಲ್ಲವೆ?

ಶೌರ್ಯ, ಧೈರ್ಯ, ದಯೆ, ಶೀಲ, ಮಿತ್ರತ್ವ, ಸಮತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಸರ್ವ ಸದ್ಗುಣಗಳಿಗೆ, ಅವು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳಾಗುತ್ತವೆಂಬ ಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲದೆ, ದೇಶಕಾಲಾದಿ ಮರ್ಯಾದೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆಂದು ವ್ಯಾಸರು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವದೇ ಸದ್ಗುಣವಿರಲಿ, ಅದು ಸರ್ವಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ, ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಅನ್ನುವದೇನೆಂದರೆ—

विपदि धैर्यमथाभ्युदये क्षमा सदसि वाक्पटुता युधि विक्रमः

"ಸಂಕಟಕಾಲಕ್ಕೆ ಧೈರ್ಯ, ಉತ್ಕರ್ಷಕಾಲಕ್ಕೆ (ಅಂದರೆ ಶಾಸನಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಾಗ) ಕ್ಷಮೆ, ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ವಕ್ತೃತ್ವ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಶೌರ್ಯ ಇವು ಗುಣಗಳು" ನೀತಿ. ೬೩). ಶಾಂತತೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕುಮಾರನಂತೆ ಬಡಬಡಿಸುವ ಜನರು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೂಗುತಿಯೊಳಗಿಂದ ಗುರಿಹೊಡೆಯುವ ಹಂಬೀರರಾಯನಂಥ ಜನರು ಬಹಳವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರೊಳಗೆ ರಣಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಧನುರ್ಧರರೆಂದು ಗುಡುಗಾಡುವವರು ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರೇ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ ! ಧೈರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆಂಬದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬಂದಹೊರತು, ಅವುಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೆಳೆಯಂದಿರು ಅನೇಕರಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ "निकषग्रावा तु तेषां विपत्"— ಸಂಕಟಕಾಲವೇ ಅವರ ನಿಜವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಕಾಲವು. 'ಪ್ರಸಂಗ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲದೆ, ಪಾತ್ರಾಪಾತ್ರಾದಿಗಳೂ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಸಮತೆ'ಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸದ್ಗುಣವೇ ಇಲ್ಲ "समः सर्वेषु भूतेषु" ಎಂಬದು ಸಿದ್ಧಪುರುಷರ ಲಕ್ಷಣವು, ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ 'ಸಮತೆ' ಎಂದರೆ ಏನು ? ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇಸವನೆ-- ಅಂದರೆ ಪಾತ್ರಾಪಾತ್ರ-ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ-- ದಾನಮಾಡಹತ್ತಿದ್ದರೆ ನಾವು ಅವನಿಗೆ ಜಾಣನೆನ್ನುವೆವೋ, ಹುಚ್ಚನೆನ್ನುವೆವೋ ? ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ

"देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्विकं विदुः"—ದೇಶ-ಕಾಲ-ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಮಾಡಿದ ದಾನವೇ ಸಾತ್ವಿಕದಾನವು (ಗೀತಾ. ೧೭.೨೦)- ಎಂದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಕಾಲದ ಮರ್ಯಾದೆಯು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ಕಾಲವು ಬದಲಾದಂತೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯದ ಯೋಗ್ಯಾಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಆ ಕಾಲದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸಹ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಬೇಕು.—

अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे ।
अन्ये कलियुगे नृणां युगह्रासानुरूपतः ॥

" ಯುಗಮಾನದಂತೆ, ಕೃತ, ತ್ರೇತಾ, ದ್ವಾಪರ, ಕಲಿ, ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಧರ್ಮಗಳೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ " ಎಂದು ಮನುವೂ (೧.೮೫) ವ್ಯಾಸರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮಭಾ. ಶಾ. ೨೫೯.೮); ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ವಿವಾಹನಿರ್ಬಂಧವಿರದೆ, ಅವರು ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರರೂ ಅನಾವೃತ್ತರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ, ಈ ಆಚಾರದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮನಗಂಡು, ಶ್ವೇತಕೇತುವು ವಿವಾಹ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟನು (ಮಭಾ. ಆ. ೧೨೨); ಸುರಾಪಾನ-ವಿಷಯಕ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರವೃತ್ತ ಮಾಡಿದವರು ಶುಕ್ರಾಚಾರ್ಯರು-- ಎಂಬ ಕಥೆಗಳು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ (ಮಭಾ. ಆ. ೭೬). ಅರ್ಥಾತ್, ಈ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ, ಅವು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು; ಅದರಂತೆ, ವರ್ತಮಾನಕಾಲದೊಳಗಿದ್ದ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾರ್ಪಟ್ಟರೆ, ಆಗ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲೀನ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ವಿವೇಚನೆಯೂ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಿಂದಲೇ ಮಾಡಲ್ಪಡುವದು. ಕಾಲಮಾನದಂತೆಯೇ ದೇಶಾಚಾರ, ಕುಲಾಚಾರ, ಜಾತಿಧರ್ಮ ಇವುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದು; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆಚಾರವೇ ಸರ್ವ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮೂಲವು. ಒಂದು ಆಚಾರವು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

न हि सर्वहितः कश्चिदाचारः संप्रवर्तते ।
तेनैवान्यः प्रभवति सोऽपरं बाधते पुनः ॥

" ಸರ್ವರಿಗೂ ಸರ್ವಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಹಿತಕರವಾಗುವ ಆಚಾರವು ಸಿಕ್ಕುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಆಚಾರಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮತ್ತೊಂದು ಆಚಾರವೂ ಪುನಃ ಮೂರನೆಯದೊಂದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ" (ಶಾ. ೨೫೯-೧೭.೧೮), ಎಂದು ಆಚಾರಭೇದವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸಿ, ಆಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಭೀಷ್ಮನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಇರಲಿ, ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಇಲ್ಲವೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಎಲ್ಲ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಿಡಿಸುತ್ತ ಕುಳಿತರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹಾಭಾರತವನ್ನೇ ಬರೆಯಬೇಕಾದೀತು. ಗೀತೆಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮ, ಬಂಧುಪ್ರೇಮ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕದನಹುಟ್ಟಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೊದಗಿದ ಪ್ರಸಂಗವು ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರದೆ, ಈ ತರದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ದೊಡ್ಡ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಡಿಗಡಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆಂಬದೂ, ಆಗ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮರಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವಭೂತಹಿತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ದೇಹಸಂರಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಯಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಉಪಸ್ಥಿತವಾಗುವ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವಮಾನ್ಯ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹವಾಗದೆ,

ಅವಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅಪವಾದಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಂಬುದೂ ಪಾಮರರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಪಂಡಿತರಿಗೂ ಕೂಡ ಅಂಥಲ್ಲಿ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು- ಅಂದರೆ ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ತವ್ಯ ಧರ್ಮದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು- ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಖಂಡಿತವಾದ ಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಯು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂಬದೂ ವಾಚಕರ ಮನದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ಮೂಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಬರಗಾಲದಂಥ ಹೆಚ್ಚಿನ ಎಡರುಗಳು ಬಂದಾಗ "ಆಪದ್ಧರ್ಮ"ವೆಂದು, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಗಳು ಸಡಿಲುಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂಬುದು ಸತ್ಯವು. ಉದಾ:— ಆಪತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಲ್ಲಿ, ಅನ್ನಗ್ರಹಣ ಮಾಡಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ದೋಷವಿಲ್ಲೆಂದು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದು, ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಉಷಸ್ತಿಚಾಕ್ರಾಯಣರು ಅದರಂತೆ ವರ್ತಿಸಿದ ಕಥೆಗಳೂ ಕೊಟ್ಟಿವೆ (ಯಜ್ಞ-೩-೪೧; ಛಾ.೧-೧೦); ಆದರೆ, ಅವಕ್ಕೂ, ಮೇಲ್ಕಂಡ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೂ ಮಹದಂತರ ಇದೆ. ಬರಗಾಲದಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರಧರ್ಮಕ್ಕೂ, ಹಸಿವೆ ನೀರಡಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಒಂದುಕಡೆಗೆ ಎಳೆದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಧರ್ಮವು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಎಳೆಯುತ್ತಿದೆ; ಆದರೆ, ಮೇಲಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳೊಳಗೆ ಹಲವುಗಳಲ್ಲಿ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರದೆ, ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ವಿಹಿತವಾದ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗಿ "ಇದನ್ನು ಮಾಡಲೋ" "ಅದನ್ನು ಮಾಡಲೋ" ಎಂಬದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಇದಲ್ಲದೆ, ಅಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಸತ್ಪುರುಷರು ಹೇಗೆ ಆಚರಿಸಿದರೆಂಬದರ ಮೇಲಿಂದ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ, ಇತರ ಹಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ, ಬುದ್ಧಿವಂತರಿಗೆ ಕೂಡ ದಿಗಿಲುಬೀಳುತ್ತದೆ; ಯಾಕಂದರೆ, ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತೆ ಕೋಟಿಗಳೂ ಉಪಪತ್ತಿಗಳೂ ಬೆಳೆದು, ಕೊನೆಗೆ, ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದು ತೀರ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗದಿದ್ದರೆ, ನಮ್ಮಿಂದ ಅಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಅಪರಾಧ ಘಟಿಸುವ ಸಂಭವವೂ ಉಂಟು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, "ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ವಿವೇಚನೆ" ಯೆಂಬುದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದು ನ್ಯಾಯ-ವ್ಯಾಕರಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಗಹನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಳೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ರಾಜನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದು "ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ತವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ 'ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಪ್ರಾಚೀನ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ನೀತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ ಕರ್ತವ್ಯ ಅಥವಾ ಸದ್ವರ್ತನವೂ ಒಳಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ, ನಾವು ಈಗಿನ ರೂಢಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಈ ವಿವೇಚನೆಗೂ 'ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ನೀತಿಯ, ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ವಿವೇಚನೆಯ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಗಹನವಾಗಿದೆ ಎಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ 'सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य'-- ಧರ್ಮದ ಅಂದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ-- ಎಂಬ ವಚನವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಐದು ಜನ ಪಾಂಡವರು ಒಬ್ಬ ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಏಕೆ ಲಗ್ನಮಾಡಿಕೊಂಡರು ? ದ್ರೌಪದಿಯ ವಸ್ತ್ರಹರಣದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭೀಷ್ಮ-ದ್ರೋಣಾದಿಕರು ದಿಕ್ಕುಗಾಣದೆ ಬಾಯಿ ಹೊಲಿದುಕೊಂಡು ಏಕೆ ಕುಳಿತರು ? ದುಷ್ಟ ದುರ್ಯೋಧನನ ಪಕ್ಷದಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡುವಾಗ ಭೀಷ್ಮ-ದ್ರೋಣರು ಸ್ವಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಿದ "अर्थस्य पुरुषो दासः दासस्त्वर्थो न कस्यचित्"-- ಪುರುಷನು ಹಣದ ತೊತ್ತಿನು; ಹಣವು ಮಾತ್ರ ಯಾರ

ಕೊತ್ತೂ ಅಲ್ಲ, (ಮಭಾ. ಭೀ. ೪೩.೩೫)-- ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವು ಸರಿಯಾದುದೋ ಹೇಗೆ? "सेवा श्ववृत्तिराख्याता" (ಮನು. ೪.೬) ಸೇವಾವೃತ್ತಿಯು ಶ್ವಾನವೃತ್ತಿಯಂತೆ ನಿಂದ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅರ್ಥದ ಅಡಿಯಾಳಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಭೀಷ್ಮಾದಿಕರು ದುರ್ಯೋಧನನ ಸೇವೆಯನ್ನೇ ಏಕೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲ?— ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಯೋಗ್ಯ ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದು ಕಠಿಣವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಜನರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. "सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य" (ಮಭಾ. ಅನು. ೧೦.೭೦) ಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿವೆ, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮುಂದೆ "बहुशाखा ह्यनंतिका"-- ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳು ಒಡೆದಿದ್ದು, ಅದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ-- ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ (ವನ. ೨೦೮.೨). ತುಲಾಧಾರ-ಜಾಬಾಲೀ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ತುಲಾಧಾರನೂ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ "सूक्ष्मत्वान्न स विज्ञातुं शक्यते बहुनिह्नवः"-- ಧರ್ಮವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಗೊಡಕುಳ್ಳದ್ದೂ ಇರುವದರಿಂದ, ಎಷ್ಟೋಸಾರಿ ಅದರ ಗುಟ್ಟು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ-- ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಶಾ. ೨೬೧.೩೭). ಮಹಾಭಾರತಕರ್ತರಿಗೆ ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಚನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದು, ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಸತ್ಪುರುಷರು ಹೇಗೆ ನಡೆದರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಧವಿಧ ಕಥಾನಕಗಳು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ; ಆದರೆ, ಸಕಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ಮರ್ಮವನ್ನು ಭಾರತಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದುಕಡೆಗೆ ಕೊಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಮರ್ಮವನ್ನು, ಅರ್ಜುನನ ಕರ್ತವ್ಯ-ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ದೂರಮಾಡುವ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದ ಆಧಾರದಿಂದ, ವ್ಯಾಸರು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾರಣ ಗೀತೆಯು, ಮಹಾಭಾರತದ ರಹಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತೂ ಶಿರೋಭೂಷಣವೂ ಆಗಿದೆ; ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತವು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಮೂಲಭೂತ-ಕರ್ಮತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆ ಸಹಿತವಾದ ವಿಸ್ತೃತವಾದದ್ದೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಗೀತಾ-ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಶಂಕಿಸುವವರು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯ ಪೂರಯಿಸಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಸೂಚನೆ. ಬಹಳ ಮಾತೇಕೆ? ಗೀತಾ-ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಅಪೂರ್ವತೆಯು ಅಥವಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವು ಇದ್ದರೆ ಅದು ಇದೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂದರೆ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಅಹಿಂಸೆ ಇತ್ಯಾದಿ, ಸದಾಚರಣಗಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವ ಸ್ಮೃತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಎಷ್ಟೋ ಇದ್ದರೂ, ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯ ಗಹನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದಿಂದ "ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ-ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ"ಯನ್ನು ಹೇಳುವ, ಗೀತೆಯಂಥ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವು, ಈಗ ಸದ್ಯಕ್ಕಂತೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. "ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ-ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ" ಎಂಬದು ನಮ್ಮ ಕೈಗಂಟಿನ ಶಬ್ದವಲ್ಲ, ಅದು ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶಬ್ದವೇ ಇದೆ (ಗೀ. ೧೬.೨೪) ಎಂಬದನ್ನು ಗೀತಾಭಕ್ತರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತೆ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಮೂಲಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ವಸಿಷ್ಠರು ರಾಮನಿಗೆ, ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಮತ್ತು ಗೀತೆಯ ಅನುಕರಣವನ್ನೇ ಮಾಡಿರುವ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಗೀತೆಯ ಅಪೂರ್ವತೆಗೆ ಏನೂ ಬಾಧೆ ತಟ್ಟಲಾರದು.

ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ.

तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् । *

—ಗೀತಾ. ೨.೫೦.

ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವನೇ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಕಲಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿ; ಅಧಿಕಾರಿಯಲ್ಲದವನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಕಲಿಸುವದೆಂದರೆ, ಒಂದುರೀತಿಯಿಂದ ಬೋರ್ಗಲ್ಲ ಮೇಲೆ ನೀರೆರೆದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಅದರಿಂದ ಶಿಷ್ಯನಿಗಂತೂ ಲಾಭವಿಲ್ಲ; ಗುರುವಿಗೂ ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಶ್ರಮ; ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಇಬ್ಬರ ಕಾಲವೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈಮಿನಿ-ಬಾದರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ, "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" ಅಥವಾ "अथातो धर्मजिज्ञासा" ಎಂಬೀ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶವೂ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಧರ್ಮೋಪದೇಶವೂ ಉಚಿತವಿದ್ದಂತೆಯೇ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹುಟ್ಟಿದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ಒಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'अथातो' ಎಂದು ಮೊದಲುಮಾಡಿ, ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ದಿಗ್ದರ್ಶನ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ನನ್ನ ದಾರಿ ಕಟ್ಟಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದಹೊರತು, ಆ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿಂದ ಕಡೆಗಾಣಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಹತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೆಡುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ ತಿಳಿಯದೆ ಬರೇ ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡಿದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮುಂದೆ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವದಕ್ಕೂ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಚಾಣಾಕ್ಷರಾದ ಗುರುಗಳು, ಶಿಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ನೋಡುತ್ತಾರೆ; ಅದು ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿರದಿದ್ದರೆ, ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡಿದೆ. ತನ್ನಿಂದ ಪಿತೃವಧೆ, ಗುರುವಧೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿ, ರಾಜರ ಮತ್ತು ಬಾಂಧವರ ಕ್ಷಯವಾಗುವಂಥ ಘೋರವಾದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯವೋ ಅಯೋಗ್ಯವೋ ಎಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಿ, ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಿದ್ಧನಾದನು. ಆಗ "ಪ್ರಾಪ್ತ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದು ತಿಳಿಗೇಡಿತನದ ಮತ್ತು ಹೇಡಿತನದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದು, ಅದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗವು ದೊರೆಯುವದಂತೂ ದೂರೇ ಉಳಿದು, ತಿರುಗಿ, ನಿನಗೆ ಅಪಕೀರ್ತಿಯು ಮಾತ್ರ ಬರುವದು." ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗದಿದ್ದಾಗ "अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे" — ಶೋಕಮಾಡಲು ಅನರ್ಹವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಶೋಕಮಾಡುತ್ತೀ; ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಬಡಿವಾರದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಡುತ್ತೀ,—

* "ಆದಕಾರಣ, ನೀನು ಯೋಗವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸು. ಕರ್ಮಮಾಡುವ ರೀತಿ, ಚಾತುರ್ಯ ಅಥವಾ ಕುಶಲತೆಗೆ ಯೋಗವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ." ಇದು 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಲಕ್ಷಣವು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಇದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳಿರುವೆವು.

ಎಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಉಪಹಾಸ ಮಾಡಿದಂತೆ ಮಾಡಿ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುವನು. ಅರ್ಜುನನ ಶಂಕೆಯು ನಿರಾಧಾರವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಪಂಡಿತರಿಗೂ ಕೂಡ ಪ್ರಸಂಗವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಯಾವದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು, ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಮೋಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ; ಆದರೆ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ-ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತೊಡರುಗಳು ತಲೆಹಾಕುತ್ತವೆಂದು ಊಹಿಸಿ, ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲೆಂದೂ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಲೋಪವಾಗದೆ ಅದರ ಪಾಪವು ಅಥವಾ ಬಂಧನವು ಮಾತ್ರ ಸೋಂಕದಂತೆ ಯೋಗವನ್ನು ಅಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು, ಕುಶಲನಾದವನು ಯೋಜಿಸುವದು ಉಚಿತವಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಜುನನೂ ಹಾಗೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ—तस्माद्योगाय युज्यस्व—ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಉಪದೇಶವು. ಈ ಯೋಗವೆಂದರೇ "ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ". ಅರ್ಜುನನಿಗೊದಗಿದ ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ತರದ ಸಣ್ಣದೊಡ್ಡ ಸಂಕಟಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒದಗುವವು; ಅಂದಬಳಿಕ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಕಲಿಯುವದು ಅವಶ್ಯವಲ್ಲವೇ ? ಆದರೆ, ಯಾವದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ, ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಶೈಲಿಯನ್ನೂ ಮೊದಲು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮುಂದೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ತೊಡಕುಗಳು ಉಂಟಾಗುವವು; ಅದುಕಾರಣವೇ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಮೊದಲು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವೆವು.

ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಶಬ್ದವು 'ಕರ್ಮ'ವೆಂಬುದು. 'ಕರ್ಮ' ಶಬ್ದವು 'ಕೃ' ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಅದರ ಅರ್ಥವು 'ಮಾಡುವದು' 'ವ್ಯಾಪಾರ' 'ಅಲೆದಾಟ' ಎಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಮೀಮಾಂಸಾ-ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ವಾಚಕರ ಮನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ, ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಬಾರದೆಂದು ಬಗೆದು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಕೆಲವೊಂದು ಕರ್ಮಮಾಡಲು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಂತೆ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗವೇ ಆ ಕರ್ಮವು. ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವಂಥ ಮತ್ತು ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ತೋರುವಂಥ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ, ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜೈಮಿನಿಯ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವೈದಿಕ ಅಥವಾ ಶ್ರೌತ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೊಂದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಧರ್ಮವೆಂದು ಜೈಮಿನಿಯ ಮತವು. ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವದೆಲ್ಲವೂ ಯಜ್ಞಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ; ಅವನು ಹಣ ಗಳಿಸುವದೂ, ಕಾಳು ಕೂಡಿಹಾಕುವದೂ ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು (ಮಭಾ. ಶಾ. ೨೬.೨೫). ಯಜ್ಞ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಜ್ಞೆಯೇ ಇದ್ದಕಾರಣ ಯಜ್ಞಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಯಾವ ಕರ್ಮವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಾಧಕವಾಗಲರಿಯದು. ಅದು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಸಿಕ್ಕುವ ಫಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಫಲವೂ ಅಡಕವಾಗುತ್ತದೆ; ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಫಲವೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಈ ಕರ್ಮಗಳು

ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದರೂ ಸ್ವಂತ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯು (ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದಂತೆ ಒಂದುಬಗೆಯ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯು) ಆಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನನು ಯಜ್ಞಮಾಡುವದೂ ಈ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿಯೇ; ಆದುದರಿಂದ ‹ಯಜ್ಞ›ವೆಂಬ ಕರ್ಮವೂ ‹ಪುರುಷಾರ್ಥ›ಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ, ಮನುಷ್ಯನ ಲವಲವಿಕೆಗೆಯೇ ‘ಪುರುಷಾರ್ಥ’ವೆಂಬ ಹೆಸರು (ಜೈ. ಸೂ. ೪.೧.೧. ಮತ್ತು ೨). ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ‘ಕ್ರತು’ ಎಂದು ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದವೂ ಉಂಟು; ಆದುದರಿಂದ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಬದಲು ‘ಕ್ರತ್ವರ್ಥ’ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ; ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ, ಯಜ್ಞಾರ್ಥ (ಕ್ರತ್ವರ್ಥ)ವೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡದಿರುವ— ಆದಕಾರಣವೇ ಅಬಂಧಕವಾದ— ಕರ್ಮಗಳೆಂದೂ, ‹ಪುರುಷಾರ್ಥ›ವೆಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಲಾಭಕ್ಕೋಸ್ಕರ-- ಅದುಕಾರಣ ಬಂಧಕವಾದ-- ಕರ್ಮಗಳೆಂದೂ, ಕರ್ಮಗಳೊಳಗೆ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಹಿತೆ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದಲೇ ತುಂಬಿವೆ. ಋಗ್ವೇದ-ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ತುತಿಪರವಾದ ಸೂಕ್ತಿಗಳಿದ್ದರೂ ಯಜ್ಞಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲ ಯಜ್ಞಾದಿ ಕರ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕಗಳಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದದೊಳಗೆ ಹೇಳಿದ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೂ ಸರಿ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾಡಿದರೂ ಸರಿ, ಅಂತೂ ಅವನ್ನು ಮಾಡಿದರಾಯಿತು; ಅದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಆಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ, ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದೂ ಆಗಲಾರದು, ಎಂದು ಕರ್ಮಠರಾದ ಯಾಜ್ಞಿಕರ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಕರ್ಮವಾದಿಗಳ ಹೇಳೋಣವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆತರದವುಗಳೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೂ ಮೋಕ್ಷ ದೊರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ “ वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ” (ಗೀ. ೨.೪೨.) ಮುಂತಾದ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನರಹಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು; ಹಾಗೆಯೇ ‘यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः’— ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಬಾಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತವೆ. (ಗೀ. ೩.೯) ಎಂಬದೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದ ಅನುವಾದವೇ ಆಗಿದೆ. ಈಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ವೈದಿಕ ಅಂದರೆ ಶ್ರೌತ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲದೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳೂ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಭೇದದಿಂದ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಉದಾ:— ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಯುದ್ಧ, ವೈಶ್ಯರಿಗೆ ವಾಣಿಜ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳು; ಇವು ಪ್ರಥಮತಃ ಸ್ಮೃತಿ-ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇವು ಸ್ಮಾರ್ತ ಕರ್ಮಗಳು; ಇವಕ್ಕೆ ಸ್ಮಾರ್ತ ಯಜ್ಞಗಳೆಂದೂ ಹೇಳುವದುಂಟು. ಈ ಶ್ರೌತ-ಸ್ಮಾರ್ತ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ಮಗಳು, ಉದಾ:— ವ್ರತ, ಉಪವಾಸ ಮುಂತಾದವುಗಳು, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಷ್ಟೇ ಮೊದಲಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅವಕ್ಕೆ ‘ಪೌರಾಣಿಕ’ ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಸಂಜ್ಞೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಕಾಮ್ಯ ಹೀಗೆ ಮತ್ತೆ ಮೂರು ಭೇದಗಳಿವೆ. ದಿನಾಲು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಸ್ನಾನ-ಸಂಧ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳು; ಇವುಗಳನ್ನಾಚರಿಸಿದರೆ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಫಲವಾಗಲಿ, ಅರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಲಭಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ದೋಷ ಬರುವದು. ಯಾವದೊಂದು ನಿಮಿತ್ತವು ಮೊದಲಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಮೂಲಕ

ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳೆನ್ನುವರು. ಉದಾ:— ಅನಿಷ್ಟಶಾಂತಿ, ಗ್ರಹಶಾಂತಿ, ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಮುಂತಾದವುಗಳು. ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶಾಂತಿ, ಅಥವಾ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದೋ ಆ ಕಾರಣವೇ ಮೂಲತಃ ಉಂಟಾಗದಿದ್ದರೆ, ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇವಲ್ಲದೆ, ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು. ಉದಾ:— ಮಳೆ ಬೀಳುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಯಜ್ಞ ಮಾಡುವದು. ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲದೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳು, ಉದಾ:— ಸುರಾಪಾನ,— ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ, ಇವಕ್ಕೆ ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳೆನ್ನುವರು. ಇವು ನಿತ್ಯ, ಇವು ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಇವು ಕಾಮ್ಯ, ಇವು ನಿಷಿದ್ಧವೆಂಬದನ್ನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಒಮ್ಮೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥದೊಂದು ಕರ್ಮವು ಪಾಪಕಾರಕವೋ, ಪುಣ್ಯಪ್ರದವೋ ? ಎಂದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಿಗೆ ಕೇಳಲು, ಅವನು ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಅದು ಯಜ್ಞಾರ್ಥವೋ, ಪುರುಷಾರ್ಥವೋ, ನಿತ್ಯವೋ; ನೈಮಿತ್ತಿಕವೋ, ಕಾಮ್ಯವೋ, ನಿಷಿದ್ಧವೋ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಅದರಂತೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಳುವನು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಾದರೋ, ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ; ಇಷ್ಟೇಅಲ್ಲ, ಇದರ ಆಚೆಗೆ ಕೂಡ ಹೋಗಿದೆ, ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಕರ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ವಿಹಿತವಾದುದು ಸಹ ಅಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಚರಿಸಹೇಳಿದ ಕರ್ಮವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಉದಾ:- ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವಾಗಿತ್ತು; ಆದರೆ, ವಿಹಿತ ಕರ್ಮವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೇ ಆಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಜ್ಞೆಗಳು ಕೂಡ ಹಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೋರಿಸಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಯುಕ್ತಿಯು ಉಂಟೋ, ಹೇಗೆ? ಇದ್ದರೆ, ಅದು ಯಾವದು ? ಎಂಬುದೇ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಭೇದಗಳ ಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷ್ಯ ಪೂರಯಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಕ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇತರ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮೀಮಾಂಸಕರು ತೆಗೆದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಿದೆ; ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೋ, ಮಾಡಕೂಡದೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಹ ಉತ್ತರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ಗೀ. ೧೮.೬); ಆದರೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಗೀತಾಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಶ್ರೌತ ಅಥವಾ ಸ್ಮಾರ್ತ ಕರ್ಮವೆಂದು ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡದೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾರಾಂಶ, ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವದೆಲ್ಲವೂ— ಅವನು ಉಣ್ಣುವದು, ಕುಡಿಯುವದು, ಆಡುವದು, ಕೂಡ್ರುವದು, ನಿಲ್ಲುವದು, ಇರುವದು, ಉಸಿರಾಡಿಸುವದು; ನಗುವದು, ಅಳುವದು, ಮೂಸಿನೋಡುವದು, ನೋಡುವದು,

ಮಾತಾಡುವದು, ಕೇಳುವದು, ನಡೆಯುವದು, ಕೊಡುವದು, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಮಲಗುವದು, ಎಚ್ಚರದಿಂದಿರುವದು, ಕೊಲ್ಲುವದು, ಯುದ್ಧಮಾಡುವದು, ಮನನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವದು, ಆಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ನಿಷೇಧ ಮಾಡುವದು, ದಾನಮಾಡುವದು, ಯಜ್ಞ ಮಾಡುವದು, ಹೊಲ ಇಲ್ಲವೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವದು, ಇಚ್ಛಿಸುವದು, ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು, ಸುಮ್ಮನೇ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವದು— ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲ— ಅವು ಕಾಯಿಕವಾದವೇ ಇರಲಿ, ವಾಚಿಕವಾದವೇ ಇರಲಿ, ಮಾನಸಿಕವಾದವೇ ಇರಲಿ, (ಗೀತಾ. ೫.೮.೯)— ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಮ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿವೆ. ಬಹಳವೇಕೆ ? ಜೀವದಿಂದಿರುವದು, ಅಥವಾ ಸಾಯುವದು, ಇವೂ ಕೂಡ ಕರ್ಮಗಳೇ; ಮತ್ತು ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ 'ಬದುಕುವದು, ಸಾಯುವದು' ಎಂಬೆರಡರೊಳಗೆ ಯಾವದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತರದ ವಿಚಾರವು ಹುಟ್ಟಲು, ಈ ಕರ್ಮ ಶಬ್ದಕ್ಕೇ 'ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮ' ಅಥವಾ 'ವಿಹಿತಕರ್ಮ'ವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೪.೧೬). ಇದು ಮಾನವಪ್ರಾಣಿಯ ಕರ್ಮದ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೂ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಸಕಲ ಚರಾಚರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಂದರೆ ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ; ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತು, ಮುಂದೆ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ-ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವೆವು.

'ಕರ್ಮ'ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ತೊಡಕುಳ್ಳ ಶಬ್ದವಾವುದೆಂದರೆ, 'ಯೋಗ'ವು. "ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಾದಿಕ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು, ಇಲ್ಲವೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಪಡಿಸುವದು.' ಅಥವಾ "ಪಾತಂಜಲ ಸೂತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಸಮಾಧಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಧ್ಯಾನಯೋಗವು" ಎಂದು ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ರೂಢಾರ್ಥವಿದ್ದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಇದೆ (ಕಠ. ೬.೧೧). ಆದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಥಮತಃ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದವು 'ಯುಜ್' ಅಂದರೆ ಜೋಡಿಸುವದು ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಅದರ ಧಾತ್ವರ್ಥವು "ಜೋಡಿಸುವದು, ಹೊಂದಿಸುವದು, ಮಿಲಿತಮಾಡುವದು, ಸಂಗತಿ, ಏಕತ್ರಾವಸ್ಥಿತಿ" ಎಂದು ಇದೆ. ಮುಂದೆ ಅಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ "ಉಪಾಯ, ಸಾಧನ, ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಹಂಚಿಕೆ." ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದು, " योगः संहननोपायध्यानसंगतियुक्तिषु " ಎಂದು ಅಮರಕೋಶದಲ್ಲಿಯೂ (೩.೩.೨೨) ಇವೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಫಲಜ್ಯೋತಿಷದಂತೆ ಗ್ರಹಗಳು ಇಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅನಿಷ್ಟವಾದವುಗಳಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳ 'ಯೋಗ'ವು ಇಷ್ಟ ಇಲ್ಲವೆ ಅನಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. 'ಯೋಗಕ್ಷೇಮ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ (ಗೀ. ೯.೨೨). ಭಾರತಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವದಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಾಗ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ 'ಯೋಗ' (ಸಾಧನ, ಯುಕ್ತಿ) ವಿರುತ್ತದೆ— "एको हि योगोऽस्य भवेद्वधाय"— ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿ (ಮಭಾ. ದ್ರೋ. ೧೮೧.೩೧). ಮುಂದೆ, ತಾನು ಜರಾಸಂಧಾದಿ ರಾಜರನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮರಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ 'ಯೋಗ'ದಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಕೊಂದನೆಂಬುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭೀಷ್ಮನು ಅಂಬಾ, ಅಂಬಿಕಾ, ಅಂಬಾಲಿಕಾ, ಇವರನ್ನು ಹರಣ ಮಾಡಿದನಂತರ ಇತರ ಅರಸರು 'ಯೋಗ' 'ಯೋಗ'ವೆಂದು, ಅವರನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದರೆಂದು, ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದಲ್ಲಿ (ಅ. ೧೭೨) ಹೇಳಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕಕಡೆಗೆ ಕೂಡ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಯೋಗ' 'ಯೋಗೀ' ಅಥವಾ ಯೋಗ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಮಾಸಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಸುಮಾರು ೮೦

ಸಾರೆ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೂ, ಹೆಚ್ಚಾದರೆ, ನಾಲ್ಕೈದು ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಇತರ ಕಡೆಗೆ (ಗೀ.೬.೧೨ ಮತ್ತು ೨೩ ನೋಡಿರಿ) 'ಪಾತಂಜಲಯೋಗ'ವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಯುಕ್ತಿ, ಕೌಶಲ್ಯ, ಉಪಾಯ, ಸಾಧನ, ಹೊಂದಿಕೆ'– ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳೇ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಭೇದದಿಂದ, ಸರ್ವತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು, ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಪಕ-ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಶಬ್ದವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಆದರೂ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ, ಕೌಶಲ್ಯ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ, ಉಚ್ಚರಿಸುವವನ ಉದ್ದೇಶದಂತೆ ಈ ಸಾಧನವು ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಯು, ಸನ್ಯಾಸ, ಕರ್ಮ, ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿನಿರೋಧ ಮೋಕ್ಷ, ಇಲ್ಲವೆ ಮತ್ತಾವದೊಂದಕ್ಕಾದರೂ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದು. ಉದಾ:— ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೂರುನಾಲ್ಕು ಕಡೆಗೆ ಭಗವಂತನ ನಾನಾವಿಧವಾದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುವ ಈಶ್ವರೀ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅದ್ಭುತ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ 'ಯೋಗ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದು, (ಗೀ.೭. ೨೫; ೯.೫; ೧೦.೭; ೧೧.೮,) ಭಗವಂತನಿಗೆ 'ಯೋಗೇಶ್ವರ'ನೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿರುವದಾದರೂ ಈ ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ (ಗೀ. ೧೮,೭೫); ಆದರೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇನೂ ಇದಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಯಾವ ವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರಕಾರದ ಕೌಶಲ್ಯ, ಸಾಧನ, ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಉಪಾಯವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ "ಯೋಗ: ಕರ್ಮಸು ಕೌಶಲಮ್"— (ಗೀ. ೨.೫೦)— ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಕಾರದ ಕುಶಲತೆ, ಯುಕ್ತಿ, ಜಾಣತನ, ಚೂಟಿ ಅಥವಾ ಹದ— ಎಂದು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇಕೆಂದು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ 'ಕರ್ಮಸು ಕೌಶಲಮ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ "ಸ್ವಭಾವತ: ಕರ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಬಂಧಕತ್ವವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯು" ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ನೋಡಲು, ಒಂದೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ 'ಯೋಗ' ಅಥವಾ 'ಉಪಾಯಗಳು' ಇರುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸಾಧನಕ್ಕೆ 'ಯೋಗ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ:— ಹಣವನ್ನು ಗಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಳವು, ಮೋಸ, ಭಿಕ್ಷೆ, ಸೇವೆ, ಸಾಲ, ದುಡಿತ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಧನಕ್ಕೂ 'ಯೋಗ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಧಾತ್ವರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು; ಆದರೂ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ದುಡಿದು ಹಣ ಗಳಿಸುವ ಉಪಾಯಕ್ಕೇನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ದ್ರವ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೋಗ'ವೆಂದೆನ್ನುವ ರೂಢಿಯುಂಟು.

"ಯೋಗ: ಕರ್ಮಸು ಕೌಶಲಮ್" ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಕಾರದ ಯುಕ್ತಿಗೆ 'ಯೋಗ'ವೆಂದು ಭಗವಂತನೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಿರಲು, ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲಾಗಿ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಭಗವಂತನು ಮಾಡಿದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ, ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಹಿಂಡಿ, ಗೀತೆಗೆ ನಾನಾವಿಧವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವದರಿಂದ ಆ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದವು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಯುದ್ಧವನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗದಂತೆ ಉಪಪತ್ತಿ

ಯನ್ನು ಹೇಳಿ, ಬಳಿಕ "ಇನ್ನು ನಿನಗೆ ಯೋಗಮಾರ್ಗದಂತೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ" (ಗೀ. ೨.೩೯) ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿ, ಮೊದಲು ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಿರಂತರ ಮುಳುಗಿರುವ ಜನರ ಬುದ್ಧಿಯು ಫಲಾಶೆಯ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ವ್ಯಗ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿರುವನು (ಗೀ. ೨.೪೧-೪೬). ಅನಂತರ ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವ್ಯಗ್ರವಾಗಗೊಡದೆ "ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೊರೆ, ಆದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆಯುವ ಹಟಕ್ಕೆ ಬೀಳಬೇಡ" ಎಂದೂ, "ಯೋಗಸ್ಥನಾಗಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡು" (ಗೀ. ೨.೪೮) ಎಂದೂ ಉಪದೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ, ಯೋಗವೆಂದರೆ, "ಸಿದ್ಧಿ, ಅಸಿದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಮಬುದ್ಧಿ" ಎಂದು ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಆ ಬಳಿಕ "ಫಲಾಶೆಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಸಮತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವು." (ಗೀ ೨. ೪೯) "ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಕರ್ತನಿಗೆ ಕರ್ಮದ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳು ಸೋಂಕುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ನೀನು ಈ ಯೋಗವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಿಸು" ಎಂದು ಹೇಳಿ ತತ್ಕ್ಷಣವೇ "योग: कर्मसु कौशलम्" (ಗೀ. ೨.೫೦) ಎಂದು ಯೋಗದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಿಂದ, ಕರ್ಮದ ಪಾಪ ತಗಲದಂತೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಮತ್ವ-ಬುದ್ಧಿಯ ಯಾವ ವಿಶೇಷ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದನೋ ಅದರ ಹೆಸರೇ 'ಕೌಶಲ್ಯ'ವೆಂದಿದ್ದು ಈ ಕೌಶಲ್ಯದಿಂದ ಅಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದಕ್ಕೇನೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಯೋಗ'ವೆಂದು ನುಡಿದಿರುವನೆಂಬದು, ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮುಂದೆ "योऽयं योगस्त्वया प्रोक्त: साम्येन मधुसूदन" (ಗೀ. ೬.೩೩)— "ಸಮತೆಯ ಅಂದರೆ ಸಮತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯ ಯಾವ ಯೋಗವನ್ನು ನೀವು ನನಗೆ ಹೇಳಿದಿರೋ" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಮತ್ತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವೈದಿಕಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಿಂದ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ನಡೆದುಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳೊಳಗೆ, ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದನಂತರ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ಸನ್ಯಾಸ ಅಂದರೆ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವದು ಇದೊಂದು ಮಾರ್ಗ; ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸದೆ, ಅವುಗಳ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳ ಬಾಧೆ ತಟ್ಟದಂತೆ ಅವನ್ನೇ ಆಮರಣವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು; ಇದು ಎರಡನೆಯ ಮಾರ್ಗ. ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ (ಗೀ. ೫.೨) 'ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ'ಗಳೆಂದು ಪೂರ್ಣವಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಸನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಬಿಡುವದು, ಯೋಗವೆಂದರೆ ಹಿಡಿಯುವದು. ಅರ್ಥಾತ್, ಇವೆರಡೂ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡು-ಹಿಡಿಯುವ ಭಿನ್ನಮಾರ್ಗಗಳು. ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ (सांख्ययोगौ) ಎಂಬ ಬೇರೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಹೆಸರುಗಳಾದರೂ ಮುಂದೆ, (ಗೀ. ೫.೪) ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪಾತಂಜಲ-ಯೋಗದೊಳಗಿನ ಆಸನಗಳ ವರ್ಣನೆಯು ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದು ಯಾರಿಗೆ? ತಪಸ್ವಿಗಳಿಗಲ್ಲ; ಕರ್ಮಯೋಗಿಗೆ; ಅಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ಸಮತೆ' ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗಿರದಿದ್ದರೆ, "तपस्विभ्योऽधिको योगी" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೇ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ "तस्माद्योगी भवार्जुन" (೬.೪೬)— ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದರ ಅರ್ಥವೂ 'ನೀನು ಪಾತಂಜಲ-ಯೋಗದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವವನಾಗು' ಎಂದಿರದೆ "योगस्थ: कुरु कर्माणि" (೨.೪೮) ಇಲ್ಲವೆ ಅದರ ಮುಂದೆ "तस्माद्योगाय युज्यस्व योग: कर्मसु कौशलम्" (ಗೀ. ೨.೫೦) ಇಲ್ಲವೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ

“ಯೋಗಮಾತಿಷ್ಠೋತಿಷ್ಠ ಭಾರತ” (೪.೪೨) ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾದುದು ಇರುತ್ತದೆ, ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ, “ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಆಗು” ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತ “ನೀನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲು” ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ, ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ; “ಕರ್ಮಯೋಗೇನ ಯೋಗಿನಾಮ್.” (ಗೀ. ೩.೩) ಅಂದರೆ ಯೋಗಿಗಳು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆ, ಅವನ್ನೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿ, (ಸುಪ್ರಯುಕ್ತೇನ ಕರ್ಮಣಾ) ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನೈದುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಮಭಾ. ಶಾ. ೩೪೮.೫೬). ಇದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಯೋಗಿ' 'ಕರ್ಮಯೋಗಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವು “ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನು” ಎಂದು ಆಗುತ್ತದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೂ 'ಕರ್ಮಯೋಗ'ವೆಂಬ ಉದ್ದವಾದ ಶಬ್ದದ ಬದಲಾಗಿ 'ಯೋಗ'ವೆಂಬ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಶಬ್ದವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. “ನಾನು ನಿನಗೆ ಈಗ ಹೇಳಿದ ಈ ಯೋಗವನ್ನೇ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ವಿವಸ್ವಂತನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೆನು (ಗೀ. ೪.೧), ವಿವಸ್ವಂತನು ಮನುವಿಗೆ ಹೇಳಿದನು; ಆದರೆ ಆ ಯೋಗವು ಮುಂದೆ ನಷ್ಟವಾದುದರಿಂದ ಈ ದಿನ ನಿನಗೆ ಆ ಯೋಗವನ್ನೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು, ಎಂದು 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಭಗವಂತನು ಮೂರುಸಾರೆ ಉಚ್ಚರಿಸಿರುವನು. ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಪಾತಂಜಲಯೋಗ'ವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರದೆ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲವೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶೇಷ ಯುಕ್ತಿ, ಸಾಧನ, ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗ ಎಂದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಅಂತೆಯೇ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಜಯನು (ಗೀ. ೧೮.೭೫) 'ಯೋಗ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ವತಃ ಸನ್ಯಾಸ-ಮಾರ್ಗಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ವೈದಿಕಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತಿಗಳೆಂಬೆರಡು ಭೇದಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಯೋಗ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಂತೆ ಕೆಲವು ಸಲ “सम्यग्दर्शनोपायकर्मानुष्ठानम्” (೪.೪೨) ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'योगः युक्तिः' (ಗೀ. ೧೦.೭) ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿರುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ “प्रवृत्तिलक्षणो योगः ज्ञानं संन्यासलक्षणम्”— ಯೋಗವೆಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವೆಂದೂ (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ. ೪೩.೨೫) ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಕೊನೆಗೆ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯಂತೂ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ ಶಬ್ದಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕಾವೃತ್ತಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೂ ಭಗವಂತನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ ನಿರ್ಮಿಸಿದನೆಂಬದು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ- (ಮಭಾ. ಶಾ. ೨೪೦ ಮತ್ತು ೩೪೮ ನೋಡಿರಿ.) ಈ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತಧರ್ಮವೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆಂಬದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಮಹಾಭಾರತದ ವಚನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇಕಾರಣ ಸಾಂಖ್ಯವೆಂದರೆ, ನಿವೃತ್ತಿ, ಯೋಗವೆಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಹೀಗೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸಂದೇಹವಿದ್ದರೆ, ಅದು “समत्वं योग उच्यते” ಅಥವಾ “योगः कर्मसु कौशलम्” ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಂದಲೂ, “कर्म-

योगेण योगिनाम्" ಮುಂತಾದ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಗೀತಾವಚನಗಳಿಂದಲೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಾರಿಹೋಗಿ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗ' ಅಂದರೆ 'ಕರ್ಮಯೋಗ'ವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಪಾಲೀ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಸುಮಾರು ಇನ್ನೂರನೆಯ ಶಕದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ 'ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನ'ವೆಂಬ ಪಾಲೀ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'पुब्बयोगो' (ಪೂರ್ವಯೋಗ) ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಬಂದಿದ್ದು, ಅದರ ಅರ್ಥವು 'पुब्बकम्म' ಪೂರ್ವಕರ್ಮವೆಂದು, ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಮಿ. ಪ್ರ. ೧.೪); ಮತ್ತು ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಆಗಿಹೋದ ಅಶ್ವಘೋಷನೆಂಬ ಕವಿಯ 'ಬುದ್ಧಚರಿತ'ವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಸರ್ಗದ ಐವತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ —

आचार्यकं योगविधौ द्विजानामप्राप्तमन्यैर्जनको जगाम।

"ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಯೋಗವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಕನು (ಉಪದೇಷ್ಟಾ) ಆಚಾರ್ಯನಾದನು. ಜನಕನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇಂಥ ಆಚಾರ್ಯತ್ವವು ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ"ವೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ, ಇಲ್ಲಿ 'ಯೋಗವಿಧಿ' ಯೆಂಬದಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮದ ಯೋಗವಿಧಿಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ ಇದೇ, ಜನಕನ ಆಚರಣೆಯ ರಹಸ್ಯವೆಂದು ಗೀತಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಸಾರುತ್ತಿದ್ದು, ಅಶ್ವಘೋಷನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ (೯-೧೯ ಮತ್ತು ೨೦) ಗ್ರಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಜನಕನ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಜನಕನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ 'ಯೋಗ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಇತ್ತೆಂಬುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಯಾಕಂದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜನಕನ ಮಾರ್ಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆಂದು, ಗೀತೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೩.೨೦). ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳೆಂಬ ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವೆವು. 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದದ ಉಪಯೋಗವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಮಾಡಿದೆಂಬದಷ್ಟೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಶ್ನವಾಗಿದೆ.

'ಯೋಗ'ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದೂ, 'ಯೋಗಿ'ಯೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯೆಂದೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಒಮ್ಮೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಭಗವಂತನೇ ತನ್ನ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ 'ಯೋಗ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ (ಗೀ. ೪.೧-೩). ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೬.೩೩) ಅರ್ಜುನನೂ, ಗೀತೆಯ ಕೊನೆಯ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೧೮.೭೫) ಸಂಜಯನೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ 'ಯೋಗ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗೀತಾಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಯ ಸಮಾಪ್ತಿದರ್ಶಕವಾದ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ 'ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ'ವೇ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂದು, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಆದರೆ ಈ ಸಂಕಲ್ಪದೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಯಾವ ಟೀಕಾಕಾರರ ಲಕ್ಷ್ಯವೂ ಹೋದಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. "श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु" ಈ ಆರಂಭದ ಪದಗಳಾದ ಬಳಿಕ, ಮುಂದೆ ಈ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ 'ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे' ಎಂಬೆರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು 'ಭಗವಂತನಿಂದ ಗೀತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ಎಂದು ಇದ್ದು, ಮುಂದಿನವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೊಳಗಿನ

'ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ'ವು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವು' ಎಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು; ಅದು ಉಂಟಾದಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಮುಂದೆ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು (ಗೀ. ೩.೩) ಅನುಸರಿಸಬಹುದು. ಒಂದನೆಯದು ಸಾಂಖ್ಯ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವು-ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ವಿರಕ್ತನಾಗಿರುವದು. ಎರಡನೆಯದು ಯೋಗ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು-- ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸದೆ, ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅವು ಎಂದಿಗೂ ಅಡ್ಡಬಾರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸರ್ವದಾ ಅವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ 'ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ'ಯೆಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರೂ ಉಂಟು. ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಋಷಿಗಳೂ, ಇತರ ಗ್ರಂಥಕಾರರೂ ವಿವೇಚಿಸಿರುವರು; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಅಥವಾ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಮಾತ್ರ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಯಲ್ಲಲ್ಲದೆ, ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ, ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಈ ಸಂಕ ಲ್ಪವನ್ನು ರಚಿಸಿದವನು, (ಅದು ಗೀತೆಯ ಸರ್ವ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುವದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಟೀಕೆಯೂ ಆಗುವ ಮೊದಲೇ ಅದು ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನ ಹೊರಡುತ್ತದೆಂಬ ದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು.) ಗೀತಾ-ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ವಿಷಯದ ಅಪೂರ್ವತೆಯನ್ನು ತೋರಿ ಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ, "ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे" ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಆ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರವಾ ಗಿಯೂ, ಸಹೇತುಕವಾಗಿಯೂ ಹಾಕಿರಬೇಕು; ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ್ನು ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ಹಾಕಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಈಗ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಗೀತೆಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕೆಗಳಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಏನಿತ್ತೆಂಬದು, ಅದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಯೋಗಮಾರ್ಗದ ಪ್ರವರ್ತಕನೂ, ಸರ್ವ ಯೋಗಗಳ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಈಶ್ವರನೂ (योगेश्वर = योग + ईश्वर) ಆಗಿರುವ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು, ಅದರ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಲೋಕಹಿತಾ ರ್ಥವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿದನೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಭಾಗ್ಯವೇ ಸರಿ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ 'ಯೋಗ' 'ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗಿಂತ 'ಕರ್ಮಯೋಗ' 'ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಉದ್ದವಾಗಿರುವದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪುನಃ ಸಂದೇಹವೇ ಉಳಿಯಬಾರದೆಂದು 'ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬ ಉದ್ದವಾದ ಹೆಸರನ್ನೇ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ, ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು.

ಒಂದೇ ಕರ್ಮ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ತೆರವಿರುವ ಅನೇಕ ಯೋಗ, ಸಾಧನ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಪರಾ ಕಾಷ್ಠೆಯ (ಅತ್ಯಂತ) ಒಳ್ಳೆಯದಾದ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾದ ಮಾರ್ಗವು ಆವುದು ? ಅದನ್ನು ಸರ್ವದಾ ಆಚರಿಸಲಾಗುವದೋ ಹೇಗೆ? ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದಗಳು ಆವವು? ಅವು ಏಕೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ? ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯವೆಂದೆಣಿಸುವ ಮಾರ್ಗವು ಒಳ್ಳೆಯದೇಕೆ? ಕೆಟ್ಟದೆಂದೆಣಿಸುವ ಮಾರ್ಗವು ಕೆಟ್ಟದೇಕೆ? ಈ ಒಳಿತು-ಹೀನಗಳನ್ನು ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾವ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸಬೇಕು? ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿಯ ಗುಟ್ಟು ಏನು? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಆವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ 'ಕರ್ಮಯೋಗ'ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಅಥವಾ ಗೀತೆ ಯಲ್ಲಿಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ, 'ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಒಳ್ಳೆಯದು, ಕೆಟ್ಟದು ಎಂಬಿವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದಗಳು; ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಲ ಶುಭ-ಅಶುಭ, ಹಿತಕರ-ಅಹಿತಕರ, ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ-ಅಶ್ರೇಯಸ್ಕರ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ, ಧರ್ಮ್ಯ-ಅಧರ್ಮ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪ್ರಯೋ ಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಕಾರ್ಯ-ಅಕಾರ್ಯ, ಕರ್ತವ್ಯ-ಅಕರ್ತವ್ಯ, ನ್ಯಾಯ್ಯ-ಅನ್ಯಾಯ್ಯ, ಈ ದ್ವಂದ್ವ ಶಬ್ದ

ಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಇದೇ; ಆದರೂ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವವರ ಸೃಷ್ಟಿ-ರಚನಾ ವಿಷಯಕ ಮತಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ‹ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ›ವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪಂಥಗಳೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ-ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ರೀತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು; (೧) ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವಂತೆಯೇ ಇದ್ದು, ಅವುಗಳ ಬುಡಕ್ಕೆ ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದೇ ಮೊದಲನೆಯ ಪದ್ಧತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ‹ಆಧಿಭೌತಿಕ› ವಿವೇಚನೆಯೆನ್ನುವರು. ಉದಾ:-- ಸೂರ್ಯನು ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಅವನೊಂದು ಕೇವಲ ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದಾದ ಗುಂಡೇ ಎಂದು ಬಗೆದು, ಉಷ್ಣತೆ, ಪ್ರಕಾಶ, ತೂಕ, ಅಂತರ, ಆಕರ್ಷಣ ಮೊದಲಾದ ಅವನ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದು; ಇದು ಸೂರ್ಯನ ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಿವೇಚನೆಯು. ಗಿಡವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉಧಾಹರಣೆ; ಗಿಡಕ್ಕೆ ಚಿಗುರೊಡೆಯುವದು, ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಯಾವ ಅಂತರ್ಗತ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಯೋಚಿಸದೆ, ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬೀಜ ಊರಿದರೆ ಅಂಕುರ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ; ಮುಂದೆ ಅದೇ ಬೆಳೆದು ಟೊಂಗೆ, ಎಲೆ, ಹೂವು, ಹಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ದೃಶ್ಯ ವಿಕಾರಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅದರ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಆ ಗಿಡದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ, ಪದಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರ, ವಿದ್ಯುಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಆಧುನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೊಳಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯು ಇದೇ ವಿಧವಾಗಿ ಇದೆ. ಬಹಳವೇಕೆ? ಈ ತೆರನಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ದೃಶ್ಯ ಗುಣಗಳ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು ನಿಷ್ಫಲವೆಂದು ಕೂಡ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. (೨) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಬುಡಕ್ಕೆ ಏನಿರುತ್ತದೆ ? ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಕೇವಲ ಅವುಗಳ ಗುಣದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಯಾವದೊಂದು ತತ್ವವಿದೆಯೋ ? ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಹತ್ತಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ದಾಟಿ, ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ಸೂರ್ಯನ ಜಡ ಅಥವಾ ಅಚೇತನವಾದ ಗುಂಡಿನಲ್ಲಿ ತದಧಿಷ್ಠಾತ್ರಿಯಾದ ‹ಸೂರ್ಯ› ಎಂಬದೊಂದು ದೇವತೆಯಿದ್ದು, ಆ ದೇವತೆಯೇ ಜಡ ಸೂರ್ಯನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಡೆಯಿಸುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ‹ಆಧಿದೈವಿಕ› ವಿವೇಚನೆಯು-- ಗಿಡ, ನೀರು, ಹವೆ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಲವು ದೇವತೆಗಳಿದ್ದು ಆ ದೇವತೆಗಳು ಆ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುತ್ತವೆಂದು ಈ ಮತದವರ ನಂಬಿಗೆ. (೩) ಆದರೆ, ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸಾವಿರಾರು ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾವಿರಾರು ಬೇರೆಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ, ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವಂಥದೂ, ಮನುಷ್ಯ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದಿದ್ದು ಅವನಿಗೆ ಸಕಲ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಕೊಡುವಂಥದೂ ಆದ, ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದು, ಆ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಈ ಜಗತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ‹ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ› ವಿವೇಚನೆಯೆನ್ನುವರು. ಉದಾ:— ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರಾದಿಕರ ವ್ಯವಹಾರವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಗಿಡದ ಎಲೆಗಳು ಅಲ್ಲಾಡುವದು ಕೂಡ ಈ ಅಚಿಂತ್ಯ-ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಾಗಲಿ, ಬೇರೆ ಕಡೆಗಾಗಲಿ, ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದೇವತೆಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳ ಮತವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಈ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಬನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದುಬಂದಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾ:— ಜ್ಞಾನೇಂ

ದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾವುದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಾಗ, ಒಮ್ಮೆ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ, ಒಮ್ಮೆ ಅವುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮ) ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಲಾಬಲತೆಯು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಬೃ. ೧.೫.೨೧ ಮತ್ತು ೨೨; ಛಾಂ. ೧.೨ ಮತ್ತು ೩; ಕೌಷಿ. ೨.೮). ಗೀತೆಯ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೂ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೂ ಹೇಳಿರುವ ಈಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಆಲೋಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ "अध्यात्मविद्या विद्यानाम्" (ಗೀ. ೧೦.೩೨) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ, ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿವರಣೆಯೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ, ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ತುಸು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಹೆಸರಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಫ್ರೆಂಚ ಪಂಡಿತನಾದ ಕಾಂಟ್*ನೆಂಬವನು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಯಾವ ತತ್ವವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಕುಳ್ಳಿರುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಆ ತತ್ವವು ಅಗಮ್ಯವಾದುದು ಅಂದರೆ ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಎಂದೂ ನಿಲುಕದಂಥದಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದರ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವೂ ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಡು ಮನುಷ್ಯನು ಗಿಡ, ಮೋಡ, ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿ ಮುಂತಾದ ಚಲಿಸುವಂಥ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ನೋಡಿದಾಗ, ಇವೆಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳಾಗಿವೆಂದು, ಅವನು ಧರ್ಮಮೂಢತನದಿಂದ ತಿಳಿದನು. ಮುಂದೆ, ತೀವ್ರವೇ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕಾಗಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆತ್ಮತತ್ವವು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ತೋಚಿತು. ಕಾಂಟನ ಮತದಂತೆ, ಇದು ಮಾನವ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಗತಿಯ ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲು; ಇದಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೆಂದು ಅವನು ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಲಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ, ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ದೃಶ್ಯ ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದನು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಉಗೆಬಂಡಿ, ತಾರಾಯಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಹೊಳೆದು, ಬಾಹ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲೆ ಆತನ ಅಧಿಕಾರವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ನಡೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಕಾಂಟನು ಇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಭೌತಿಕ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವದೇ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಮಾತಿನ ವಿವೇಚನೆ

---

* ಆಗಸ್ಟ ಕಾಂಟ (Auguste Comte) ಇವನು ಫ್ರಾನ್ಸ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಹೋದ ಶತಕದೊಳಗೆ ಒಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಪಂಡಿತನಾಗಿ ಹೋದನು. ಇವನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ತೋರಿಸಿದನು. ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅದರ ವಿವೇಚನೆಯು ಮೊದಲು theological ಇದ್ದು, ಆಮೇಲೆ metaphysical ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ positive ಸ್ವರೂಪವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು, ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆ ಮಾಡಿ, ಅವನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವೇ ಮೂರು ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ, ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ನಾವು ಆಧಿದೈವಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಈ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನೇನೂ ಕಾಂಟನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸಲಿಲ್ಲ; ಅವು ಹಳೆಯವೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿದ್ದು, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ positive (ಆಧಿಭೌತಿಕ) ಪದ್ಧತಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದಿಷ್ಟೇ ಅವನ ಹೊಸ ಶೋಧವು. ಅವನ ಪ್ರಮುಖ ಗ್ರಂಥಗಳ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಆಗಿವೆ.

ಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಲಾಭಕರವಾದುದೂ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೂ ಆಗಿದೆಂದು ಅವನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕಾಂಟನ ಮತವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ, ಈ ಪಂಡಿತನು ಇತಿಹಾಸಾವಲೋಕನ-ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಥಿತಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವನು. ಈ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಸಮಗ್ರ ಮಾನವಜಾತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇಮವಿಟ್ಟು, ನಿರಂತರವಾಗಿ, ಸರ್ವ ಜನರ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಪರಮ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆಂಬುದೇ ಅವನ ಮತದ ಸಾರವು. ಮಿಲ್ಲ, ಸ್ಪೆನ್ಸರ ಮುಂತಾದ ಆಂಗ್ಲಪಂಡಿತರು ಇದೇ ಮತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ, ಕಾಂಟ, ಹೇಗಲ್, ಶೋಪೆನ್‌ಹಾವರ ಮುಂತಾದ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪದ್ಧತಿಯು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಸಾಲದೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೀತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು, ಇತ್ತಿತ್ತ ಯುರೋಪದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವೆವು.

"ಒಳ್ಳೆಯದು" "ಕೆಟ್ಟದು" ಎಂಬದೊಂದೇ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ 'ಕಾರ್ಯ' 'ಅಕಾರ್ಯ' 'ಧರ್ಮ್ಯ' 'ಅಧರ್ಮ್ಯ' ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳು ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವದಕ್ಕೆ ಅವರವರ ವಿಷಯಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದೇ ಕಾರಣವು. ಭೀಷ್ಮ-ದ್ರೋಣಾದಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗುವ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಹುದೋ, ಅಲ್ಲವೊ? ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಜುನನ ಮೂಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು (ಗೀ. ೨.೭). ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರಕೊಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿದ್ದರೆ, ಭಾರತ-ಯುದ್ಧದಿಂದ, ಸ್ವಂತ ಅರ್ಜುನನಿಗಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಲಾಭ-ಹಾನಿಗಳನ್ನೂ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಅದರಿಂದುಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮದ ಸಾರಾಸಾರ-ವಿಚಾರವನ್ನೂ ತೂಕಮಾಡಿ, ಯುದ್ಧಮಾಡುವದು 'ನ್ಯಾಯ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಅನ್ಯಾಯ್ಯ'ವೆಂಬದನ್ನು ಅವನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಿದ್ದನು; ಯಾಕಂದರೆ, ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮವು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದು, ಎಂಬದನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ, ಅದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಅಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮವಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಸಾಧನವು ಅಥವಾ ನೀತಿಮತ್ತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಂಬ ತತ್ವವೇ ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಇಂಥ ಉತ್ತರದಿಂದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿತ್ತು. ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಯುದ್ಧದಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಕೊನೆಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾಗುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಎಂಬ ಮಾತಿನ ನಿರ್ಣಯವು ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮ-ದ್ರೋಣಾದಿಗಳು ಮಡಿದು, ರಾಜ್ಯವು ದೊರೆತು, ತನಗೆ ಐಹಿಕ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕಾಗಲಿ, ಜನರಿಗೆ ದುರ್ಯೋಧನನ ಆಳಿಕೆಗಿಂತಲೂ ತನ್ನ ಆಳಿಕೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸುಖಕರವಾಗಬಹುದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಅವನಿಗೆ ರವೆಯಷ್ಟಾದರೂ ಸಂದೇಹವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್, ತಾನು ಮಾಡುವದು 'ಧರ್ಮ್ಯವೋ' 'ಅಧರ್ಮ್ಯವೋ? 'ಪುಣ್ಯವೋ, ಪಾಪವೋ?" ಎಂಬದನ್ನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿವೇಚನೆಯೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗೂ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ (ಪಾರಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವದೇ ಕರ್ಮದ

ಒಳ್ಳೆಯ-ಕೆಟ್ಟತನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ‹ಧರ್ಮ್ಯ' ‹ಅಧರ್ಮ್ಯ' ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳೇ ಪ್ರಾಯಃ ಎಲ್ಲಕಡೆಗೂ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ; ಆದರೆ ‹ಧರ್ಮ› ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಅಂದರೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ‹ಅಧರ್ಮ' ಎಂಬೆರಡು ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥವು ಕೆಲಕೆಲವು ಸಾರೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದರಿಂದ, ಅವನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ.

ನಿತ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ, ಕೇವಲ ‹ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸುಖದ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ' ‹ಧರ್ಮ›ವೆನ್ನುವರು. ‹ನಿನ್ನ ಧರ್ಮವಾವುದು' ಎಂದು ಯಾವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನ ಮಾಡುವಾಗ, ಕೇವಲ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಯಾಣಾರ್ಥವಾಗಿ ವೈದಿಕ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಕ್ರಿಸ್ತಿ, ಮಹಮ್ಮದೀ ಅಥವಾ ಪಾರಸೀ ಮುಂತಾದ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನವಲಂಬಿಸುತ್ತೀ ? ಎಂದು ಕೇಳುವದೇ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅವನಾದರೂ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನೀಭೂತವಾದ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ವೈದಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ನಡೆದಾಗ "अथातो धर्मजिज्ञासा" ಮೊದಲಾದ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ‹ಧರ್ಮ› ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ‹ಧರ್ಮ› ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದೇ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದರ ಹೊರತು ರಾಜಧರ್ಮ, ಪ್ರಜಾಧರ್ಮ, ದೇಶಧರ್ಮ, ಜ್ಞಾತಿಧರ್ಮ, ಕುಲಧರ್ಮ, ಮಿತ್ರಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಐಹಿಕ ನೀತಿಬಂಧನಗಳಿಗೂ ‹ಧರ್ಮ› ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ‹ಧರ್ಮ› ಶಬ್ದದ ಈ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಿಸುವಾಗ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ‹ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮ› ಇಲ್ಲವೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ನೀತಿಗೆ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಒಂಟಿ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ:—ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ, ಮೋಕ್ಷ ಇವು ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಶಬ್ದವಾದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೂ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ‹ಮೋಕ್ಷ'ವೆಂದು ಕೊನೆಗೆ ಬೇರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅವಶ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ‹ಧರ್ಮ› ಪದದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯ ನೂರಾರು ನೀತಿ ಧರ್ಮಗಳೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಇದಕ್ಕೇ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮ, ನೀತಿ, ನೀತಿಧರ್ಮ, ಅಥವಾ ಸದಾಚಾರವೆಂದೂ ಈಗ ಅನ್ನುವದುಂಟು; ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿ, ಅಥವಾ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರಾಜನೀತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಯೋಜಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮದ ಇಲ್ಲವೆ ಸದ್ವರ್ತನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವೇಚನೆಗೆ ‹ನೀತಿಪ್ರವಚನ›ವೆಂದೆನ್ನದೆ ‹ಧರ್ಮಪ್ರವಚನ›ವೆಂದು ಮೊದಲು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು; ಆದರೆ ನೀತಿ, ಧರ್ಮ, ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳೊಳಗಿನ ಈ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಭೇದವು ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂತಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ‹ನೀತಿ,' ‹ಕರ್ತವ್ಯ,' ಅಥವಾ ಕೇವಲ ‹ಧರ್ಮ› ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮೋಕ್ಷದ ವಿಚಾರವು ಕರ್ತವ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದ ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೆ "ಅಧ್ಯಾತ್ಮ" ಅಥವಾ ‹ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ› ಎಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ‹ಧರ್ಮ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದು, ‹ಯಾವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವಿಧಾನವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ‹ಧರ್ಮ› ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕರ್ತವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಇಲ್ಲವೆ ತತ್ಕಾಲೀನ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥಾಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಾರಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಯಾಣದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ

ಅಂದರೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ 'ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮ' ವೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದವು ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮನ್ವಾದಿ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ ಇವರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ವೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಹಲವು ಕಡೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ "स्वधर्ममपिचावेक्ष्य" (ಗೀ. ೨.೩೧) ಅಂದರೆ ಸ್ವಧರ್ಮವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ, ಯುದ್ಧಮಾಡಲು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವಾಗ, ಹಾಗು ಮುಂದೆ "स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः" (ಗೀ. ೩-೩೫) ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ 'ಧರ್ಮ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು "ಇಹಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಯೋಜಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದೂ, ಯಾವದೊಂದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಮಂಡಲದ ಮೇಲೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಭಾರವು ಬೀಳದೆ, ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಮಾಜದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯೂ ಪೋಷಣೆಯೂ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೂ, ಪೂರ್ವದ ಋುಷಿಗಳು ಶ್ರಮವಿಭಾಗರೂಪವಾದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ಈ ಜನರು ಕೇವಲ ಜಾತಿಮಾತ್ರೋಪಜೀವಿಗಳು, ಅಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟು, ನಾಮಧಾರಿಗಳಾದ (ನಾಮಮಾತ್ರಕ್ಕೆ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರರು ಆದರೆಂಬ ಮಾತು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಡೋಣ. ಮೂಲತಃ ಸಮಾಜ ಧಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ಈ ಕ್ರಮವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವರ್ಣವು ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂದರೆ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ, ಅಥವಾ ಯಾವದೊಂದು ವರ್ಣವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿದು ಹೋದರೆ, ಅದರ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬೇರೆ ಜನರು ತುಂಬದೆ ಹೋದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಾಜ ವೆಲ್ಲವೂ ಆ ಮಾನದಿಂದ ಕುಂಟವಾಗಿ, ಮುಂದೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಿಂದ ನಾಶವನ್ನು ಕೂಡ ಹೊಂದುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲವೆ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ನಿಕೃಷ್ಟಾವಸ್ಥೆಯನ್ನಾದರೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಢವಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಘನತೆಗೇರಿರುವ ಅನೇಕ ಸಮಾಜಗಳು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಇವೆ; ಆದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೇನಾಯಿತು? ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳ ಸರ್ವ ಧರ್ಮಗಳು, ಜ್ಞಾತಿರೂಪದಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಗುಣವಿಭಾಗರೂಪವಾದ ಅನ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಆ ದೇಶಗಳ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಸಾರಾಂಶ, 'ಧರ್ಮ' ಶಬ್ದವನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸುವಾಗ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜದ ಧಾರಣೆ ಅಥವಾ ಪೋಷಣೆಯು ಯಾವದರಿಂದಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. "असुखोदर्क" ವೆಂದರೆ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ದುಃಖವನ್ನು ಕೊಡುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಮನುವು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಮ. ೪.೧೭೬). ಹೀಗೆಯೇ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಸತ್ಯಾನೃತಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಶಾ. ೧೦೯.೧೨) ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ವಿವೇಚನೆಯು ನಡೆದಾಗ ಭೀಷ್ಮನೂ, ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ—

धारणाद्धर्ममित्याहुः धर्मो धारयते प्रजाः ।
यत्स्याद्धारणसंयुक्तं स धर्म इति निश्चयः ॥

"ಧರ್ಮವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಧೃ = ಧಾರಣಮಾಡು, ಈ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವದು (ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜೆಗಳ) ಧಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವು (ಮಭಾ. ಕರ್ಣ. ೬೯.೫೯); ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮವು ಅಳಿದುಹೋದರೆ ಸಮಾಜಬಂಧನಗಳು ಸಡಿಲಿಧವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು, ಮತ್ತು ಸಮಾಜಬಂಧನಗಳು ಸಡಿಲಗೊಂಡ ವೆಂದರೆ, ಆಕರ್ಷಣಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಆಕಾಶದೊಳಗಿನ ಗ್ರಹಮಾಲೆಯಂತೆ, ಅಥವಾ ಚುಕ್ಕಾಣಿಲ್ಲದ

ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿಯ ಹಡಗದಂತೆ, ಸಮಾಜಸ್ಥಿತಿಯಾಗುವದು. ಇಂಥ ಶೋಚನೀಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಮಾಜವು ನಾಶವಾಗಬಾರದೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸುವದಾದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಮಡಿಕೆಯು ಮುರಿಯದಂತೆ 'ಧರ್ಮ'ದಿಂದ ದೊರಕಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಕಾಮಾದಿ ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದನ್ನು ಕೂಡ 'ಧರ್ಮ'ದಿಂದಲೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಭಾರತದ ಕೊನೆಗೆ ವ್ಯಾಸರು ಹೇಳಿದ್ದು---

ऊर्ध्वबाहुर्विरौम्येष: न च कश्चिच्छृणोति माम् ।
धर्मादर्थश्च कामश्च स धर्म: किं न सेव्यते ॥

"ಎಲೋ, ಕೋಳುಗಳನ್ನೆತ್ತಿ, ನಾನು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ; ಆದರೆ ನನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ಯಾರೂ ಕಿವಿಗೊಡುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಇಗೋ, ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಅರ್ಥವಪ್ಪಾ; ಲಾಭವೂ, ಕಾಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಕೂಡ ಅದರಿಂದಲೇ ಸರಿ; (ಅಂದಬಳಿಕ) ಇಂಥ ಧರ್ಮವನ್ನು ನೀವು ಆಚರಿಸಬಾರದೇಕೆ?" ಮಹಾಭಾರತವು ಪಂಚಮ ವೇದ, ಅಥವಾ ಧರ್ಮಸಂಹಿತೆಯೆಂದು ಯಾವ ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವರೋ, ಆ 'ಧರ್ಮಸಂಹಿತೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ವಾಚಕರಿಗೆ ಈಗ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು. ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಗಳೆಂಬ ಪರಮಾರ್ಥ-ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಯಜ್ಞದೊಳಗಿನ ನಿತ್ಯ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡುವಂತೆಯೇ, ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಕೂಡ "नारायणं नमस्कृत्य" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಮೇಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ, "ಸಮಾಜ-ಧಾರಣೆ" ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವೂ, ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾನೃತವಿವೇಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ 'ಸರ್ವಭೂತಹಿತ'ವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವೂ, ನಿಮಗೂ ಮಾನ್ಯವಿದ್ದ ಬಳಿಕ ನಿಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಆಧಿಭೌತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಭೇದವೇನು? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು; ಯಾಕಂದರೆ, ಇವೆರಡೂ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಬಾಹ್ಯತಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾಣಿಸುವಂಥವು, ಅಂದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದವು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸವಿಸ್ತರವಾದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಮಾಜ-ಧಾರಣೆಯೇ ಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬಾಹ್ಯೋಪಯೋಗವಾಗಿರುವದೆಂಬ ತತ್ತ್ವವು ನಮಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವೈದಿಕಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣದ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷದ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಎಂದೂ ಚಲಿಸಕೊಡುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೇ, ಉಳಿದ ಮತಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಡುತ್ತೇವೆ.

ಸಮಾಜಧಾರಣೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಸರ್ವಭೂತಹಿತವೇ ಆಗಲಿ, ಈ ಬಾಹ್ಯೋಪಯೋಗವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಬಂದರೆ ಅವು ನಮಗೆ ಬೇಡ. ಶರೀರರಕ್ಷಣೆಯಾಗಿ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗುವದರಿಂದಲೇ ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಗ್ರಹಣೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಆಯುರ್ವೇದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಾಚರಣೆಯಂಥ ಗೌರವವುಳ್ಳ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಎಂದಾದರೂ ಮಾಡಿಯಾರೇ? ಆದಕಾರಣ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಪುಣ್ಯವು, ಧರ್ಮವು, ಶುಭಕರ್ಮವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಪಾಪವು, ಅಧರ್ಮವು ಅಶುಭವೆಂದೂ, ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಕರ್ತವ್ಯ, ಕಾರ್ಯ, ಅಕರ್ತವ್ಯ, ಅಕಾರ್ಯ, ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ದ್ವಂದ್ವಾರ್ಥವುಳ್ಳ—ಆದಕಾರಣ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ-- ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಪ್ರಾಯಃ

ಉಪಯೋಗಿಸುವದರ ಮರ್ಮವೂ ಇದೇ. ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೇ ಪ್ರಸ್ತುತ-ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮಗಳ ವಿಚಾರದೊಡನೆಯೇ, ಅವು ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವವೆಂಬದನ್ನೂ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಹಿತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಪರಹಿತವನ್ನೇಕೆ ನಾನು ನೋಡಬೇಕು ? ಎಂದು ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಾದಿಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, „ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಮನುಷ್ಯಸ್ವಭಾವವೇ" ಎಂದಲ್ಲದೆ ಅವನು ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವನು ? ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ವಿಷಯವು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ "ಅತ್ಯಂತ ಹಿತ" ಅಥವಾ "ಸದ್ಗುಣಗಳ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ" ಈ ತರದ ಯಾವದೊಂದು ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಮುಂದೆ ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು, ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ ಪಂಡಿತರೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನಂತೂ ಆತ್ಮದ ಹಿತದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆಲ್ಲ ಮಾತುಗಳು ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆಂದು ತನ್ನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವನು (೧.೭.೮). ಆದರೂ ಆತ್ಮಹಿತಕ್ಕೆ ಕೊಡಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಮಾತು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಪ್ರಥಮ ಮತ್ತು ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ, ಅನ್ಯಹಿತಗಳಿಗಿಂತ ಇದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದೂ, ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶದ ಕೆಲವು ಪಂಡಿತರೂ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಕಾಂಟನು ಮೊದಲು "ಶುದ್ಧ-(ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ) ಬುದ್ಧಿಯ ಮೀಮಾಂಸೆ" ಎಂಬ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು, ಅನಂತರ ಅದರ ಪೂರಕವೆಂದು "ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ (ವಾಸನಾತ್ಮಕ) ಬುದ್ಧಿಯ ಮೀಮಾಂಸೆ" ಎಂಬ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದನು. * ಗ್ರೀನನೆಂಬ ಆಂಗ್ಲೇಯನು ಸಹ ತನ್ನ 'ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪೋದ್ಘಾತ'ದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಇರುವ ಆತ್ಮತತ್ವದಿಂದಲೇ ಮೊದಲುಮಾಡಿದ್ದಾನೆ; ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರ ನೀತಿಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಪಾಠಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತರವಾಗಿ ಕಲಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲತತ್ವಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಕಲಿತ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ತಿಳಿಯದಂತಾಗಿವೆ.

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೀತಿಬಂಧನಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಸಮಾಜಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೇನೇ ಮುಖ್ಯತ: 'ಧರ್ಮ'ವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ಏಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆಂಬದು ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು. ಮಹಾಭಾರತ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರಾಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ ಅಥವಾ ನಿಯಮವೆಂಬ

* ಕಾಂಟನೆಂಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಜರ್ಮನನಾಗಿದ್ದು ಇವನಿಗೆ ಅರ್ವಾಚೀನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಜನಕನೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವನ *Critique of Pure Reason* (ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೀಮಾಂಸೆ) ಮತ್ತು *Critique of Practical Reason* (ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೀಮಾಂಸೆ) ಎಂಬೆರಡು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಿವೆ. ಗ್ರೀನನ ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು *Prolegomena to Ethics* ಎಂದಿದೆ.

ಅರ್ಥವಿರುವಲ್ಲಿ, ಯಾವಾಗಲೂ 'ಧರ್ಮ' ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಲಧರ್ಮ, ಕುಲಾಚಾರ ಇವು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಭಾರತ ಯುದ್ಧವು ನಡೆದಾಗ, ನೆಲದಲ್ಲಿ ಕುಸಿದುಬಿದ್ದ ರಥದ ಗಾಲಿಯನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ತೆಗೆಯಲು ಕರ್ಣನು ರಥದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿದಿರಲು, ಅರ್ಜುನನು ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲುದ್ಯುಕ್ತನಾದುದನ್ನು ಕಂಡು "ನಿಃಶಸ್ತ್ರನಾದ ಶತ್ರುವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದು ಧರ್ಮವಲ್ಲ"ವೆಂದು ಕರ್ಣನು ನುಡಿದನು. ಆಗ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ದ್ರೌಪದಿಯ ವಸ್ತ್ರಹರಣ, ಏಕಾಕಿಯಾದ ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ವಧೆ, ಮುಂತಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಮುಂದಿರಿಸಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಕೊನೆಗೆ—

तेव्हां गेला होता कोठें राधासुता तुझा धर्म ।

"ಎಲೈ ರಾಧಾಸುತನೇ, ಆಗ ನಿನ್ನ ಧರ್ಮವು ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗಿತ್ತು?" ಎಂದು ಕರ್ಣನನ್ನು ಹಂಗಿಸಿದನೆಂದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಕವಿಯಾದ ಮೋರೋಪಂತನು ವರ್ಣಿಸಿರುವನು. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ "क्व ते धर्मस्तदा गतः" ಎಂದು 'ಧರ್ಮ' ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಮುಯ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಯ್ಯವೆಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಶಾಸನ ಮಾಡುವದೇ ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಶಿಷ್ಟರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಸಮಾಜಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು 'ಧರ್ಮ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಾವೂ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವೆವು. ಸಮಾಜಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಶಿಷ್ಟರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ನೀತಿಯ ನಿಯಮಗಳು, (ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ 'ಶಿಷ್ಟಾಚಾರ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ನೀತಿನಿಯಮಗಳು) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಗಳು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ (ಅನು. ೧೦೪.೧೫೭) ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ "आचारप्रभवो धर्मः" ಅಥವಾ आचारः परमो धर्मः (ಮನು. ೧. ೧೦೮) ಎಂದೂ, ಧರ್ಮದ ಮೂಲವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ "वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः" (ಮನು. ೨.೧೨) ಎಂದೂ ವಚನಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟುಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವು ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಈ ಆಚಾರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವದಕ್ಕಾದರೂ, ಏನು ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ ಆಲೋಚಿಸುವದು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು, ಹಿಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ.

"ಧರ್ಮ" ಶಬ್ದದ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಇದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು. "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಜೈ. ಸೂ. ೧.೧.೨). ಚೋದನೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರೇರಣೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಯಾವನೊಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಪುರುಷನು 'ಹೀಗೆ ಮಾಡು' 'ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಡ' ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಅಥವಾ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುವದು. ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯತನಕ, ಯಾರೂ ಹಾಕಿಲ್ಲವೋ ಅಥವಾ ಅದು ಎಲ್ಲಿಯತನಕ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿಯತನಕ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಮನಬಂದಂತೆ ಮಾಡಲು ಸ್ವತಂತ್ರನು. ನಿರ್ಬಂಧ ಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮವು ಮೊದಲು ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಆಂಗ್ಲ ಗ್ರಂಥಕಾರನಾದ ಹಾಬ್ಸ ಎಂಬುವನ ಮತಕ್ಕೆ, ಧರ್ಮದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಕೆಲವಂಶದಿಂದ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಕಾಡುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಗುವ ಪ್ರಬಲ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಡೆ

ಯುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಕ್ರಮೇಣ ಈ ತೆರದ ಸ್ವೈರವರ್ತನವು, ಒಟ್ಟಿನಮೇಲಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ವಲ್ಲೆಂದು ಮನಗಂಡು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಯದೃಚ್ಛಾಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ, ಅದನ್ನತಿಕ್ರಮಿಸದೆ ನಡೆಯುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲರ ಕ್ಷೇಮವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟಾಚಾರದಿಂದಾಗಲಿ ಅನ್ಯರೀತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ದೃಢಮೂಲವಾಗಿರುವ ಇಂಥ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಕಟ್ಟಳೆಗಳೆಂದು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಬೆಳೆಯಿತೆಂದರೆ, ಅದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹಕ್ರಮವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರದೆ, ಅದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ತಂದವನು ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಎಂದೂ, ಸುರಾಪಾನವನ್ನು ನಿಷಿದ್ಧಪಡಿಸಿದವರು ಶುಕ್ರಾಚಾರ್ಯರೆಂದೂ, ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೇ ? ಈ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಹಾಕುವದರಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಅಥವಾ ಶುಕ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಉದ್ದೇಶವೇನಿತ್ತೆಂಬದರ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ಕೊಡದೆ, ಆ ಬಗೆಯ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯ ಅವರ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನಷ್ಟೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಮನದಟ್ಟಾದ ಬಳಿಕಲ್ಲವೇ ಧರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವದು ? ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಮಹತ್ವವು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುವದು ? 'ತಿನ್ನು, ಕುಡಿ, ವಿಲಾಸಮಾಡು' ಎಂದು ಯಾರೂ ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ; ಯಾಕಂದರೆ ಇವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಧರ್ಮಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ. "न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने"(ಮನು. ೫.೫೬) "ಮದ್ಯ ಮಾಂಸ ಮೈಥುನಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವಿರುದ್ಧವಾದ ದೋಷವು ಇರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ" ಎಂದು ಮನುವು ಹೇಳಿದುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಮನುಷ್ಯರಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತಿ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ರಾಗತಃ ಅಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. "प्रवृत्तिरेषा भूतानाम्" ಸಮಾಜಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಜನರ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ರಾಗತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಈ ಸ್ವೈರಾಚರಣೆಗೆ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಹಾಕುವದೇ ಧರ್ಮವು; ಯಾಕೆಂದರೆ—

आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत्पशुभिर्नराणाम् ।
धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः ॥

"ಆಹಾರ, ನಿದ್ರೆ, ಭಯ, ಮೈಥುನ ಇವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಪಶುಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ರಾಗತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮ (ಅಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ನೀತಿಯ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹಾಕುವದು) ವೆಂಬದೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಪಶುವಿಗೂ ಇರತಕ್ಕ ಭೇದವು. ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದವನು ಪಶುವೇ ಸರಿ." ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥದ ಶ್ಲೋಕವೊಂದು ಇದ್ದು, (ಶಾ. ೨೯೪.೨೯ ನೋಡು) ಆಹಾರಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲು ಹೇಳುವ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಹೋದ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಟ್ಟೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ—

इंद्रियस्येंद्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।
तयोर्न वशमागच्छेत् तौ ह्यस्य परिपंथिनौ ॥

"ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಪಭೋಗ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ತ್ಯಾಜ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಪ್ರೀತಿ-ದ್ವೇಷಗಳು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದವುಗಳು; ಅವಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಂಕಿತರಾಗಬಾರದು. ಯಾಕಂದರೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೆರಡೂ ನಮ್ಮ ಶತ್ರುಗಳೇ" ಹೀಗೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೩.೩೪) 'ಸ್ವಭಾವತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಸ್ವೈರ ಮನೋವೃತ್ತಿಗೆ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹಾಕುವದು' ಎಂಬ ಧರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು

ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪಶುವಿನಂತೆ ಆಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವನನ್ನು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಎಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಲಹಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ದೇಹದೊಳಗೆ ಸಂಚಾರಮಾಡುವ ಪಶುತ್ವದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಕೃತಕೃತ್ಯರಾಗುವವರೇ ನಿಜವಾದ ಯಾಜ್ಞಿಕರು, ಅವರೇ ನಿಜವಾಗಿ ಧನ್ಯರು !

'ಧರ್ಮ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಆಚಾರಪ್ರಭವ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿರಿ, 'ಧಾರಣಾತ್ ಧರ್ಮ'ವೆಂದೆನ್ನಿರಿ; ಅಥವಾ ಚೋದನಾ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನಿರಿ; ಸಾರಾಂಶ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೀತಿ-ನಿರ್ಬಂಧನೆಯ ಯಾವ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸಂದೇಹವುಂಟಾದಾಗ, ಅದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಮೂರೂ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿಂದ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ; ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಅದರ ಬಾಹ್ಯೋಪಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದರಿಂದ ಧರ್ಮದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಯಾರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟರೆಂಬದು ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಆಚಾರಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಆಚಾರಕ್ಕೂ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಋಷಿಗಳ ಆಜ್ಞೆಗಳು ಅಂದರೆ ಚೋದನೆಗಳೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಆದಕಾರಣ ಸಂದೇಹವುಂಟಾದಾಗ ಧರ್ಮನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂದು ಯಕ್ಷನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಮಾಡಲು, ಅವನು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು —

तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्नाः नैको ऋषिर्यस्य वचः प्रमाणम् ।
धर्मस्य तत्वं निहितं गुहायां महाजनो येन गतः स पंथाः ॥

" ತರ್ಕವನ್ನು ನೋಡಲು ಅದು ಚಂಚಲವಾಗಿದೆ; ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಚುರುಕಾಗಿದ್ದಷ್ಟು ಅನುಮಾನಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಶ್ರುತಿ ಅಂದರೆ ವೇದಾಜ್ಞೆಗಳಾದರೋ, ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ; ಸ್ಮೃತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ಋಷಿಯ ವಚನವೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಿದೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಒಳ್ಳೆಯದು, (ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮದ ಮೂಲತತ್ತ್ವವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ) ಅದು ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿತುಕೊಂಡಿರುವದು, ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕದಂಥದು; ಆದುದರಿಂದ ಮಹಾಜನರು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮಾರ್ಗವೇ (ಧರ್ಮದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು(ಮಭಾ. ವನ. ೩೧೨.೧೧೫). ಅಹುದು, ಇದೆಲ್ಲ ನಿಜವು ! ಆದರೆ ಮಹಾಜನರೆಂದರೆ ಆರು ? 'ದೊಡ್ಡಸಮೂಹ ಅಥವಾ ಬಹುಜನರ ಸಮೂಹ'ವೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೂಲತಃ ಶಂಕೆಗಳೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಅಂದಬಳಿಕ ಅಂಥ ಜನರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗುವದೆಂದರೆ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ ("अंधेनैव नीयमाना यथान्धाः")--ಬಳ್ಳಿಗುರುಡರು ಕೂಡಿ, ಹಳ್ಳವನ್ನು ಬಿದ್ದಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಮಹಾಜನರು ಅಂದರೆ "ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಶಿಷ್ಟಪುರುಷರು" ಎಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ-- ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.-- ಅವರ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಮೇಳವಿದೆಯೇ ? ನಿಷ್ಪಾಪನಾದ ರಾಮಚಂದ್ರನು ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಶುದ್ಧಳಾಗಿ ಬಂದ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಲೋಕಾಪವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲವೇ ? ಮತ್ತು ಸುಗ್ರೀವನೊಡನೆ ಸಖ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಬೇಕೆಂದು, ಅವನೊಡನೆ 'ತುಲ್ಯಾರಿಮಿತ್ರ' ಅಂದರೆ "ನಿನ್ನ ಮಿತ್ರರೇ ನನ್ನ ಮಿತ್ರರು, ನಿನ್ನ ಶತ್ರುಗಳೇ ನನ್ನ ಶತ್ರುಗಳು" ಎಂದು ಸಂಧಾನವನ್ನು ಬೆಳಿಸಿ, ತನಗೆ ಯಾವ ಅಪರಾಧವನ್ನೂ ಮಾಡದಿರುವ ವಾಲಿಯನ್ನು ಶ್ರೀರಾಮನು ಕೊಲ್ಲಲಿಲ್ಲವೇ ? ಪರಶುರಾಮನಂತೂ ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಕೊರಳನ್ನೇ ಕೊಯ್ದನು !

ಪಾಂಡವರ ಆಚರಣೆಯಾದರೋ, ಐದು ಮಂದಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಡತಿ; ಸ್ವರ್ಗದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣವೇ? ಒಬ್ಬನು ಅಹಲ್ಯೆಯ ಜಾರನಾದರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು (ಬ್ರಹ್ಮದೇವ) ಮೃಗರೂಪದಿಂದ ತನ್ನ ಕನ್ಯೆಯ ಮೇಲೆ ಮನಸಿಟ್ಟುದರಿಂದ, ರುದ್ರನ ಬಾಣದಿಂದ ವಿದ್ಧ ಶರೀರನಾಗಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವನು, (ಐ. ಬ್ರಾ. ೩.೩೩) ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಮನದಲ್ಲಿ ತಂದು, ಉತ್ತರರಾಮಚರಿತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲವನ ಬಾಯಿಂದ ''वृद्धास्ते न विचारणीयचरिताः''—ವೃದ್ಧರ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮಾಡಬಾರದು— ಎಂದು ಭವಭೂತಿಯು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದಿದ್ದಾನೆ. ಸೈತಾನನ ಸಂಗಡಿಗರಿಗೂ ದೇವದೂತರಿಗೂ ಆದ ಜಗಳದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನೋಡಲು, ಅನೇಕ ಸಾರೆ ದೇವತೆಗಳೇ ದೈತ್ಯರನ್ನು ಕಪಟದಿಂದ ಮೋಸಗೊಳಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಂದು, ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸೈತಾನನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಬರೆದಿರುವನು. ಇದೇಪ್ರಕಾರ ಕೌಷೀತಕೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಕೌಷಿ. ೩.೧ ಮತ್ತು ಐ. ಬ್ರಾ. ೭.೨೮ ನೋ.) ಇಂದ್ರನು ಪ್ರತರ್ದನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೇನಂದರೆ—

"ನಾನು ವೃತ್ರನನ್ನು (ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದರೂ) ಕೊಂದೆನು. ಅರುನ್ಮುಖ ಸನ್ಯಾಸಿಯನ್ನೂ (ತುಂಡುತುಂಡು ಮಾಡಿ) ಸಾಲಾವೃಕಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ತೋಳಕ್ಕೆ ತಿನ್ನಿಸಿದೆನು; ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಮುರಿದು, ಪ್ರಲ್ಹಾದನ ಆಪ್ತರನ್ನೂ, ಗೋತ್ರಜರನ್ನೂ, ಪೌಲೋಮ-ಕಾಲಖಂಜರೆಂಬ ದೈತ್ಯರನ್ನೂ ಕೊಂದೆನು; ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ನನ್ನ ಕೂದಲೆಳೆಗೆ ಸಹ ಧಕ್ಕೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ.— "तस्य मे तत्र न लोम च मा मीयते!" ನಿಮಗೆ ಈ ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯರ ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಕೊಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ (ತೈತ್ತಿ. ೧.೧೧.೨) ಅವರ ಒಳ್ಳೆಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅನುಕರಣ ಮಾಡಿರಿ, ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಿರಿ. ಉದಾ:— 'ಪರಶುರಾಮನಂತೆ ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಿರಿ, ಆದರೆ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಡಿರಿ' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ, ಒಳ್ಳೆಯ-ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧನವೇನೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಮನೆಗೇ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ತನ್ನ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ ನಂತರ "ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಮಾತೃವಧೆ, ಪಿತೃವಧೆ, ಭ್ರೂಣಹತ್ಯ, ಅಥವಾ ಸ್ತೇಯ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳ ದೋಷವೂ ಸೋಂಕುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು, 'ಆತ್ಮಾ' ಅಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿದುಕೋ, ಅಂದರೆ ನಿನ್ನ ಎಲ್ಲ ಸಂಶಯಗಳು ಅಳಿದು ಹೋಗುವವು" ಎಂದು ಇಂದ್ರನು ಪ್ರತರ್ದನನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ತರುವಾಯ ಇಂದ್ರನು ಅವನಿಗೆ ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವನು. ಸಾರಾಂಶ, "महाजनो येन गतः स पन्थाः" ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವಾಗದೆ, ಕೊನೆಗೆ ಮಹಾಜನರ ಆಚರಣೆಯ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವು ಎಷ್ಟೇ ಗೂಢವಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದೊಳಗೆ ಹೊಕ್ಕು, ವಿಚಾರವಂತ ಪುರುಷನಿಗೆ ಅದನ್ನೇ ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. "न देवचरितं चरेत्" ದೇವತೆಗಳ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಚರಿತವನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸಬಾರದು; ಎಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಇದರ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಸುಲಭವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. "ಯಾವದೇ ಸದ್ಗುಣವಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅತಿರೇಕವಾಗದಂತೆ ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಚ್ಚರಪಡಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ, ಈ ತರದ ಅತಿರೇಕದಿಂದ ಸದ್ಗುಣವೇ ಕೊನೆಗೆ ದುರ್ಗುಣವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಈ ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ದಾನ ಮಾಡುವದು ಸದ್ಗುಣವೆಂಬದೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ "अतिदानाद्बलिर्बद्धः" ಇದರ ಅತಿರೇಕವಾದುದರಿಂದ ಬಲಿಯು ಮೋಸಹೋದನು. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರೀಕ ಪಂಡಿತನಾದ ಅರಿಸ್ಟಾ

ಟಿಲನು ತನ್ನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಈ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸದ್ಗುಣವು ಅತಿಯಾದುದರಿಂದ ಅದು ಹೇಗೆ ಕೆಡುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಲಿದಾಸನೂ, ಕೇವಲ ಶೌರ್ಯವೆಂದರೆ ಹುಲಿಯಂಥ ಶ್ವಾಪದದ ಕ್ರೂರ ಕೆಲಸವೆಂದೂ, ಕೇವಲ ನೀತಿಯೆಂದರೆ ಹೇಡಿತನವೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅತಿಥಿರಾಜನು, ಶಕ್ತಿ, ಮತ್ತು ರಾಜನೀತಿ ಇವುಗಳ ಯೋಗ್ಯ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ರಘುವಂಶದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವನು (ರಘು. ೧೭.೪೭). ಬಹು ಮಾತಾಡುವವನಿಗೆ ಮಾತಾಳಿಯೆಂದೂ, ಮಿತಭಾಷಿಗೆ ಗುಮ್ಮನಗುಸಕನೆಂದೂ, ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವೆಚ್ಚ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ದುಂದುಗಾರನೆಂದೂ, ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಜೀನನೆಂದೂ, ಮುಂದೆ ದುಡುಕಿದರೆ ದುಡುಕುಗಾರನೆಂದೂ, ಹಿಂದೆಗೆದರೆ ಹೇಡಿಯೆಂದೂ, ಆಗ್ರಹ ತೊಟ್ಟರೆ ಹಟಮಾರಿಯೆಂದೂ, ತೊಡದಿದ್ದರೆ ಚಂಚಲನೆಂದೂ, ಯಾವಾಗಲೂ ಸಣ್ಣಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದರೆ ಕ್ಷುದ್ರನೆಂದೂ, ಬಿಗುವಿನಿಂದಿದ್ದರೆ ಹೆಮ್ಮೆಯವನೆಂದೂ, ಭರ್ತೃಹರಿ ಮುಂತಾದವರು ಹಲವು ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವರು; ಆದರೆ ಇಂಥ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಒರೆಯು ಕಡೆತನಕ ಉಪಯೋಗವಾಗಲಾರದು; ಯಾಕಂದರೆ 'ಅತಿ'ಯೆಂದರೇನು ? 'ಮಿತಿ'ಯೆಂದರೇನು ? ಎಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವವರಾರು ? ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ? ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ಅತಿ'ಯಾಗಿ ತೋರಿದ್ದೇ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ಮಿತಿ'ಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೆ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಹಿಡಿಯ ಹಾರುವದು, ಮಾರುತಿಗೆ ಲೇಶಮಾತ್ರವಾದರೂ ಕಠಿಣವಾಗಿ ತೋರಲಿಲ್ಲ (ವಾ. ರಾ. ೭.೩೫); ಆದುದರಿಂದ ಶ್ಯೇನವು ಶಿಬಿರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾದಾಗ ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ—

अविरोधात्तु यो धर्मः स धर्मः सत्यविक्रम ।
विरोधिषु महीपाल निश्चित्य गुरुलाघवम् ।
न बाधा विद्यते यत्र तं धर्मं समुपाचरेत् ॥

" ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ-ಧರ್ಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಲಾಘವ-ಗೌರವವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಮಭಾ. ವನ. ೧೩೧.೧೧.೧೨. ಮತ್ತು ಮನು. ೯.೨೯೯ ನೋ). ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರಮಾಡುವದೇ, ಸಂಶಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮನಿರ್ಣಯದ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವನ್ನಾದರೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿ, ಒಂದೇ ಮಾತಿನ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಜನರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆಂದು, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅನೇಕಸಾರೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'तर्कोऽप्रतिष्ठः' ಎಂಬ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ವಚನದಲ್ಲಿ ಇದೇ ತತ್ವವು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಸಂಶಯವುಳ್ಳ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಯಥಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಸಾಧನವು ಉಂಟೋ, ಇಲ್ಲವೋ ? ಇದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವದು ? ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾಧನ ಶ್ರೇಷ್ಠ? " ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ಣಯಿಸತಕ್ಕ ವಿಷಯವೂ ಇದೇ. 'अनेकसंशयोच्छेदि परोक्षार्थस्य दर्शकम्';-- ಅನೇಕ ಸಂಶಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಂಥ ವಿಷಯಗಳ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ ಸುಗಮವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವದೂ, ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಮುಂದಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಡುವದೂ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಜ್ಯೋತಿಃಶಾಸ್ತ್ರ ಕಲಿಯುವದರಿಂದ

ಮುಂದೆ ಆಗುವ ಗ್ರಹಣಗಳನ್ನು ಕೂಡ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಲು, ಈ ಲಕ್ಷಣದೊಳಗಿನ ‘परोक्षार्थस्य दर्शकम्’ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯು ಗೊತ್ತಾಗುವದು; ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡುವ ಮೊದಲು, ಆ ಸಂಶಯಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಆ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಇತರ ಪಕ್ಷಗಳ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷೀಯ ‘ಯೋಗ’ವೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು, ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬೇರೆ ಹಲವು ಪಂಡಿತರಿಂದ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಡುವ ಪ್ರಮುಖ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲೇ ಬಾರದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಾಗದು. ಯಾಕಂದರೆ, ಕೇವಲ ತುಲನೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮಹತ್ವವು ಮನದಲ್ಲಿ ನೆಡುವದಕ್ಕೂ ಕೂಡ, ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದಾದರೂ ಇರುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದ.

दुःखादुद्विजते सर्वः सर्वस्य सुखमीप्सितम् । *

—ಮಹಾಭಾರತ ಶಾಂತಿ. ೧೩೯:೬೧.

ಮನುವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು "अहिंसा सत्यमस्तेयं" ಇತ್ಯಾದಿ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಕಲು ಕಾರಣವೇನು? ಅವು ನಿತ್ಯವೋ ಅನಿತ್ಯವೋ? ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಷ್ಟು? ಅವುಗಳ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು ಯಾವವು? ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲು ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕು? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನಗಳನ್ನು 'महाजनो येन गतः स पंथाः' ಅಥವಾ "अति सर्वत्र वर्जयेत्" ಇಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಬಿಡಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಕಾರಣ, ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲು, ಯಾವದೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಧನವು ಉಂಟೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನೂ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಮಹತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ, ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬದನ್ನೂ, ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲೂ ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಗಳೆಂಬ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಹೋದ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೆ? ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗವೇ ಮೇಲಾದುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಮತವು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಮಾರ್ಗದ ಮೇಲ್ಮೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮನದಟ್ಟಾಗುವದಕ್ಕೆ, ಮಿಕ್ಕ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಪರೀಕ್ಷಣೆಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಬೆಳದಿರುವ ಈಗಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ ಗುಣಗಳ ವಿಚಾರವೇ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೇ ಜನ್ಮ ಕಳೆದ ಇಲ್ಲವೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಚಾರ-ಪದ್ಧತಿಯ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ಜನರಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೇ ಯೋಚಿಸುವ ರೂಢಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಅವರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಯಾವದೇ ಮಾತಿನ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ, ಅವರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಅದೃಶ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಪಾರಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವರು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೂ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವು ಸುಸೂತ್ರವಾಗಿ ಸಾಗಿ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವಾಗುವದಕ್ಕೆ ನೀತಿ-ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಆವಶ್ಯಕಗಳೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಪರಲೋಕದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನಾಸ್ಥೆಯುಳ್ಳ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ಅರ್ಥಾತ್ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಸಹ) ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದ ಪಂಡಿತರಿಗೂ ಕೂಡ, ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತೋರಿ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಐಹಿಕ

* ದುಃಖವು ಯಾರಿಗೂ ಬೇಡ. ಸುಖವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೇಕು.

ಪ್ಷಕ್ಷ-ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದಲೇ, ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಾದವು ಬೆಳೆದು, ಅದು ಇನ್ನೂ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ಈ ವಾದವಿವಾದದೊಳಗೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ— "ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವು ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದು, ಎಂಬದನ್ನು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರುವ ಅದರ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು; ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಸಾರಾಂಶ, 'ಸರ್ವ ಮಾನವಜಾತಿಯ ಸುಖ'ವೆಂಬದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವು. ಹೀಗೆ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಕೊನೆಯ ದೃಶ್ಯಫಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಅಥವಾ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಯ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ, ಕರ್ಮಗಳ ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇ ನೀತಿ-ನಿರ್ಣಯದ ನಿಜವಾದ ಮಾರ್ಗವು. ಕಿರಿಗೊಂಬುಗಳುಳ್ಳದೂ, ಸಭ್ಯಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದೂ ಇದ್ದು ಬಹಳ ಹಾಲುಕೊಡುವ ಆಕಳು ಚಲೋದೆಂದು ಬಾಹ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಅದರ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವಲ್ಲವೇ? ಅದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬಾಹ್ಯಫಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವಂಥ ಕರ್ಮವೇ ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಲಾಘವ ಗೌರವಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಈ ಸುಲಭವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಯುಕ್ತಿಯು ದೊರೆತಿರಲು, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ದ್ರಾವಿಡ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. "अर्के चेन्मधु विन्देत किमर्थं पर्वतं व्रजेत्" * ಕುಳಿತಲ್ಲಿಯೇ ಜೇನುತುಪ್ಪವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿರಲು ಜೇನುಹುಟ್ಟನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಗುಡ್ಡ-ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡುವದೇತಕ್ಕೆ? ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯಫಲವನ್ನು ನೋಡಿ, ನೀತಿ ಅಥವಾ ಅನೀತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪಂಥಕ್ಕೆ ನಾವು "ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದ"ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ. ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಈ ಮತದಂತೆ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾಣಿಸುವಂಥವು, ಬಾಹ್ಯ—ಅಂದರೆ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದಂಥವು-ಅರ್ಥಾತ್ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದವು ಆಗಿದ್ದು, ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಲೋಚಿಸುವ ಪಂಡಿತರೇ ಇದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದಿರುವರು; ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವನ್ನು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಮತಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೂ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪವೂ, ಮಹತ್ವವೂ, ಪೂರಾ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವೆವು. ಇವರ ಮತವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವವರು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಓದಬೇಕು. ಆಧಿಭೌತಿಕ-ವಾದಿಗಳು ಪರಲೋಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ

* ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಕ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಕ್ಕೇಗಿಡವೆಂದು ಹಲವರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ೩.೪.೩. ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಗಿರಿಯು 'ಅರ್ಕ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವೆಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೇ ಚರಣವು "सिद्धस्यार्थस्य संप्राप्तौ को विद्वान्यत्नमाचरेत्" ಎಂದು ಇದೆ.

ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೇ! ಅಷ್ಟರಿಂದ, ಈ ಪಂಥದೊಳಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲರೂ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧುಗಳೂ ಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರೂ ಅಥವಾ ಅನೀತಿವಂತರೂ, ಆಗಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಊಹಿಸಲಾಗದು. ಪಾರಲೌಕಿಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲ; ಐಹಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಆದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕಗೊಳಿಸಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವದೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕೋಂಟ, ಮಿಲ್ಲ, ಸ್ಪೆನ್ಸರ ಮುಂತಾದ ಸಾತ್ವಿಕವೃತ್ತಿಯ ಪಂಡಿತರೂ ಈ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೇ. ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಉದಾತ್ತ ಮತ್ತು ಪ್ರಗಲ್ಭ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುವದರಿಂದ ಓದಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ; ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಪಂಗಡಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, "ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಯಾಣ"ವೆಂಬ ಬಾಹ್ಯ ಸಾಧ್ಯವು ಅಂದರೆ ಗುರಿಯು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವರ ಕಣ್ಣು ಮುಂದಿರುವದೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವ ಅವರ ದಾರಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಅವರಿಗೆ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವದು ಎಂದೂ ಸರಿಯಾಗದು. ಇರಲಿ, ನೈತಿಕ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಬಾಹ್ಯಸುಖವಾದರೂ ಯಾರದು,-- ತನ್ನದೋ, ಪರರದೋ, ಒಬ್ಬರದೋ, ಅನೇಕರದೋ-- ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಸ ವರ್ಗಗಳು ಕೂಡಿ, ಮತ್ತೆ ಎಷ್ಟು ವರ್ಗಗಳುಂಟಾಗಿವೆಂಬುದನ್ನೂ, ಅವು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕ ಮತ್ತು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನೂ, ಇನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ.

ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯದು ಸ್ವಾರ್ಥಸುಖವಾದಿಗಳ ವರ್ಗವು. ಪರಲೋಕ, ಪರೋಪಕಾರ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸುಳ್ಳು; ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳೋ ? ಠಕ್ಕರುದವರು ತಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ ಬರೆದಂಥವುಗಳು. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ಸ್ವಾರ್ಥವೊಂದೇ. ಅದು ಯಾವ ಕೃತ್ಯದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದೋ, ಅಥವಾ ಏತರಿಂದ ಸ್ವಂತ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವು ಹೆಚ್ಚುವದೋ ಅದೇ ನ್ಯಾಯವು, ಪ್ರಶಸ್ತವು, ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವು; ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಈ ಪಂಥದವರ ಮತವು. ನಮ್ಮ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಮತವನ್ನು ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಚಾರ್ವಾಕನೆಂಬವನೊಬ್ಬನು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು, ಜಾಬಾಲಿಯು ರಾಮಾಯಣದ ಅಯೋಧ್ಯಾಕಾಂಡದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಕುಟಿಲೋಪದೇಶವೂ, ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಕಣಿಕ-ನೀತಿಯೂ (ಮಭಾ. ಆ. ೧೪೨) ಈ ಮತಕ್ಕನೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದರೆ "ಆತ್ಮ" ಎಂಬದೊಂದು ಗುಣವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ದೇಹವು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗಲು ಅದರೊಡನೇ ಅದೂ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಜಾಣರಾದವರು ಆತ್ಮವಿಚಾರದ ಪೀಕಲಾಟದಲ್ಲಿ ಬೀಳದೆ, ಬದುಕಿರುವವರೆಗೆ ಸಾಲಮಾಡಿಯಾದರೂ ಹಾಲು-ಜೋನ ಉಣ್ಣಬೇಕು. "ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्" ಸತ್ತಮೇಲೆ ಏನಿದೆ? ಎಂದು ಈ ಚಾರ್ವಾಕ ಮಹಾರಾಯರ ಉಪದೇಶವು. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಾದುದರಿಂದ ಚಾರ್ವಾಕರು ತುಪ್ಪದಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾದರು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ "ऋणं कृत्वा सुरां पिबेत्" ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದ ರೂಪಾಂತರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಎಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮ! ಎಲ್ಲಿಯ ಪರೋಪಕಾರ! ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನು-. ಛೆಃ ಛೆಃ ತಪ್ಪಿದೆನು ! ಪರಮೇಶ್ವರನೆಲ್ಲಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಬಂದನು,—— ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನ ಸ್ವಂತ ಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಹುಟ್ಟಿವೆ; ಮತ್ತೇನೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವಿದ್ದಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ- ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲೇಇಲ್ಲ! ನಾನು ಸತ್ತರೆ ಜಗತ್ತೇ ಮುಳುಗಿತು ! ಆದುದರಿಂದ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಇಂದು ಇದನ್ನು, ನಾಳೆ ಅದನ್ನು, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ನನ್ನ ವಾಸನೆಗಳ

ನ್ನೆಲ್ಲ ತೃಪ್ತಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವೆನು. ನಾನು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಲಿ, ದಾನ ಮಾಡಲಿ, ಅದೆಲ್ಲ ಆಢ್ಯತೆಯು ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂದೇ ನಾನು ಮಾಡುವವನು. ರಾಜಸೂಯ ಅಥವಾ ಅಶ್ವಮೇಧ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಕೂಡ ಸರ್ವತ್ರ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರುವ ನನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮೆರೆಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ; ಸಾರಾಂಶ-- ‹‹ನಾನು›› ಎಂಬದೊಂದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಕೇಂದ್ರವು, ಅದೇ ಯಾವತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ರಹಸ್ಯವು, ಮಿಕ್ಕದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ. ‹‹ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी›› (ಗೀ. ೧೬. ೧೪)-- ನಾನು ಈಶ್ವರನು, ನಾನೇ ಭೋಗಿಸುವವನು, ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಸಿದ್ಧನು; ಬಲಾಢ್ಯನು, ಸುಖಿಯೂ ಕೂಡ ನಾನೇ ಸರಿ; ಮುಂತಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಹದಿನಾರನೆಯ ಆಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಆಸುರಸಂಪತ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆಯು ಈ ಮತದವರನ್ನೇ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಲ್ಲದೆ ಈ ಮತಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದ ಜಾಬಾಲಿಯಂಥವನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದರೆ, ಅವನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವ ಬಗೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಮೊದಲು ಅವನು ಅರ್ಜುನನ ಕಪಾಳಕ್ಕೊಂದು ಏಟು ಕೊಟ್ಟು, ‹‹ಎಲೋ ಅರ್ಜುನಾ, ನೀನು ಹುಚ್ಚನಲ್ಲವಷ್ಟೇ; ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸೋಲಿಸಿ, ಅನೇಕ ತರದ ರಾಜೋಪಭೋಗಗಳನ್ನೂ ವಿಲಾಸಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುವ ಈ ಸುವರ್ಣದಂಥ ಸಂಧಿಯು ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರಲು, ‹‹ಇದನ್ನು ಮಾಡಲೋ ಅದನ್ನು ಮಾಡಲೋ›› ಎಂದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು, ಏನೇನೋ ಬಡಬಡಿಸುವಿಯಲ್ಲ! ಇಗೋ, ಇಂಥ ಸಂಧಿಯು ನಿನಗೆ ಮತ್ತೆ ದೊರೆಯದು; ಎಲ್ಲಿಯ ಆತ್ಮ? ಎಲ್ಲಿಯ ಆಪ್ತೇಷ್ಟರು? ಎದ್ದೇಳು ? ಆವರನ್ನು ಹೊಡೆದಟ್ಟಿ, ಹಸ್ತಿನಾಪುರದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸುಖವನ್ನು ನಿಷ್ಕಂಟಕವಾಗಿ ಉಪಭೋಗಿಸು. ಅದೇ ನಿನಗೆ ಪರಮ ಕ್ಷೇಮಕರವು. ಸ್ವಂತ ದೃಶ್ಯ ಐಹಿಕ ಸುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನದಾವುದು ?›› ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಅವನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಈ ಹೇಯವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧುತ್ವದ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಸ್ವಾರ್ಥಪರಾಯಣತೆಯ ರಾಕ್ಷಸೀ ಬೋಧನೆಯ ದಾರಿಯನ್ನೇ ನೋಡಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮುಂದಾಗಿಯೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು—

एतान्न हंतुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।
अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥

‹‹ ಭೂಲೋಕದ ರಾಜ್ಯವಷ್ಟೇ ಏಕೆ? ತ್ರೈಲೋಕ್ಯ ರಾಜ್ಯವೂ (ಇಂಥ ದೊಡ್ಡ ವಿಷಯಸುಖಗಳೂ) ನನಗೆ (ಈ ಯುದ್ಧದಿಂದ) ದೊರೆಯುವಂತಿದ್ದರೂ ನಾನು ಕೌರವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಿಚ್ಛಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಮೇಲೆ ಅವರು ನನ್ನ ಕೊರಳು ಕೊಯ್ದರೂ ಕೊಯ್ಯಲಿ! ›› (ಗೀ. ೧.೩೫) ಅರ್ಜುನನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಷೇಧಿಸಿದ ಶುದ್ಧ ಸ್ವಾರ್ಥಪರಾಯಣವಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದ-ಪಂಥವೆಂಬ ಈ ಆಸುರೀ-ಮತವನ್ನು ಬರಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವದೆಂದರೇನೇ ಒಂದು ವಿಧದಿಂದ ಅದರ ಖಂಡನೆಯಾಯಿತು. ಜನರು ಸತ್ತರೇನು ? ಕೆಟ್ಟರೇನು ? ತಮ್ಮದೊಂದು ರೊಟ್ಟಿ ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದರಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ವಿಷಯೋಪಭೋಗವೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದೆಣಿಸಿ, ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನೂ, ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕಾಲುಕಸ ಮಾಡುವ ಆಧಿಭೌತಿಕ-ವಾದಿಗಳೊಳಗಿನ ಈ ಅತ್ಯಂತ ಕೀಳು ವರ್ಗವನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಕಾರರೂ, ಸಾಮಾನ್ಯಜನರೂ, ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅನೀತಿಯ ಮಾರ್ಗವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತ್ಯಾಜ್ಯವೂ, ಗರ್ಹ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಈಗ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಹಳವೇಕೆ? ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ನೀತಿ-ವಿವೇಚನೆ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತ ಕುಳ್ಳಿರದೆ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದಿಗಳ ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ.

“ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ನಾಚಿಕೆಗೆಟ್ಟ ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯು ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥಪರಾಯಣತೆಯು ನಡೆಯುವದೆಂತು? ಏಕೆಂದರೆ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಿಷಯಸುಖವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಸುಖವು ಪರರ ಸುಖಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬಂದರೆ, ಮರಳಿ ಅವರು ನಮ್ಮ ಸುಖಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನತರದೆ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ “ಸ್ವಂತ ಸುಖ ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥವೇ (ನಮ್ಮ) ಸಾಧ್ಯವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಪರರಿಗೆ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ, ನಮಗೆ ಸುಖ ದೊರೆಯುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ದೂರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಲು, ಸ್ವಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಆದರೂ, ಅನ್ಯರ ಸುಖವನ್ನೂ ನೋಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ” ಎಂದು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕ-ವಾದಿಗಳು ಎರಡನೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿವವರು. ನಿಜವಾಗಿ, ನೀತಿಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ನೀತಿನಿರ್ಬಂಧಗಳ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ, ನೀತಿನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಂತೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೂಡ ಹೇಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ-- “ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸಾ ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು; ಜನರು ಅದನ್ನು ಏಕೆ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ” ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಲು, ‘ನಾನು ಜನರನ್ನು ಕೊಂದರೆ ಜನರು ನನ್ನನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ಬಿಡರು; ಹೀಗಾಗಿ ನನ್ನ ಸುಖಕ್ಕೆ ನಾನು ಎರವಾಗಬೇಕಾಗುವದು’ ಎಂಬೀ ಸ್ವಾರ್ಥಮೂಲಕ ಭೀತಿಯ ಹೊರತು ಅದರ ಬುಡಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಅಹಿಂಸಾ ಧರ್ಮದಂತೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಸ್ವಾರ್ಥಪರ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ನಮಗೆ ದುಃಖವಾದರೆ ನಾವು ಅಳುವಂತೆಯೇ ಪರರಿಗೆ ದುಃಖವಾಗಲು ನಮಗೆ ದಯೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದುವೇಳೆ ಮುಂದೆ ನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಅವರಂತೆಯೇ ಆದೀತೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯು— ಅರ್ಥಾತ್ ಮುಂದಿನ ದುಃಖವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬರುವದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಮೇಲೆ ಮೇಲೆ ಬರಿಯ ಜನರ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವ ಪರೋಪಕಾರ, ಔದಾರ್ಯ, ದಯೆ, ಕರುಣೆ, ಕೃತಜ್ಞತೆ, ನಮ್ರತೆ, ಮಿತ್ರತ್ವ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದರೆ, ಅವು ಸ್ವಂತ ಸುಖದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಅಥವಾ ದುಃಖದ ನಿವಾರಣೆಯ ಪರ್ಯಾಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ನಮಗೆ ಸಂಕಟ ಒದಗಿದಾಗ ಜನರು ನೆರವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಒಳಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ನಾವು ಪರರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ, ಹಾಗೂ ದಾನ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಜನರು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕೆಂತಲೇ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜನರು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯವರೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮೂಲಕ ಒಳಹೇತುವಾದರೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪರೋಪಕಾರ, ಪರಾರ್ಥಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಕೇವಲ ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಬ್ದಗಳು. ಸ್ವಾರ್ಥವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು; ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥವೆಂದರೆ “ಸ್ವಂತ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅಥವಾ ದುಃಖನಿವಾರಣೆ” ಈ ಮತವನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಮಗುವಿಗೆ ಮೊಲೆಯುಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಾಯಿಯ ಪ್ರೇಮವು ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಮೊಲೆಗಳ ಬಿಗುವು ಅವಳಿಗೆ ಪೀಡಿಸುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಮಗನು ದೊಡ್ಡವನಾದ ಬಳಿಕ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿ, ಸುಖಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಾಗಲಿ ಅವಳು ಈ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧುವಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಯೋಜಿಸುತ್ತಾಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ! ಇರಲಿ, ಸ್ವಂತ ಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಏಕಾಗಲೊಲ್ಲದು, ದೂರದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು, ಪರರಿಗೂ ಸುಖವಾಗುವಂಥ ನೀತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವದೇ ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೂ, ಇವರಿಗೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಮತಭೇದವು. ಆದರೂ ಮನುಷ್ಯ

ನೆಂಧರೆ, ಕೇವಲ ವಿಷಯ-ಸುಖರೂಪ ಸ್ವಾರ್ಥವೆಂಬ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ದ ಬೊಂಬೆಯೇ, ಎಂಬ ಚಾರ್ವಾಕರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಂಡದಲ್ಲಿ ಹಾಬ್ಸನೂ, ಫ್ರಾನ್ಸದಲ್ಲಿ ಹೆಲ್ವೆಶಿಯಸನೂ, ಈ ಮತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲಂಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇತರ ಕಡೆಗೂ ಈ ಮತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಈಚೀಚಿಗೆ ಬಹಳ ಮಂದಿ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಬ್ಸನ ನೀತಿಧರ್ಮದ ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಬಯಲಿಗೆ ಬಂದಬಳಿಕ, ಬಟ್ಲರನಂಥ * ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ಒಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವವು ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥಪರವಾಗಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಸ್ವಾರ್ಥದಂತೆಯೇ ಭೂತದಯೆ, ಪ್ರೇಮ, ಕೃತಜ್ಞತೆ ಮುಂತಾದ ಸದ್ಗುಣಗಳೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಃ ವಾಸವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮದ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಕಡೆಗಾಗಲಿ, ದೂರದರ್ಶಿಯಾದ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಕಡೆಗಾಗಲಿ, ಕಣ್ಣಿಡದೆ, ಮನುಷ್ಯಸ್ವಭಾವದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥ ಇವೆರಡುಗಳ ಕಡೆಗೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯ ಪೂರೈಸಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣುಹುಲಿಯಂಥ ಕ್ರೂರಮೃಗವು ಕೂಡ ತನ್ನ ಮರಿಯ ರಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಜೀವಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದಬಳಿಕ, ಪ್ರೇಮ, ಪರೋಪಕಾರಬುದ್ಧಿ ಈ ಗುಣಗಳು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥಮೂಲಕವೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ, ದೂರದರ್ಶಿಯಾದ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅಯೋಗ್ಯವೆಂದೂ, ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಸಂಸಾರಕ್ಕೇನೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಮೂಲಕ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿರುವ ದೂಷಿತಬುದ್ಧಿಯವರಾದ ಜನರು, ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪರಹಿತದ ನೆವದಿಂದ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುತರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಡಿತರೂ ಅರಿತಿದ್ದರು. “सासूसाठीं रडे सून। भाव अंतरींचा भिन्न ॥” (ಗಾ. ೨೫೮೩-೨) ? “ಸೊಸೆಯು ಅಳುವದು ಅತ್ತೆಗೋಸುಗವಲ್ಲದೆ, ಅವಳ ಒಳಉದ್ದೇಶವು ಬೇರೆ” ಎಂದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಸಾಧುಪುರುಷನಾದ ತುಕಾರಾಮನು ಹೇಳಿದ್ದು, ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಹಲವು ಪಂಡಿತರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಲ್ವೆಶಿಯಸನನ್ನೂ ಕೂಡ ಮೀರಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ:— ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಂದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಪರಾರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಕೂಡ ದೋಷಮಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ--प्रवर्तनालक्षणा दोषाः--ಎಂಬ ಗೌತಮ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರದ (೧.೧.೧೮) ಆಧಾರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿದ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ (ವೇ. ಸೂ. ಶಾ. ಭಾ. ೨.೨.೩) ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಆನಂದಗಿರಿಯು ಹೇಳಿದ್ದು-- “ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾರುಣ್ಯವೃತ್ತಿಯು ಎಚ್ಚರಗೊಂಡರೆ, ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ದುಃಖವನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ, ನಾವು ಜನರ ಮೇಲೆ ದಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಪರೋಪಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.” ಆನಂದಗಿರಿಯ ಈ ಕೋಟಿಕ್ರಮವೇ ಪ್ರಾಯಶಃ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು, ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳು ಸ್ವಾರ್ಥಪರವಾಗಿವೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವು ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದೂ ತೋರಿಸುವದಷ್ಟೇ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರಿಗೂ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಮೈತ್ರೇಯಿಗೂ ನಡೆದ

---

* ಹಾಬ್ಸನ ಮತವು *Leviathan* ಎಂಬ ಆತನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಬಟ್ಲರನ ಮತಗಳು *Sermons on Human Nature* ಎಂಬ ಅವನ ನಿಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೇಲ್ವೆಶಿಯಸ್‌ನ ಮತದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಮೋರ್ಲಿಯವರು ತಮ್ಮ *Diderot* ಮೇಲಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. (Vol. II. Chap. v.)

ಎರಡು ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ (ಬೃ. ೨.೪;೪.೫) ಈ ಕೋಟಿಕ್ರಮವೇ ಬೇರೊಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. „ನನಗೆ ಅಮೃತತತ್ವವು ಹೇಗೆ ದೊರೆಯುವದು ? ” ಎಂಬ ಮೈತ್ರೇಯಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದು, „ಮೈತ್ರೇಯಿ, ಹೆಂಡತಿಗೆ ಗಂಡನು ಬೇಕಾಗುವದು ಗಂಡನಗೋಸುಗವಲ್ಲ; ತನ್ನ ಆತ್ಮದ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ಮಗನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವದು, ಮಗನಿಗೋಸ್ಕರವಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಕ್ಕೋಸ್ಕರ. * ದ್ರವ್ಯ, ಪಶು, ಮತ್ತು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಹತ್ತುತ್ತದೆ. „आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति''-- ಆತ್ಮದ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಪ್ರೇಮವು ಆತ್ಮಮೂಲಕವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ‘ಆತ್ಮಾ’(ನಾನು) ಅಂದರೆ ಯಾರೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆದುದರಿಂದ „आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः''-- ಆತ್ಮಾ ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು (ಮೊದಲಿಗೆ) ನೋಡು; ಕೇಳು, ಮನನಮಾಡು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿಸು, ಎಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಅವಳಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಮ್ಮೆ ಆತ್ಮದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿಯಿತೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಆತ್ಮಮಯವಾಗಿ, ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವೇ ಅಳಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆಂಬುದೇ ಈ ಉಪದೇಶದ ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥವು. ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರ ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಬ್ಸನ ಯುಕ್ತಿವಾದದಂತೆ ತೋರಿದರೂ, ಅವರೀರ್ವರು ಅದರಿಂದ ತೆಗೆದ ಅನುಮಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದು ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗದಿರದು. ಹಾಬ್ಸನು ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೇನೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಪರಾರ್ಥವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ದೂರದರ್ಶಿಯಾದ ಸ್ವಾರ್ಥವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಸ್ವಾರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಸ್ವಾರ್ಥವೆಂಬ ಶಬ್ದದೊಳಗಿನ ‘ಸ್ವ’ (ತನ್ನ) ಎಂಬ ಪದದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭೂತಮಾತ್ರದ ಆತ್ಮಗಳೂ, ಸರ್ವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮವೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ಅಡಗುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಸವಾಗುವ ಭೇದವನ್ನೇ ಬೇರು ಸಹಿತವಾಗಿ ಕಿತ್ತಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರ ಈ ಮತವನ್ನೂ ಕುರಿತು ನಾವು ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವೆವು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾರ್ಥಪರವಾಗಿ! ಅಂದರೆ ಆತ್ಮಸುಖಪರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಮಾತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೌರವಕೊಟ್ಟು ಇಲ್ಲವೆ ಅದೇ ಸರ್ವತೋಪರಿ ನಿರಪವಾದವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಹಾಬ್ಸನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತೆಗೆದಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಾದಿಗಳ ಮತಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವೆವು.

ಆಂಗ್ಲ ಗ್ರಂಥಕಾರನಾದ ಹಾಬ್ಸನೂ, ಫ್ರೆಂಚ ಪಂಡಿತನಾದ ಹೆಲ್ವೆಸಿಯಸನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವು ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥಪರವೆಂದರೆ, ತಮೋಗುಣವುಳ್ಳದ್ದೂ ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸವೃತ್ತಿ

* “ What say you of natural affection ? Is that also a species of self-love ? Yes; All is self-love. *Your* children are loved only because they are yours. *Your* friend for a like reason. And *Your* country engages you only so far as it has a connection with *Yourself*. ” ಇದರಂತೆಯೇ ಹ್ಯೂಮನಾದರೂ, ಇದೇ ಕೋಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ತನ್ನ *Of the Dignity or Meanness of Human Nature* ಎಂಬ ನಿಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಂತ ಹ್ಯೂಮನ ಮತವು ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರದೆ, ಸ್ವಾರ್ಥದೊಡನೆಯೇ ಪರಹಿತಬುದ್ಧಿಯ ಸಾತ್ವಿಕ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಾಗಿನಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆಂದೂ, ಪರೋಪಕಾರವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥದ ದೂರದರ್ಶಿಯಾದ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ, ಸ್ವಾರ್ಥ ಅಂದರೆ ಸ್ವಸುಖ, ಪರಾರ್ಥ ಅಂದರೆ ಪರಸುಖ-- ಇವೆರಡೂ ತತ್ವಗಳಲಿ ಸಮವಾಗಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ-ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು, ಅದು ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಮೂರನೆಯ ವರ್ಗವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥವೇನು, ಪರಾರ್ಥವೇನು, ಎರಡೂ ಐಹಿಕ-ಸುಖವಾಚಕಗಳೇ ಇದ್ದು, ಐಹಿಕ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಆಧಿಭೌತಿಕ ತತ್ವವು ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಪರಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯೂ ನೈಸರ್ಗಿಕವೇ ಎಂದು, ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದರಿಂದ ನೀತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ, ಸ್ವಾರ್ಥದಂತೆಯೇ ಪರಾರ್ಥದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದೂ ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು, ಈ ಪಂಥದವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮತಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಮತಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇ ಇದು. ಸಾಮಾನ್ಯತ: ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುಶ: ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಹಿತಕರವಾದವುಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬನು ದ್ರವ್ಯಸಂಚಯ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆಲ್ಲ ಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳದೊಂದು ಸಮೂಹವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪರರಿಗೆ ಹಾನಿ ತಗಲದಂತೆ ತನ್ನ ಲಾಭವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕಲ್ಯಾಣವೇ ಆಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ, ತನ್ನ ಸುಖವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಲೋಕಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದೇ ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು, ಈ ಪಂಥದ ಜನರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದ ಜನರು ಪರಾರ್ಥವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಮಾತನ್ನೊಪ್ಪದೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಲ, ಸ್ವಾರ್ಥವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೋ, ಪರಾರ್ಥವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವುಂಟಾದಾಗ ಪರರಿಗೋಸ್ಕರ ತಮ್ಮ ಸುಖವನ್ನು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಡಬೇಕೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗದೆ, ಬಹುಶ: ಸ್ವಾರ್ಥದ ಕಡೆಗೇ ಮನವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಒಲೆಯುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಉದಾ:— ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳೆರಡೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ಕೊಡುವದೂ, ಅಥವಾ ರಾಜ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ದೂರವೇ ಉಳಿದು, ದ್ರವ್ಯಹಾನಿಯನ್ನಾದರೂ ಸಹಿಸಬೇಕೋ ಬಾರದೋ ? ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಈ ಮತದಂತೆ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವನೊಬ್ಬ ಉದಾರ ಮನುಷ್ಯನು ಪರಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣಕೊಟ್ಟರೆ, ಅವನನ್ನು ಈ ಪಂಥದ ಜನರು ಹೊಗಳಿದರೂ ಹೊಗಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಸ್ವತ: ತಮ್ಮಮೇಲೇ ಅಂಥ ಪ್ರಸಂಗವೊದಗಿದಾಗ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ದಂಡೆಗಳ ಮೇಲೂ ಕೈಯಿಡಲಿಚ್ಛಿಸುವ ಈ ಪಂಡಿತರ ಮನವು ಸ್ವಾರ್ಥದ ಕಡೆಗೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಎಳೆಯುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಪರಾರ್ಥವೆಂಬುದು ದೂರದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸ್ವಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ಹಾಬ್ಸನಂತೆ ತಿಳಿಯದೆ, ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳೆರಡನ್ನೂ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿ ತೂಗಿ ಅವುಗಳ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಬಲು ಜಾಣತನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಈ ಪಂಥದವರು ತಿಳಿದು ತಮ್ಮ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ‘ಉದಾತ್ತವಾದ ಅಥವಾ ಜಾಣತನದ ಸ್ವಾರ್ಥ’ವೆಂದು ಹೇಳಿ (ಏನೆಂದರೂ ಅದೂ ಸ್ವಾರ್ಥವೇ ಅಲ್ಲವೇ ?) ಅದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. * ಆದರೆ ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಹೇಳುವದನ್ನು ಕೇಳಿರಿ—

* ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ enlightened self-interest ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ

एके सत्पुरुषाः परार्थघटकाः स्वार्थान् परित्यज्य ये
सामान्यास्तु परार्थमुद्यमभृतः स्वार्थाऽविरोधेन ये ।
तेऽमी मानवराक्षसाः परहितं स्वार्थाय निघ्नन्ति ये
ये तु घ्नन्ति निरर्थकं परहितं ते के न जानीमहे ॥

" ತಮ್ಮ ಲಾಭವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಜನರ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಮಾಡುವವರೇ ನಿಜವಾಗಿ ಸತ್ಪುರುಷರು; ಸ್ವಾರ್ಥ ಬಿಡದೆ ಜನರಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವವರು ಸಾಮಾನ್ಯರು. ತಮ್ಮ ಲಾಭಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜನರ ಹಾನಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಅಸುರರು; ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಕೀಳರಿಗೆ ಅಂದರೆ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ಲೋಕಹಿತವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವವರಿಗೆ ಏನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೋ, ನಮಗಂತೂ ತಿಳಿಯಲೊಲ್ಲದು. " (ನೀ. ಶ. ೭೪) ಹಾಗೆಯೇ ಉತ್ತಮ ರಾಜಧರ್ಮವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಕಾಳಿದಾಸನು ಕೂಡ—

स्वसुखनिरभिलाषः खिद्यसे लोकहेतोः ।
प्रतिदिनमथवा ते वृत्तिरेवंविधैव ॥

" ಸ್ವಸುಖವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ನೀನು ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಲೋಕಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತೀ; ಅಥವಾ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದೇ ನಿನ್ನ ವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಉದ್ಯೋಗ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಶಾಕು. ೫.೭). ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳೆಂಬ ಎರಡು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅವುಗಳ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಭರ್ತೃಹರಿಗೆ ಅಥವಾ ಕಾಲಿದಾಸನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಪರಾರ್ಥದ ಸಲುವಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಅವರು ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದೇ ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪಂಗಡದವರು ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ 'ತಾತ್ವಿಕ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಾರ್ಥವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದ್ದರೂ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಶುದ್ಧವಾದ ನೀತಿಯು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವದು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ನಮಗೆ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, "ಜಾಣತನದ ಸ್ವಾರ್ಥ"ಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. * ಆದರೆ ಈ ಕೋಟಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ತೂಕ, ಅಳತೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇರುತ್ತವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ರಾಜದರಬಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಇಟ್ಟಿರುವ ತೂಕ ಅಳತೆಗಳೂ ಸರಿಯಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ದೂಷಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೇ ? ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ನೀತಿಧರ್ಮದ ಪೂರ್ಣವಾದ, ಶುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಹುಟ್ಟಿದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ವಹಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅದು ನಿಷ್ಫಲವೇ, ಎಂದೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. "ಜಾಣತನದ ಸ್ವಾರ್ಥವು"

---

enlightened ಇದರ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ನಾವು 'ಉದಾತ್ತವಾದ' ಅಥವಾ 'ಜಾಣತನದ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book I. Chap. II. § 2, pp. 18-29: also Book IV. Chap IV. § 3 p. 474. ಈ ಮೂರನೆಯ ಪಂಥವನ್ನು ಸೆಜ್ವಿಕನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾನೆಂತಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಇಂಗ್ರಜ ಜನರು ಪ್ರಾಯಃ ಈ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ Common sense morality ಎಂದೂ ಹೆಸರಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಸಿಜ್ವಿಕನು ಹೇಳುವ ಮಾತೇನೂ ತೀರ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಭರ್ತೃಹರಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾವಧಿಯ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಏನಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, ಸಿಜ್ವಿಕನು 'ಜಾಣತನದ ಸ್ವಾರ್ಥ'ಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ತಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಂತಲೂ, ನಿಷ್ಕಲಂಕವಾದ ನೀತಿಯ ಅಥವಾ ಸತ್ಪುರುಷರ ಆಚರಣೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಹೊಟ್ಟೆ-ಹೊರಕ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೇ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆಂದೂ ಕಂಡುಬರುವದು. ಮತ್ತು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥ, ದೂರದರ್ಶಿಯಾದ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಮತ್ತು ಉಭಯ ವಿಚಾರವುಳ್ಳ ಸ್ವಾರ್ಥ ಅಂದರೆ ಉಚ್ಚ ಸ್ವಾರ್ಥ- ಹೀಗೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದಿಗಳ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿರುವ ಮತ್ತು ಸಕಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಂಥವೆಂದರೆ "ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡದೆ, ಇಡೀ ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖದುಃಖಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ನೈತಿಕ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು'' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರ ಪಂಥವು. * ಒಂದು ಕೃತ್ಯದಿಂದ ಒಂದೇಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೆ ಸುಖವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದು ಮಾತು ಸುಖಕರವಾದರೆ, ಅದೇ ಮಾತೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ದುಃಖಕಾರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೂಗೆಗೆ ಬೆಳಕು ತಡೆಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಬೆಳಕೇ ಬೇಡವೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವರೋ ? ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ, ಹಲವು ಜನರಿಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಮಾತು ಲಾಭಕರವಾಗದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹಿತಾವಹವಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ "ಇಡೀ ಮಾನವಜಾತಿಯ ಸುಖ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, "ಯಾವುದರಿಂದ ಬಹು ಜನರಿಗೆ ಬಹು ಸುಖವುಂಟಾಗುವದೋ ಆ ಕೃತ್ಯವೇ ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನ್ಯಾಯವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ವರ್ತಿಸುವದೇ, ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವು'' ಎಂದು ಈ ಪಂಥದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದಿಗಳ ಈ ತತ್ವವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪಂಥದವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ? ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆದವರು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳೇ. ಅದನ್ನೇ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಈಗ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಸಾಧುಗಳಾದ ತುಕಾರಾಮನು ಹೇಳುವಂತೆ "जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टविती उपकारें ॥ " "ಸಾಧುಸಂತರ ಜೀವನವು ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಇದ್ದು, ಅವರು ಪರೋಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹವನ್ನು ಸವಿಸುತ್ತಾರೆ" ಎಂಬದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಎಂತಲೇ ಈ ತತ್ವದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣ ಯೋಗಯುಕ್ತನಾದ, ಅಥಾತ್ ಕರ್ಮಯೋಗಯುಕ್ತನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ "सर्वभूतहिते

---

* ಬೆಂಥೆಮ್, ಮಿಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಪಂಡಿತರು ಈ ಪಂಥದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು. Greatest good of the greatest number-- ಇದರ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ' ಎಂದು ನಾವು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.

ರತಾ:" ಅಂದರೆ, ಸರ್ವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆಯೇ ಅವರು, ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು, ಎರಡು ಸಾರಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಇದೆ (ಗೀ. ೫.೨೫;೧೨.೪); ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ "यद्भूतहितमत्यन्तं तत् सत्यमिति धारणा" ಎಂಬ ಮಹಾಭಾರತದ ವಚನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ಸರ್ವಭೂತಹಿತವು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನ ಆಚರಣೆಯ ಬಾಹ್ಯಲಕ್ಷಣವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಪ್ರಸಂಗವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲಮಾನದಿಂದ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಮಾತು ಬೇರೆ; ಮತ್ತು ಅದೇ, ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬೇರೆ ಮಾತನ್ನೇ ಯೋಚಿಸದೆ, ಕೇವಲ ಈ ಅಸ್ತಿವಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ದೊಡ್ಡ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮಾತು ಬೇರೆ; ಇವೆರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರು ಎರಡನೇ ಮಾರ್ಗವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಗೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಈ ಮಾತು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿದೆಂಬದನ್ನು ನಾಈಗ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. 'ಸುಖ' ಮತ್ತು 'ಹಿತ' ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ; ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಭೇದವನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ಸರ್ವಭೂತಹಿತವೆಂದರೆ, ''ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ'' ವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯನಿರ್ಣಯದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಈ ತತ್ವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೆ, ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ತೊಂದರೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಉಪದೇಶಕನಾಗಿರದೆ, ಈ ತತ್ವದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪುರಸ್ಕರ್ತನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರಿ ! ಆಗಲವನು, ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಏನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು ? "ಭಾರತೀಯ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಿಮಗೆ ಜಯ ಸಿಕ್ಕುವದರಿಂದ ಬಹು ಜನರಿಗೆ ಬಹು ಸುಖವಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದಾದರೂ ಕೂಡ, ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವದು ನಿನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ" ಎಂತಲೇ ಅಲ್ಲವೇ ಅವನು ಹೇಳುವದು ? ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಉಪದೇಶವು ಅತಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಲು, ಅದರೊಳಗಿನ ನ್ಯೂನತೆಯೂ ತೊಂದರೆಗಳೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. 'ಬಹು' ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟು? ಪಾಂಡವರ ಸೈನ್ಯವು ಏಳು ಅಕ್ಷೋಹಿಣಿ; ಕೌರವರದು ಹನ್ನೊಂದು ಅಕ್ಷೋಹಿಣಿ; ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಪಾಂಡವರಿಗೆ ಪರಾಜಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಹನ್ನೊಂದು ಅಕ್ಷೋಹಿಣಿಗೆಲ್ಲ ಸುಖವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಪಾಂಡವರ ಪಕ್ಷವು ಅನ್ಯಾಯದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾದೀತೇ ? ಭಾರತೀಯ ಯುದ್ಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಮಾಡುವದು ತಪ್ಪಾಗುವದು. ಲಕ್ಷಾವಧಿ ದುರ್ಜನರಿಗೆ ಸುಖವಾಗುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಬ್ಬ ಸಜ್ಜನನನ್ನು ಸಂತೋಷಬಡಿಸುವ ಕೃತ್ಯವೇ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಕೃತ್ಯವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಎಲ್ಲರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ನಿಜವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಲಕ್ಷಾವಧಿ ದುರ್ಜನರ ಸುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಬ್ಬ ಸಜ್ಜನನ ಸುಖಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ "ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ"ವೆಂಬದೇ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮೊದಲನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆ ಮಾನದಿಂದ ಭಂಗಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಗೂ ನೀತಿಮತ್ತೆಗೂ ನಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದುದೇನೆಂದರೆ— ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸುಖಾವಹವೆಂದು ತೋರುವ ಮಾತೇ ದೂರದರ್ಶಿಯಾದವನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹಾನಿಕರವಾದುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಉದಾ:—

ಸಾಕ್ರೇತೀಸ ಮತ್ತು ಯೇಶೂಕ್ರಿಸ್ತನ ಮಾತನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ, ಇಬ್ಬರೂ ಅವರವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರಕಾರ ತಮ್ಮ ದೇಶಬಂಧುಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಯಾಣಕಾರಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವಂಥದನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರಲ್ಲವೆ? ಆದರೂ ಅವರ ದೇಶಬಾಂಧವರು ಅವರನ್ನು 'ಸಮಾಜದ ಶತ್ರುಗಳು' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅವರಿಗೆ ದೇಹಾಂತ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲವೆ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನರೂ ಅವರ ಮುಖಂಡರೂ 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ'ವೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರು; ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಆಚರಣೆಯು ನ್ಯಾಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ನಾವು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತೇವೊ? ಇಲ್ಲ; ಸಾರಾಂಶ, 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ'ವೆಂಬದೊಂದೇ ನೀತಿಯ ಮೂಲತತ್ವವೆಂದು ಒಂದರಕ್ಷಣ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಜನರ ಸುಖವು ಏತರಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ, ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವವರು ಯಾರು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಿರುತ್ತರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ಣಯದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಯಾ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಜನರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬಹುದು; ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ತೊಂದರೆಗೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸುಖವು ಏತರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, ದೆವ್ವಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ'ವೆಂಬದೊಂದೇ ತತ್ವವು ಅನಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ಈ ಜನರ ಕೈಸೇರುವದರಿಂದ ಯಾವ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಉದಾಹರಣಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ''ನೀತಿಧರ್ಮದ ನಮ್ಮ ತತ್ವವೇನೋ ನಿಜವಿರುತ್ತದೆ. ಮೂಢ ಜನರು ಅದರ ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರೇನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು?'' ಎಂದು ಅನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ತತ್ವವು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಯಾರು? ಅವರು ಅದನ್ನು ಯಾವಾಗ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸಾಕ್ರೇತೀಸನಂತೆ ನಾವಾದರೂ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತರಿರುವೆವೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿ, ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ.

ಕೇವಲ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಮೇಲಿಂದ, ನೀತಿಯ ಯೋಗ್ಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪ; 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ'ವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಬಾಹ್ಯಸಾಧನವು ಇಲ್ಲವೆಂಬದೇ ಎರಡನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪ; ಇವು ಹೊರತಾಗಿ ಈ ಪಂಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ದೊಡ್ಡ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾ:—ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯದ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮದ ಮೇಲಿಂದ ಅದು ನ್ಯಾಯವು, ಅಥವಾ ಅನ್ಯಾಯವು ಎಂಬುದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ, ಸಮಾಧಾನಕಾರಕವಾಗಿಯೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಕೂಡ, ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ಶಕ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಲು ಸಹಜವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಯಾವದೊಂದು ಗಡಿಯಾಳವು ಸರಿಯಾಗಿ ವೇಳೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಅದು ಚಲೋದು ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇವೆಂಬದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಕೃತಿಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಮೊದಲು, ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಗಡಿಯಾಳ ಅಥವಾ ಯಂತ್ರವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಸತ್ಪುರುಷರೆಲ್ಲರೂ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ, ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಸತ್ಪುರುಷನೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ವಿರುದ್ಧ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯುಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತಃಕರಣವು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಲೇಬೇಕಾಗು

ತ್ತದೆ. ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ದೊಡ್ಡ ಭೇದವೇ ಇದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ನಿಜಸಂಗತಿಯನ್ನರಿಯದ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಅಪ್ಪಿತಪ್ಪಿ ಯಾವನೊಬ್ಬನಿಂದ ಅಪರಾಧವು ಘಟಿಸಿದರೆ ಅದು ಕಾಯದೆಯಿಂದ ಕ್ಷಮ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ:— ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯದ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮದ ಮೇಲಿಂದ,--ಆ ಕೃತ್ಯವು ಬಹುಜನರಿಗೆ ಬಹುಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಿ--ಅದರ ಒಳಿತು-ಹೀನುಗಳನ್ನೂ ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನೀತಿ-ಅನೀತಿಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವವರ ಬುದ್ಧಿ, ವಾಸನೆ ಇಲ್ಲವೆ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೂಡ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೇರಿಕದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಜನರ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಟ್ರಾಮ್‌ವೇ ಗಾಡಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಮಂಜೂರಿಯು ದೊರಿಯಲಿಕ್ಕೆ ವಿಲಂಬವಾಗಹತ್ತಿತು. ಟ್ರಾಮ್‌ವೇ ಗಾಡಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕನು ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಕೈಬೆಚ್ಚಗೆ ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೇ ಆ ಮಂಜೂರಿಯು ದೊರೆತು, ಟ್ರಾಮ್‌ವೇಯ ಕೆಲಸವು ಬೇಗ ಮುಗಿದು ಆ ಪಟ್ಟಣದ ಜನರಿಗೆಲ್ಲ, ಅದರಿಂದ ಬಹಳ ಸೌಖ್ಯವೂ, ಲಾಭವೂ ಉಂಟಾದವು. ಕೆಲವು ದಿನಗಳು ಕಳೆದ ಬಳಿಕ, ಲಂಚದ ಮಾತು ಬೈಲಿಗೆ ಬಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕನ ಮೇಲೆ ಫೌಜದಾರೀ ಖಟ್ಲೆಯಾಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಯೂರಿಗಳಲ್ಲಿ(ಪಂಚರಲ್ಲಿ) ಏಕಮತವಾಗಲಿಲ್ಲೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಯೂರಿಯು ಆರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಆ ಪಂಚರು ಅವನನ್ನು ದೋಷಿಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ'ವೆಂಬ ನೀತಿತತ್ವವೊಂದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಗುವದೋ? ಇಲ್ಲ; ಲಂಚ ಕೊಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಟ್ರಾಮ್‌ವೇ ಹೊರಟಿತು. ಸಾರಾಂಶ-- ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮವನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಲು ಅದು ಬಹು ಜನರಿಗೆ ಬಹು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ, ಲಂಚ ಕೊಟ್ಟ ಸಂಗತಿಯು ನ್ಯಾಯ್ಯವಾಗಲಾರದು. * ದಾನ ಮಾಡುವದು ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು, (दातव्यं) ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವದು, ಮತ್ತು ಕೀರ್ತಿಗಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಎರಡನೆಯ ಯಾವದೊಂದು ಫಲದಾಸೆಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವದು,-- ಇವೆರಡು ಕೃತ್ಯಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮವು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕದಾನವೆಂದೂ ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ರಾಜಸದಾನವೆಂದೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭೇದವು ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೧೭.೨೦-೨೧). ಅದನ್ನೇ ಕುಪಾತ್ರನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟರೆ ತಾಮಸ ಅಥವಾ ಗರ್ಹ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಬಡವನು ಯಾವದೊಂದು ಧರ್ಮಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕೇ ದುಡ್ಡು ಕೊಡುವದೂ, ಅದೇ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಮಂತನು ನೂರು ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದೂ, ಇವೆರಡು ಕೃತ್ಯಗಳೂ ನೈತಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮವಾದ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವೆಂದೇ ಜನರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ, ಕೇವಲ 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ'ವೆಂಬ ಬಾಹ್ಯಸಾಧನದಿಂದಲೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು, ಇವೆರಡು ದಾನಗಳೂ ನೈತಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯವಾಗಲಾರವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ತನ ಮನದೊಳಗಿನ ಉದ್ದೇಶ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯು ಲೆಕ್ಕಿಸಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೇ ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕ ತತ್ವದೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ದೋಷವು. ಈ ಅಂತಸ್ಥ ಹೇತುವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ, 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಬಾಹ್ಯಸುಖ'ವೇ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಯದೇ ಮಾಡುವ ಸಭೆಯು ಅಥವಾ ಮಂಡಲವು ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಮುದಾಯವಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಕಾಯದೆ ಅಥವಾ ಕಟ್ಟಳೆಯು ಯೋಗ್ಯವೋ, ಅಯೋಗ್ಯವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ

---

* ಈ ಉದಾಹರಣೆಯು ಡಾ. ಪಾಲ ಕಾರಸ್ ಎಂಬವರ *The Ethical problem* (pp. 58, 59. 2nd Ed.) ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಅವರ ಅಂತ:ಕರಣದ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ಪೂರಯಿಸುವ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮಾಡಿದ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ 'ಬಹು ಜನರಿಗೆ ಬಹು ಸುಖ'ವು ಉಂಟಾಗುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಬಾಹ್ಯವಿಚಾರವನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗೆ ಈ ನ್ಯಾಯವು ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು. "ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಹಿತ ಅಥವಾ ಸುಖ"ವೆಂಬ ತತ್ವವು ತೀರ ನಿರುಪಯೋಗವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ತತ್ವವು ದೊರೆಯಲಾರದು. ಆದರೆ ಯಾವದೊಂದು ಮಾತು, ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನ್ಯಾಯ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಾಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಈ ಬಾಹ್ಯತತ್ವವಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ, ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವಾಗ ಇದೊಂದೇ ತತ್ವದ ಮೇಲೆ ಸರ್ವಸ್ವಿಯಾಗಿ ಕೈಯೂರುವದಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂದೂ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿಶ್ಚಿತವೂ, ನಿರ್ದೋಷವೂ ಆದ ತತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆಯುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ನಾವು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. " ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠ " (ಗೀ. ೨.೪೯) ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೇ ಹೇಳಿದೆ. ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೇ. ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮವನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಲು ಅದು ಅನೇಕಸಾರೆ ಭ್ರಮೆಗೊಳಿಸುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಸ್ನಾನಸಂಧ್ಯಾ, ಅಂಗಾರಾಕ್ಷತೆ" ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ "पोटीं क्रोधाचा उमाळा"-- ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಟ್ಟಿನ ಉರಿ ಇರುವದೇನೂ ಅಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗಿನ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮದ ಮಹತ್ವವು ಅಳಿದುಹೋಗಿ, ಸುದಾಮನ ಅವಲಕ್ಕಿಯಂಥ ಅಲ್ಪವಾದ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ನೈತಿಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯು 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ' ಕೊಡುವ ಖಂಡುಗಗಟ್ಲೆ ಅನ್ನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದದ್ದೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಕಾಂಟನು * ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ ಪರಿಣಾಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯವಿಚಾರವು ಗೌಣವಾದದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ತನ್ನ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಕರ್ತನ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದದೊಳಗಿನ ಈ ವ್ಯಂಗವು ಪ್ರಮುಖರಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. "ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ಮಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಅವನ ಶೀಲವು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಕರ್ಮಗಳು ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಕುರುಹುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಅವು ಸ್ತುತ್ಯ ಅಥವಾ ಗರ್ಹ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತಪ್ಪದೆ ತಿಳಿಯುವದು ಅಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ"ಎಂದು ಹ್ಯೂಮನು† ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವನು. ಮತ್ತು ' ಯಾವದೇ ಕರ್ಮದ ನೀತಿಮತ್ತೆಯು ಕರ್ತೃವಿನ ಹೇತುವಿನ ಮೇಲೆ ಅಂದರೆ

---

* Kant's *theory of Ethics*, (tran. by abbott), 6th Ed. p 6.

† " For as actions are objects of our moral sentiment, so far only as they are indications of the internal character, passions and affections, it is impossible that they can give rise either to praise or blame, where they proceed not from these principles, but are derived altogether from external objects " Hume's *Inquiry concerning Human Understanding*, Section VIII. Part II. (p. 368 of Hume's *Essays*, The World Library Edition).

ಅವನು ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂಬದರ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ” ಎಂಬ ಮಾತು ಮಿಲ್ಲಸಾಹೇಬರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಪಕ್ಷಮಂಡನಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಿಲ್ಲನು ಇದರ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಕಾರ ಕೋಟಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇನಂದರೆ— “ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವರ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಸರಿ; ಅವರ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಒಂದೇ ಇದ್ದಬಳಿಕ ಅವುಗಳ ನೀತಿಮತ್ತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ.” ¶ ಮಿಲ್ಲನ ಈ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಗ್ರಹವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ-- ಬುದ್ಧಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಕಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಕಂಡರೂ, ತತ್ವತ: ಅವು ಒಂದೇ ಯೋಗ್ಯತೆಯವಾಗಲಾರವು. ಆದುದರಿಂದ “ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ (ಬಾಹ್ಯ) ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲವೋ” ಮುಂತಾದ ಮಿಲ್ಲನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ನಿರ್ಬಂಧವೇ ನಿರ್ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಗ್ರೀನ ಸಾಹೇಬರ ಉತ್ತರವಿದೆ. ‡ ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಇಬ್ಬರು ಒಂದು ಧರ್ಮಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇ ಹಣವನ್ನು ದಾನಕೊಟ್ಟರೂ-- ಅಂದರೆ ಅವರ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಸರ್ವಸ್ವೀ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ-- ಅವರಿಬ್ಬರ ಬುದ್ಧಿಯೊಳಗಿನ ಭೇದದ ಮೂಲಕ ಒಂದು ದಾನವು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ರಾಜಸ ಇಲ್ಲವೆ ತಾಮಸವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ; ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮತಗಳನ್ನು ಸರಿಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವಾಗ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವಾ. ಕರ್ಮದ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದಿಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವರ್ಗವು ಕೂಡ ನೀತಿ-ನಿರ್ಣಯದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನ್ಯೂನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿದ್ದು, ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಮಿಲ್ಲನ ಸಮ್ಮತಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಉತ್ತರವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೇ, “ಬಹು ಜನರ ಬಹುಸುಖ”ವೆಂಬ ಆದಿಭೌತಿಕ ಪಂಥದಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೋಷವು. ಯಾಕಂದರೆ, ಮಿಲ್ಲನ ಕೋಟಿಯು ನಿಜವಾಗಿದೆಂದು ನಂಬಿದರೂ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಫಲದ ಮೇಲಿಂದ ನೀತಿಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಈ ತತ್ವವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮರ್ಯಾದೆಯೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂಥದು, ಅಂದರೆ ಏಕದೇಶೀಯವಾದುದು ಆಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಒಂದೇ ಸವನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಮಿಲ್ಲನ ಲೇಖಗಳಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವುಂಟು. ಅದೇನಂದರೆ:— ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಪರಾರ್ಥವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೇಕೆ? ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವು? ಎಂಬುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಪಂಥದವರು ಯಾವ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳದೆ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಯಾವತ್ತು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಜಾಣತನದ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ನುಗ್ಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಂಧಿಯು ದೊರೆತಿದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ, ಪರಾರ್ಥಗಳೆಂಬೆರಡೂ ತತ್ವಗಳೂ ಮನುಷ್ಯನು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬಹುಜನರ ಹಿತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ

¶ “Morality of the action depends entirely upon the intention, that is, upon what the agent *wills to do*. But the motive, that is the feeling which makes him will so to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality.” Mill's *Utilitarianism*, p. 27.

‡ Green's *Prolegomena to Ethics* § 292 note. p. 348. 5th Cheaper Ddition.

ಮಹತ್ವವನ್ನು ಯಾಕೆ ಕೊಡಬೇಕು? ಬಹು ಜನರಿಗೆ ಹಿತವಾಗುವದರಿಂದ 'ನೀನು ಹಾಗೆ ಮಾಡು,' ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕಂದರೆ:- ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಹಿತವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಮೂಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಹು ಜನರ ಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಯಃ ನಮ್ಮ ಹಿತವೂ ಸಾಧಿಸುವದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರ್ವದಾ ಉಪಸ್ಥಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಥದ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರನೆಯ ಸೋಪಾನಕ್ಕೂ, ಅಂದರೆ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಈ ಕೊನೆಯ ಅಂದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವೇನೆಂದರೆ, ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗಲು ಜಾಣತನದ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ, ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಪರಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುವದೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಈ ಕೊನೆಯ ಪಂಥದ ಜನರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಥದಲ್ಲಿಯ ಈ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಯಾವದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಈ ತೊಂದರೆಯು ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದ ಒಬ್ಬ ಜಾಣನಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತನ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದು, ಸಣ್ಣ ಹುಳವನ್ನು ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಮನುಷ್ಯನ ಪರ್ಯಂತ, ಅಖಿಲ ಸಜೀವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅವನು ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಂಡಿಸಿದ್ದೇನಂದರೆ:— ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ತಮ್ಮ ಸಂತತಿಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತಿಯ ಪರಿಪೋಷಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ಗುಣವೂ, ಯಾರಿಗೂ ಹಾನಿಯಾಗದಂತೆ ತಮ್ಮ ಬಾಂಧವರಿಗೆ ಕೈಲಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನೆರವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಗುಣವೂ ಸಣ್ಣ ಹುಳ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಮನುಷ್ಯನ ಪರ್ಯಂತ ಉತ್ತರೋತ್ತರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವದರಿಂದ ಇದೇ, ಸಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ಧೋರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಈ ಧೋರಣವು ಪ್ರಥಮತಃ ಸಂತತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ, ಅದರ ಸಂಗೋಪನ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರೆಂಬ ಭೇದವೇ ಉಂಟಾಗದಿದ್ದ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹುಳಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಒಂದು ಹುಳದ ದೇಹವು ಬೆಳೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಅದು ಒಡೆದು ಇಬ್ಭಾಗವಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ಎರಡು ಹುಳಗಳಾಗುತ್ತವೆ-- ಅಥವಾ ಸಂತತಿಗಾಗಿ ಅಂದರೆ ಪರರಿಗೋಸ್ಕರ ಆ ಸಣ್ಣ ಹುಳವು ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ವಿಸರ್ಜನ ಮಾಡುತ್ತದೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಹಾಗೆಯೇ, ಸಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಈ ಹುಳಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಿನ ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕೂಡ ಇದೇ ಪ್ರಕಾರ ತಮ್ಮ ಸಂತತಿಯ ಸಂಗೋಪನಾರ್ಥವಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಆನಂದವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಗುಣವೇ ಮುಂದೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿ ತೀರ ಕಾಡುಸ್ಥಿತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಸಂತತಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತನ್ನ ಜ್ಞಾತಿ ಬಾಂಧವರಿಗೆ ಕೂಡ ನೆರವಾಗಲು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಶಿರೋಮಣಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಪರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥದಂತೆಯೇ ಸುಖ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮತ್ತು ಬೆಳೆಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಈ ಧೋರಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸಿ ಸ್ವಾರ್ಥ ಪರಾರ್ಥಗಳೊಳಗೆ ಈಗ ತೋರಿ ಬರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಸಮೂಲವಾಗಿ ಕಿತ್ತು ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡಬೇಕು. ಇದೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಅವನ ಇತಿ ಕರ್ತವ್ಯತೆಯು"*

---

* ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಸ್ಪೆನ್ಸರನ *Data of Ethics* ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮತಕ್ಕೂ ಮಿಲ್ಲಸಾಹೇಬರ ಮತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು, ಸ್ಪೆನ್ಸರ ಸಾಹೇಬರು ಮಿಲ್ಲ ಸಾಹೇಬರಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದು, ಆ ಪತ್ರದೊಳಗಿನ ಅವತರಣಿಕೆಗಳು, ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿವೆ, (pp. 57. 173. Also see Bain's *Mental and moral Science*, pp. 721-722 Ed. 1875).

ಈ ತರದ ಯುಕ್ತಿವಾದದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪರೋಪಕಾರವೆಂಬ ಸದ್ಗುಣವು ಮೂಕಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಕ್ಕಳ ಸಂಗೋಪನ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಅದನ್ನು ಪರಮಾವಧಿಗೆ ಒಯ್ಯುವದೇ ಅವನ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂಬ ತತ್ವವು ಹೊಸದಲ್ಲವು. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಈಚೀಚಿಗೆ ಬಹಳ ಬೆಳೆದಿರುವದರಿಂದ ಈ ತತ್ವದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿಯು. ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ

अष्टादशपुराणानां सारं सारं समुद्धृतम् ।
परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम् ॥

"ಪರೋಪಕಾರವೇ ಪುಣ್ಯ; ಪರಪೀಡೆಯೇ ಪಾಪ; ಹದಿನೆಂಟು ಪುರಾಣಗಳ ಸಾರವೂ ಇಷ್ಟೇ ಇದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತು ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಕೂಡ "स्वार्थो यस्य परार्थ एव स पुमान् एकःसतां अग्रणीः" — "ಪರಾರ್ಥವೆಂಬುದೇ ಯಾವನ ಸ್ವಾರ್ಥವೋ ಅವನೇ ಸತ್ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಣ್ಣ ಹುಳದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಮನುಷ್ಯನವರೆಗೆ ಉತ್ತರೋತ್ತರವಾಗಿ ಇರುವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಏರಮೆಟ್ಟಲುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ, ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ:—ಪರೋಪಕಾರವೆಂಬದೊಂದೇ ಸದ್ಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷವು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದರ ಸಂಗಡಲೇ ನ್ಯಾಯಬುದ್ಧಿ, ದಯೆ, ಜಾಣತನ, ದೂರದೃಷ್ಟಿ, ಶೌರ್ಯ, ಧೃತಿ, ಕ್ಷಮೆ, ಇಂದ್ರಿಯ-ನಿಗ್ರಹ ಇತ್ಯಾದಿ ಬೇರೆ ಅನೇಕ ಸದ್ಗುಣಗಳೂ ಬೆಳೆದಿವೆಯೋ? ಈ ವಿಚಾರವು ಮನದಲ್ಲಿ ಬಂತೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಸಜೀವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತು ಸದ್ಗುಣಗಳ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಾತ್ವಿಕ ಗುಣಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯಕ್ಕೆ ನಾವು, ಈಗಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ "ಮನುಷ್ಯತ್ವ" ವೆಂಬ ಹೆಸರುಕೊಡೋಣ. ಪರೋಪಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಮನುಷ್ಯತ್ವವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ಯಾವದೇ ಕರ್ಮದ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ, ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯ ಧೋರಣದಿಂದಷ್ಟೇ ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಅಂದರೆ ಮಾನವ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಯಾವ ಯಾವ ಗುಣಗಳು ಉತ್ಕರ್ಷ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲಗಳ— ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯೊಂದರ ಮೇಲೆ ಭಾರವಿಟ್ಟು, ಹೇಗಾದರೂ ಕೆಲಸ ಸಾಗಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಮನುಷ್ಯತ್ವವು ಯಾವ ಕರ್ಮದಿಂದ ಹೆಚ್ಚುವದೋ ಅಥವಾ ಆ ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವದು ಒಪ್ಪುವದೋ ಅದೇ ಸತ್ಕೃತ್ಯವು, ಅಥವಾ ಅದೇ ನೀತಿ ಧರ್ಮವೆಂದು ಈಗ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಒಮ್ಮೆ ಈ ವ್ಯಾಪಕ-ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆವೆಂದರೆ "ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ" ವೆಂಬದು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯ ಒಂದು ಅಲ್ಪಭಾಗವಾಗಿ, ಕೇವಲ ಆ ಅಲ್ಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತ್ಯಗಳ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮತವು ಹಾರಿ ಹೋಗಿ, ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯತ್ವವು ಏತರಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡತೊಡಗಿದರೆ ಯಾಜ್ಞ್ಯವಲ್ಕ್ಯರು ಹೇಳಿದಂತೆ "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಒಬ್ಬ ಅಮೇರಿಕನ್ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಈ ಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಧರ್ಮಕ್ಕೇನೇ 'आत्मा' ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು.

ಶುದ್ಧ ಸ್ವಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಸ್ವಂತ ವಿಷಯ-ಸುಖವೆಂಬ ತೀರ ಕೆಳಗಿನ ಪಾವಟಿಗೆಯಿಂದ ಏರುತ್ತೀರುತ್ತ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದಿಗಳಿಗೂ, ಪರೋಪಕಾರದ ಮತ್ತು ಕಡೆಗೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಪಾವಟಿಗೆಯುವರೆಗೆ ಹೇಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದಿಗಳ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರದ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯ ಸುಖವಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದರಿಂದ ಅಂತಃಶುದ್ಧಿಯ ಮತ್ತು ಅಂತಃಸುಖದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಈ ಕೊನೆಯ ವರ್ಗವೂ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಮತದಂತೆ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಲಾರದು. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಿಜವಾದ ನಿತ್ಯಸುಖವು ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಅಂದರೆ ಐಹಿಕ ವಿಷಯೋಪಭೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟೋ ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವದರಲ್ಲಾದರೂ ಉಂಟೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಿರ್ಣಯವಾದ ಹೊರ್ತು ಯಾವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಕ್ಷವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಶಾರೀರಕ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ಮಾನಸಿಕ ಸುಖದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚಿಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ, "ಯಾವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಪಶುವು ಉಪಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಿರುವ ಸುಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕೊಟ್ಟರೆ, ನೀನು ಪಶುವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವಿಯೋ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವನೂ ಒಪ್ಪಲಾರನು. ಹಾಗೆಯೇ, ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗಹನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಾಂತಿಯ ಬೆಲೆಯು ಐಹಿಕ ಸಂಪತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಬಾಹ್ಯೋಪಭೋಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ನೂರು ಪಾಲು ಮಿಗಿಲಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಹೇಳಲವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೇದು, ಲೋಕಮತವನ್ನು ನೋಡಬೇಕೇ? ನೀತಿಮತ್ತೆಯು ಕೇವಲ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರದೆ, ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವದೆಲ್ಲವೂ ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವೇ ಅವನ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಜನರು ಸರ್ವಸ್ವೀ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬುವದಿಲ್ಲವೆಂತಲೇ ನಮಗೆ ಕಂಡು ಬರುವದು. ಬಾಹ್ಯ ಸುಖವನ್ನಷ್ಟೇ ಏಕೆ? ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಜೀವದ ಹಂಗನ್ನು ಸಹ ತೊರೆದು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ನೀತಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಷ್ಟು ಮನೋನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪಡೆಯುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಮನುಷ್ಯತ್ವವಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೂ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆಂಬದಿರದೆ "ನನ್ನ ಆತ್ಮದ ಶ್ರೇಯವು ಏತರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳು." (ಗೀ. ೨.೭; ೩.೨) ಎಂದೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆತ್ಮದ ಈ ನಿರಂತರ ಶ್ರೇಯವು ಅಥವಾ ಸುಖವು ಆತ್ಮಶಾಂತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಐಹಿಕ ಸುಖವು ಅಥವಾ ಸಂಪತ್ತಿಯು ಎಷ್ಟೇ ಸಿಕ್ಕರೂ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಈ ಆತ್ಮಸುಖವು ಅಥವಾ ಶಾಂತಿಯು ಕೈಸೇರುವ ಆಶೆಯಿಲ್ಲ. "अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन" ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು (ಬೃ. ೨-೪-೨) ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಚಿಕೇತನಿಗೆ ಪುತ್ರ, ಪೌತ್ರ, ಪಶು, ಧಾನ್ಯ, ದ್ರವ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ತರಹದ ಐಹಿಕ ಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮೃತ್ಯುವು ಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದರೂ ನಚಿಕೇತನು ತನಗೆ "ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ ಬೇಕು, ಸಂಪತ್ತಿಯು ಬೇಡ" ವೆಂದು ಮೃತ್ಯುವಿಗೆ ಖಾಡಾಖಾಡಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು 'ಪ್ರೇಯ' ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿ ತೋರುವ ಐಹಿಕ ಸುಖಕ್ಕೂ 'ಶ್ರೇಯ' ಅಂದರೆ ಆತ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿ,—

श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतस्तौ संपरीत्य विविनक्ति धीरः ।
श्रेयो हि धीरोऽभिप्रेयसो वृणीते प्रेयो मंदो योगक्षेमाद्‌ वृणीते ॥

“ಪ್ರೇಯ (ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಬಾಹ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯಸುಖ) ಮತ್ತು ಶ್ರೇಯ (ನಿಜವಾದ ಚಿರಕಾಲಿಕ ಕಲ್ಯಾಣ) ಇವು ಮನುಷ್ಯನೆದುರಿಗೆ ಬಂದವೆಂದರೆ, ಜಾಣನಾದವನು ಪ್ರೇಯಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಯವನ್ನೇ ಕೂಡಲೇ ಆರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಂದಬುದ್ಧಿಗಾದರೋ, ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರೇಯವು ಅಂದರೆ ಬಾಹ್ಯ ಸುಖವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೊಗಸುತ್ತದೆ” ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಕಠ ೧.೨.೨); ಆದಕಾರಣ ಈ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಸಂಸಾರದೊಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಮ್ಯ ವಿಷಯಸುಖವೊಂದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವದೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಅಂದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಅಥವಾ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಗಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಮ್ಯವಾದ ಬಾಹ್ಯಸುಖಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಅಂತಃಸುಖದ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸುಖದ ಬೆಲೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ, ವಿಷಯಸುಖವು ಈ ಹೊತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ, ನಾಳೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ, ಅಂದರೆ ಅದು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಧರ್ಮದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಹಿಂಸಾ, ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಬಾಹ್ಯೋಪಾಧಿಗಳನ್ನು-. ಬಾಹ್ಯ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳನ್ನು— ಅವಲಂಬಿಸಿರದೆ, ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೂ ಅವು ಸಮನಾಗಿಯೇ ಸರಿಬೀಳುತ್ತವೆ; ಅದುಕಾರಣ ಅವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಬಾಹ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸದಿರುವ ನೀತಿಧರ್ಮದ ಈ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಅದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು? ಎಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಆಧಿಭೌತಿಕ-ವಾದದಿಂದ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳೆಂಬವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅನಿತ್ಯವಿರುವದರಿಂದ ಅಂಥ ಹೇಡಿಮಣ್ಣಿನ ತಳಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ನೀತಿಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಅದಿರು ಆಗಿರುತ್ತವೆ, ಅಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಕಾರಣ, “ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮಾಡಬಾರದು; ಸತ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಾಣವನ್ನಾದರೂ ನೀಗಬೇಕು” ಎಂಬ ಸತ್ಯಧರ್ಮದ ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವಾದ ನಿತ್ಯತೆಯು “ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ”ವೆಂಬ ತತ್ವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವಕೊಡುವ ಸಮಯ ಬಂದರೆ, ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಜನರು ಸಹ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಕೈಸಡಿಲುಬಿಡುವದನ್ನು ನಾವು ಕಣ್ಣಾರೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಂದ ಮೇಲೆ ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ-- ಎಂದು ಕೆಲವರ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ. ಆದರೆ ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ— ಸತ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಾಣಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಎದೆಸಾಲದವರೂ ಅಥವಾ ಅನುಕೂಲವಿಲ್ಲದವರೂ ಕೂಡ ಈ ನೀತಿಧರ್ಮದ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ವಮುಖದಿಂದ ಒಡಂಬಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ-ಕಾಮ ಮುಂತಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸರ್ವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಕಡೆಗೆ ಭಾರತ-ಸಾವಿತ್ರಿಯಲ್ಲಿ (ಮತ್ತು ವಿದುರ-ನೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ) ವ್ಯಾಸರು—

न जातु कामान्न भयान्न लोभाद्धर्मं त्यजेज्जीवितस्यापि हेतोः।
धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये जीवो नित्यः हेतुरस्य त्वनित्यः ॥

“ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾದವು; ಆದರೆ (ನೀತಿ) ಧರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯವಾದವಿರುತ್ತವೆ; ಆದುದರಿಂದ, ಸುಖೇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಭಯದಿಂದಾಗಲಿ, ಲೋಭಮೂಲಕವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣವೇ ಹೋಗುವಾಗಾಗಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಎಂದೂ ಬಿಡಕೂಡದು. ಜೀವವು ಮೂಲತಃ ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಹೇತುವು ಅಂದರೆ ಸುಖ-ದುಃಖಾದಿ ವಿಷಯಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ”-- ಆದುದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯ ಸುಖ-ದುಃಖ

ಗಳ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಕುಳ್ಳಿರದೆ ನಿತ್ಯಜೀವಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಜೊತೆಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು"-- ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ಮಭಾ. ಸ್ಕ. ೫.೬೦; ಉ. ೩೯.೧೨.೧೩). ವ್ಯಾಸರ ಈ ಉಪದೇಶವು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ನಿಜಸ್ವರೂಪವೇನು, ನಿತ್ಯಸುಖವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆ.

ಐದನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.



ಸುಖದುಃಖ-ವಿವೇಕ.

सुखमात्यंतिकं यत्तत् बुद्धिग्राह्यमतींद्रियम् । *

—ಗೀತಾ. ೬.೧೧.

ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಸುಖಪಡೆಯುವದಕ್ಕೂ, ಇದ್ದಸುಖವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವದಕ್ಕೂ, ದು:ಖವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಇಲ್ಲವೆ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ, ಹಗಲಿರುಳು ಒದ್ದಾಡುತ್ತಾನೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. "इह खलु अमुष्मिंश्च लोके वस्तुप्रवृत्तयः सुखार्थमभिधीयन्ते । न ह्यतःपरं त्रिवर्गफलं विशिष्टतरमस्ति ॥" ಇಹ-ಪರಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಇರುವವೆಂದೂ, ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಫಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಭೃಗುವು ಭರದ್ವಾಜನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾ. ೧೯೦.೯). "ಆದರೆ, ನಿಜಸುಖವಾವುದೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ, ಮರುಳತನದಿಂದ, ಸುಳ್ಳುಸುಖವನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಇಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾಳೆಯಾದರೂ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂಬ ಬಯಲಾಶೆಯಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ಸವಿಸುತ್ತಿರಲು, ಮೃತ್ಯುವು ಒಮ್ಮಿಂದೊಮ್ಮೆ ಅವನನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡೊಯ್ದರೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳದೆ, ಪುನ: ಅದೇ ದಾರಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭವಚಕ್ರವು ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸುತ್ತುತ್ತಿದ್ದು, ನಿಜವಾದ ನಿತ್ಯಸುಖವು ಯಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಯಾರೂ ಯೋಚಿಸುವದಿಲ್ಲ!" ಎಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸಾರವು ಕೇವಲ ದು:ಖಮಯವೋ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖವೇ ಹೆಚ್ಚೋ ದು:ಖವೇ ಹೆಚ್ಚೋ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳೇ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಆದರೆ ದು:ಖವೆಲ್ಲವೂ ತೀರ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ಸುಖವು ದೊರೆಯುವದೇ ಪರಮ ಕಲ್ಯಾಣವೆಂದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನು ಯಾವ ಪಂಥವೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಿಲ್ಲ. 'ಸುಖ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಾಯ: 'ಹಿತ' 'ಶ್ರೇಯ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಕಲ್ಯಾಣ' ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಆದರೆ 'ಸುಖ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲ ವಿಧದ ಸುಖಗಳು ಅಥವಾ ಕಲ್ಯಾಣಗಳು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯತ: ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಸರ್ವರಿಗೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಲು ಅಭ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ "यदिष्टं तत्सुखं प्राहुः द्वेष्यं दुःखमिहेष्यते"--ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಿರುವದೇ ಸುಖ, ಅನಿಷ್ಟವಿರುವದೇ ಅಂದರೆ ಬೇಡಾದದ್ದೇ ದು:ಖ--ಹೀಗೆ ಮಹಾಭಾರತಾಂತರ್ಗತವಾದ ಪರಾಶರ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸುಖದು:ಖಗಳ ಲಕ್ಷಣವು (ಮಭಾ. ಶಾ. ೨೯೫.೨೭) ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ-ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ದೋಷವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯ 'ಇಷ್ಟ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು 'ಇಷ್ಟವಸ್ತು' ಅಥವಾ 'ಇಷ್ಟಪದಾರ್ಥ'

---

* "ಯಾವದು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದಾಗಿದ್ದು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಆತ್ಯಂತಿಕ-ಸುಖವು."

ವೇತಲೂ ಆಗಬಹುದು. ಮತ್ತು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆಯೇ ಸುಖವೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ಉದಾ:— ನೀರಡಿಕೆಯಾದಾಗ ನಮಗೆ ನೀರು ಇಷ್ಟವಿದ್ದರೂ 'ನೀರು' ಎಂಬ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆಯೇ 'ಸುಖ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವ ಮನುಷ್ಯನು ಸುಖದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ನೀರು ಕುಡಿಯುವದರಿಂದಾಗುವ ಇಂದ್ರಿಯ ತೃಪ್ತಿಯೇ ಸುಖವು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸುಖವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಬಯಸುವದೆಲ್ಲವೂ ಸುಖವೇ, ಎಂಬ ವ್ಯಾಪಕ-ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನೈಯಾಯಿಕರು "अनुकूलवेदनीयं सुखं"-- ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವೇದನೆಯೇ ಸುಖ, "प्रतिकूलवेदनीयं दुःखं" ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದ ವೇದನೆಯೇ ದುಃಖ,— ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಸುಖದುಃಖಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೇದನೆಗಳೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವೇದನೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಅಂದರೆ ಜನ್ಮತಃ— ಸಿದ್ಧವಾದುವೂ, ಕೇವಲ ಅನುಭವ-ಗಮ್ಯವಾದುವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕರ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಿಂತ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಒಡೆದು ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ವೇದನಾರೂಪ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯ-ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೇ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆಂತಲ್ಲ; ಹಲವುಬಾರಿ, ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳ ಕೋಪದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ದುರ್ಧರ ರೋಗಗಳುಂಟಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ದುಃಖವನ್ನನುಭೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಗಳೆಂದು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಕೋಪದಿಂದಾಗಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಾಗಲಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ 'ಆಧಿದೈವಿಕ'ವೆಂದು ಸಂಜ್ಞೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪೃಥ್ವಿ, ಮುಂತಾದ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಾತ್ಮಕ ಪದಾರ್ಥಗಳ-ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಶೀತೋಷ್ಣಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖ ದುಃಖಗಳಿಗೆ 'ಆಧಿ ಭೌತಿಕ' ವೆಂದು ಹೆಸರು; ಮತ್ತು ಈ ಬಗೆಯ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುವ ಇತರ ಸರ್ವ ಸುಖ ದುಃಖಗಳಿಗೆ "ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ" ವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸುಖದುಃಖಗಳ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸವಾಗಿರುವ ವಾತಪಿತ್ತಾದಿ ದೋಷಗಳ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿಂದಾಗುವ ಜ್ವರಮುಂತಾದ ದುಃಖಗಳ ಗಣನೆಯನ್ನೂ, ಅವು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಶರೀರ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆರೋಗ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಗಣನೆಯನ್ನೂ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸುಖದುಃಖಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಪಂಚಭೂತಾತ್ಮಕ ಸ್ಥೂಲಶರೀರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರೂ— ಅಂದರೆ ಶಾರೀರಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ— ಅವು ಶರೀರದ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣ, ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸುಖ ದುಃಖಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶಾರೀರಿಕ, ಮಾನಸಿಕಗಳೆಂಬೆರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳಲ್ಲಿ ಶಾರೀರಿಕ, ಮಾನಸಿಕಗಳೆಂಬೆರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ 'ಆಧಿದೈವಿಕ'ವೆಂಬ ಬೇರೆ ವರ್ಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಅಥವಾ ಕೋಪದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳನ್ನು ಕೂಡ, ಕೊನೆಗೆ, ಮನುಷ್ಯನು ಶರೀರ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ; ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಂತೆ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡದೆ, ಬಾಹ್ಯ ಅಥವಾ ಶಾರೀರವೆಂದೂ, ಆಂತರ ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕವೆಂದೂ ಎರಡೇ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಮೊದಲನೆಯವಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದ ಶಾರೀರ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳಿಗೆ 'ಆಧಿಭೌತಿಕ'ವೆಂದೂ,

ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದ ಮಾನಸಿಕ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳಿಗೆ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ' ವೆಂದೂ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವೇದಾಂತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಂತೆ ನಾವು "ಆಧಿದೈವಿಕ" ವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ವರ್ಗವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಈ ದ್ವಿವಿಧ ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸುಖ-ದುಃಖವಿಷಯಕ ಮುಂದಿನ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥದ ಪರಿಭಾಷೆಗೂ ನಮ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಗೂ ಇರುವ ಈ ಭೇದವನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು.

ಸುಖದುಃಖಗಳು ದ್ವಿವಿಧವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಿರಿ, ಅಥವಾ ತ್ರಿವಿಧವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಿರಿ, ಹೇಗಾದರೂ, ದುಃಖವು ಮಾತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ಬೇಡಾದುದೆಂಬುದು ಖಂಡಿತ. ಆದುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದುಃಖಗಳ ಅತ್ಯಂತ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ, ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಸುಖವನ್ನೂ ಪಡೆಯುವದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು, ವೇದಾಂತ, ಸಾಂಖ್ಯ ಇವೆರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಸಾ. ಕಾ. ೧; ಗೀ. ೬.೨೧.೨೨) ಈ ಮೇರೆಗೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ-ಸುಖವೇ ಪರಮಸುಖವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಬಳಿಕ ಅತ್ಯಂತವಾದ, ಸತ್ಯವಾದ, ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಸುಖವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆನ್ನಬೇಕು? ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ, ಇಲ್ಲವೋ? ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಯೋಚಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರೆ, ನೈಯಾಯಿಕರ ಲಕ್ಷಣದಂತೆ, ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ವೇದನೆಗಳೋ, ಅನುಭವಗಳೋ, ವಸ್ತುಗಳೋ ಅಥವಾ 'ಬೆಳಕಿನ ಅಭಾವವೇ ಕತ್ತಲೆ' ಎಂಬಂತೆ ಇವೆರಡರೊಳಗಿನ ಒಂದರ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಜ್ಞೆಯಿದೆಯೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. "ನೀರಡಿಕೆಯಿಂದ ಬಾಯಾರಿದರೆ, ಆ ದುಃಖವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು, ನಾವು ನೀರು ಕುಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಬಳಲಿದರೆ ಸುಗ್ರಾಸಾನ್ನವನ್ನುಂಡು, ಆ ವ್ಯಥೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಕಾಮವಾಸನೆಯು ಪ್ರದೀಪ್ತವಾಗಿ ದುಃಸಹವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಸಂಗದಿಂದ ತೃಪ್ತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ." ಎಂದು ಹೇಳಿ ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಅನ್ನುವದೇನಂದರೆ—

प्रतीकारो व्याधेः सुखमिति विपर्यस्यति जनः ।

"ಯಾವದೇ ವ್ಯಾಧಿ ಅಥವಾ ದುಃಖವುಂಟಾದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಕಾರವೇ 'ಸುಖ'ವೆಂದು ಜನರು ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ!" "ದುಃಖನಿವಾರಣೆಯೇ ಸುಖವು! ಸುಖವೆಂಬದೊಂದು ಬೇರೆ ಪಧಾರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮನುಷ್ಯನು ನಡಿಸುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಯೇ ಮಾತ್ರ ಈ ನ್ಯಾಯವು ಹತ್ತುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ಪರರ ದುಃಖವನ್ನು ನೋಡಿ ನಮ್ಮ ಮನದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾದ ಕಾರುಣ್ಯವೃತ್ತಿಯ ದುಃಸಹ ವೇದನೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ಉಪಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ"-- ಎಂಬ ಆನಂದಗಿರಿಯ ಮತವನ್ನು ಹೋದ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಗೆ---

तृष्णार्तिप्रभवं दुःखं दुःखार्तिप्रभवं सुखम् ।

"ತೃಷ್ಣೆಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅದರ ಪೀಡೆಯಿಂದ ದುಃಖವೂ ಆ ದುಃಖದ ಪೀಡೆಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಸುಖವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ." ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದೇ ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. (ಶಾ. ೨೫-೨೨; ೧೭೪-೧೯) ಸಾರಾಂಶ, ಮನುಷ್ಯನ ಮನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಆಶೆ, ವಾಸನೆ ಅಥವಾ ತೃಷ್ಣೆಯು ಹುಟ್ಟಿ, ದುಃಖಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾದರೆ, ಆ ದುಃಖವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವದೇ ಸುಖವೆಂದೂ, ಸುಖವೆಂಬ ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಈ ಪಂಥದ ಮತವಿದೆ; ಹಲವು ಮಾತಿಂದೇನು?

ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ತೃಷ್ಣಾತ್ಮಕಗಳಾಗಿದ್ದು ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆಯದಿದ್ದರೆ, ಸರ್ವಥಾ ತೃಷ್ಣೆಯ ಹುಟ್ಟಡಗದೆ ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಸುಖವು ದೊರಕುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಪಂಥದವರು ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೂ, (ಬೃ. ೪.೪.೨೨; ವೇ. ಸೂ. ೩-೪-೧೫) ಜಾಬಾಲ-ಸನ್ಯಾಸಾದಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೂ ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಅಷ್ಟಾವಕ್ರಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (೯.೮; ೧೦.೩-೮) ಅವಧೂತ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (೩.೪೬) ಇದನ್ನೇ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಯಂತಿಕ-ಸುಖ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಚ್ಛಿಸುವವನು ಆದಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬದೇ ಈ ಪಂಥದ ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿ, ಬಳಿಕ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಶ್ರೌತ-ಸ್ಮಾರ್ತ-ಕರ್ಮ-ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವು ಈ ತತ್ವದಿಂದಲೇ ಹೊರಟಿದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಸುಖವೆಂಬದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ, ಇರುವದೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖ; ಮತ್ತು ಅದೂ, ತೃಷ್ಣಾಮೂಲಕವಾದ ದುಃಖ;-- ಹೀಗೆಂದಬಳಿಕ ಈ ತೃಷ್ಣಾದಿ ಮೂಲವಿಕಾರಗಳನ್ನೇ ಮೊದಲು ಬೇರುಸಹಿತ ಅಗಿದು ತೆಗೆದರೆ, ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳೆಂಬ ಈ ಕಟಿಕಟೆಯೇ ಕಡಿದು ಹೋಗಿ, ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಶಾಂತಿಯೊಂದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತಾಂತರ್ಗತ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ಪಿಂಗಲ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಮಂಕಿಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ,

> यच्च कामसुखं लोके यच्च दिव्यं महत् सुखम् ।
> तृष्णाक्षयसुखस्यैते नार्हत: षोडशीं कलाम् ॥

"ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಮತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ವಾಸನೆಗಳ ತೃಪ್ತಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸುಖ, ಮತ್ತೂ ಸ್ವರ್ಗದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖ,ಇವೆರಡೂ ಸುಖಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ತೃಷ್ಣಾಕ್ಷಯದಿಂದಾಗುವ ಸುಖದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಕಲೆಯಷ್ಟು ಅಂದರೆ ಅಂಶದಷ್ಟು ಸಹ ಇರುವದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ವೈದಿಕ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವೇ ಮುಂದೆ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ತೃಷ್ಣೆಯ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವೂ, ತ್ಯಾಜ್ಯತ್ವವೂ ಮೇಲಿನಂತೆಯೇ- ಅಥವಾ ಒಂದು ತೂಕ ಹೆಚ್ಚು ಸರಸವಾಗಿಯೇ--ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಉದಾ:—— ಧಮ್ಮಪದದೊಳಗಿನ ತೃಷ್ಣಾವರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.) ತಿಬೇಟದೇಶದೊಳಗಿನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಂತೂ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಹಾಭಾರತದ ಶ್ಲೋಕವೇ ಗೌತಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ ಅವನ ಬಾಯಿಂದ ಹೊರಟಿತೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. *

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತೃಷ್ಣೆಯ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲೆಂತಲ್ಲ; ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಪೂಟ ತ್ಯಜಿಸುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖದ, ಮೇಲಿನ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸುಖವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ತೃಷ್ಣಾದಿ ದುಃಖಗಳ ನಿವಾರಣೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂಬ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರ ಮತವೇ ಸರ್ವಥಾ ನಿಜವೆಂದು ಮೊದಲು ನಂಬಲಾಗುವದಿಲ್ಲ.

* Rockhill's *Life of Buddha* p. 33 "ಉದಾನ" ವೆಂಬ ಪಾಲೀಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (೨.೨) ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು 'ಬುದ್ಧತ್ವ'ವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನ ಬಾಯಿಂದ ಹೊರಟಂತೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಬಾಯಿಂದ ಹೊರಟದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಒಮ್ಮೆ ಅನುಭವಿಸಿಯೂ (ನೋಡಿಯೂ, ಕೇಳಿಯೂ) ಮತ್ತೆ ಬೇಕೆಂದೆನ್ನಿಸುವದೇ ಕಾಮ, ವಾಸನೆ, ಅಥವಾ ಇಚ್ಛೆ; ಮತ್ತು ಇಚ್ಛಿತ ವಸ್ತುವು ತೀವ್ರ ದೊರೆಯದೆ ದುಃಖವಾಗಿ, ಇಚ್ಛೆಯು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಹತ್ತಿ ದೊರೆತಷ್ಟು ಸುಖವು ಸಾಲದೆ, ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಬೇಕೆನ್ನಿಸುವದಕ್ಕೆಯೇ ತೃಷ್ಣೆಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೇವಲ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತೃಷ್ಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಆ ಇಚ್ಛೆ ಪೂರ್ಣವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅದರಿಂದಾಗುವ ಸುಖವು ತೃಷ್ಣಾದುಃಖದ ಕ್ಷಯದಿಂದುಂಟಾಗಿರುವದೆಂದು, ಹೇಳಲು ಬಾರದು. ಉದಾ:--ದಿನದಂತೆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಊಟ ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಸಂಕಟವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂತಲ್ಲ. ಹೊತ್ತಿಗೆ ಊಟ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಜೀವವು ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಕಳವಳಗೊಳ್ಳಬಹುದು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೇದು, ತೃಷ್ಣೆಗೂ ಇಚ್ಛೆಗೂ ಭೇದವಿರದೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದೆಣಿಸಿದರೂ ಕೂಡ, ಸುಖವೆಲ್ಲವೂ ತೃಷ್ಣಾಮೂಲಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದಿಟವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:--ಒಬ್ಬ ಸಣ್ಣ ಹುಡುಗನ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ, ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಕಲ್ಲುಸಕ್ಕರೆಯ ಹಳುಕನ್ನು ಹಾಕಲು, ಅವನಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಸುಖವಾಗುವದಲ್ಲವೇ? ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅವನಿಗಾದ ಸುಖವು ಪೂರ್ವತೃಷ್ಣೆಯ ಕ್ಷಯದಿಂದುಂಟಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾದೀತೊ? ಇಲ್ಲ; ಅದರಂತೆಯೇ, ದಾರಿ ನಡೆಯುವಾಗ್ಗೆ ನಡುವೆಯೇ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸುಂದರವಾದ ತೋಟವೊಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವದರಿಂದ, ಅಥವಾ ಕೋಗಿಲೆಯ ಇಂಪಾದ ಸ್ವರವು ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲವೆ ದೇವಾಲಯದೊಳಗಿನ ದಿವ್ಯಮೂರ್ತಿಯ ದರ್ಶನವಾಗುವದರಿಂದ, ಸುಖಪಡಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯು ಹುಟ್ಟಿರದಿದ್ದರೂ ಸುಖವು ಹುಟ್ಟುವದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಮಾತು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದರೆ, ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ--ಕೆಟ್ಟ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುವಂಥ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆಂತಲೂ, ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ನಡಿಸುತ್ತಿರಲು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಕೂಲ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದರಿಂದ ಮೂಲತಃ ತೃಷ್ಣೆ ಇಲ್ಲವೆ ಇಚ್ಛೆಯಿರದಿದ್ದರೂ ನಮಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸೋಂಕಲು, ಶೀತೋಷ್ಣಾದಿಗಳುಂಟಾಗಿ, ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೨-೧೪) ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ 'ಮಾತ್ರಾ' ಎಂದು ಸಂಜ್ಞೆ. ಈ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ 'ಸ್ಪರ್ಶ'ವೆಂದರೆ, ಸಂಯೋಗವಾಯಿತೆಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂಬ ವೇದನೆಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವು; ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ. ಕರ್ಕಶಧ್ವನಿಯು ಕಿವಿಗೆ ಅಪ್ರಿಯವೇಕೆ? ಮಧುರ ರಸವು ನಾಲಿಗೆಗೆ ಪ್ರಿಯವೇಕೆ? ಅಥವಾ ಹುಣ್ಣಿವೆಯ ಬೆಳದಿಂಗಳು ನೇತ್ರಕ್ಕೆ ಆನಂದದಾಯಕವೇಕೆ? ಇವುಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಮಧುರರಸದಿಂದ ನಾಲಿಗೆಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖದ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಎಷ್ಟೋಸಲ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಯಗೊಡುವದರಿಂದಲೇ ಸುಖವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಆಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಲಿ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ, ಒಂದು ವಿಚಾರವು ಮನದಲ್ಲಿ ಬಂದೊಡನೆ, ಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಹೊರಬೀಳುತ್ತವೆ; ಅವೇನೂ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಎಷ್ಟೋಸಲ, ಇಂಥ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಂದ ಮನಸಿನಲ್ಲಿಯ ಒಳಮಾತುಗಳು ಅಥವಾ ಹವಣಿಕೆ

ಗಳು ಹೊರಬಿದ್ದು, ಹಾನಿತಟ್ಟುವ ಸಂಭವವೂ ಇದೆ. ಚಿಕ್ಕ ಬಾಲಕರಿಗೆ ದಟ್ಟಡಿಯನ್ನಿಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಅವರು ಹಗಲೆಲ್ಲ ಸುಮ್ಮಸುಮ್ಮನೆ ಅತ್ತಿತ್ತ ಅಲೆದಾಡುವದಿಲ್ಲವೆ? ಅಷ್ಟೇಕೆ? ಆಗ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಆನಂದವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಒಂದೂ ಬಿಡದಂತೆ ಸರ್ವ ಸುಖಗಳು ದುಃಖಾಭಾವರೂಪವೇ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳದೆ, ‹‹ಇಂದ್ರಿಯಸ್ಯೇಂದ್ರಿಯಸ್ಯಾರ್ಥೇ ರಾಗದ್ವೇಷೌ ವ್ಯವಸ್ಥಿತೌ,--›› (ಗೀ. ೩-೩೪) — ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಶಬ್ದ-ಸ್ಪರ್ಶ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯ ಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರೀತಿದ್ವೇಷಗಳು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ‹‹ವ್ಯವಸ್ಥಿತ›› ಅಂದರೆ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಈ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಕಲ್ಯಾಣಪ್ರದವಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮತ್ತು ಮನಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಭರಕ್ಕೆ ಬೀಳದೆ, ಆ ವೃತ್ತಿಗಳು ನಿಮಗೆ ಲಾಭಕರವಾಗುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ನಿಮ್ಮ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿರಿ; ಸ್ವೈರವಾಗಗೊಡಬೇಡಿರಿ— ಎಂದು ಭಗವಂತನ ಉಪದೇಶವು. ಈ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ, ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನೂ ಅದರೊಂದಿಗೇನೇ ಮಿಕ್ಕ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಬೇರುಸಹಿತವಾಗಿ ಕಿತ್ತು ಹಾಕಿರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಭೂಮ್ಯಾಕಾಶದಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ. ಲೋಕ ದೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದು ಗೀತೆಯ ಉದ್ದೇಶ ವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೧೮-೨೬) ಕರ್ತೃತ್ವವುಳ್ಳವನಲ್ಲಿ ಸಮಬುದ್ಧಿ ಯೊಂದಿಗೇನೇ ಧೃತಿ, ಉತ್ಸಾಹ ಈ ಗುಣಗಳೂ ಇರಬೇಕೆಂದೇ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಸಾಂಪ್ರತಕ್ಕೆ, ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡೂ ಭಿನ್ನ ವೃತ್ತಿಗಳೋ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಭಾವವೋ ಎಂಬುದನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂಬದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಬಹುದು. ‹ಕ್ಷೇತ್ರ› ವೆಂಬೀ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ‹ಸುಖ›, ‹ದುಃಖ›ಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಮನೋವಿಕಾರಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಗೀ.೧೩-೬), ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸುಖವು ಸತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ, ತೃಷ್ಣೆಯು ರಾಜಸದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದು (ಗೀ. ೧೪-೬-೭), ಸತ್ವರಜೋಗುಣಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆಂದು ಎಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೂ, ಸುಖವು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿದ್ದು, ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳೆಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿ ವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ‹‹ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯವು ದುಃಖ ಕಾರಕವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತ್ಯಾಗಫಲವು ದೊರಕುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ರಾಜಸತ್ಯಾಗವು.›› (ಗೀ. ೧೮-೮) ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅದು ಕಡಿಮೆ ತರದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸಿಯಿದೆ. ‹ಸುಖವೆಲ್ಲವು ತೃಷ್ಣಾ ಕ್ಷಯಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬ› ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅದೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಸುಖವು ತೃಷ್ಣಾ-ಕ್ಷಯರೂಪವಾಗಿಯೂ ದುಃಖಾಭಾವರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರದೆ, ಸುಖದುಃಖ ಗಳೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ, ಅವೆರಡೂ ವೇದನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಲೇಶವೂ ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಸುಖದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವು ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವೋ ಹೇಗೆ ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಮುಂದಿನ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನವು. ದುಃಖದ ಪೂರ್ವಾನುಭವವಿಲ್ಲದೆ, ಸುಖದ ಸವಿಯು ತಿಳಿಯುವದು ಅಶಕ್ಯವೇ ಎಂದು ಅನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗದೊಳಗಿನ ದೇವತೆಗಳ ನಿತ್ಯಸುಖದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಸುಖದ ಸವಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ದುಃಖದ ಪೂರ್ವಾನುಭವವಿರುವದು ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಬೇರೆ ಹಲವು ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲು ಉಪ್ಪಿನ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ತಿನ್ನದೆ, ಜೇನುತುಪ್ಪ, ಬೆಲ್ಲ, ಸಕ್ಕರೆ,

ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣು, ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಬೇರೆಬೇರೆ ರುಚಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ, ಸುಖದಲ್ಲಿಯೂ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಿರುವದರಿಂದ ಮೊದಲು ದುಃಖದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಅರಳೆಯ ಗಾದಿಯಿಂದ ತುಪ್ಪಳದ ಗಾದೆಗೆ, ಮೇಣೆಯಿಂದ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಗೆ- ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯಾಯಮಾಡಿ, ಬೇಸರಗೊಳ್ಳದೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದು ಅಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು, ಈ ವಾದವೇ ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಕಷ್ಟಗಳೊದಗಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕವಾಗಿರುವವು; ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಾಂಶ ತೀರಿದಬಳಿಕ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವೂ ನಷ್ಟವಾಗುವದರಿಂದ, ಸ್ವರ್ಗಸುಖದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸಮರ್ಪಕವಾದುದಲ್ಲ; ಒಂದುವೇಳೆ ಸಮರ್ಪಕವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ ನಮಗೇಕೆ? "नित्यमेव सुखं स्वर्गे"--ಎಂಬದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಬಗೆದರೂ ಅದರ ಮುಂದೆಯೇ "सुखंदुःखमिहोभयम्" (ಮ. ಭಾ. ಶಾ. ೧೯೦-೧೪)--ಈ ಲೋಕವು ಸುಖದುಃಖಮಿಶ್ರಿತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲವೇ? ಅದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳಾದರೂ "जगी सर्व सुखी असा कोण आहे । विचारें मना तूंची शोधून पाहे"--ಈ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಪೂರ್ಣ ಸುಖಿಯಾಗಿರುವವನು ಯಾರು? ಎಲೋ ಮನಸ್ಸೆ! ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನೀನೇ ಶೋಧಿಸಿ ನೋಡು.—ಎಂದೇ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಉಸುರಿದ್ದಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ—

सुखं सुखेनेह न जातु लभ्यं दुःखेन साध्वी लभते सुखानि

"ಅನಾಯಾಸದಿಂದ ಸುಖವು ಎಂದೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಧ್ವಿಗೆ ಸುಖದೊರೆಯಬೇಕಾದರೆ, ಅವಳು ಕಷ್ಟಬಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಮ. ಭಾ. ವನ. ೨೩೩-೪) ಎಂದು ದ್ರೌಪದಿಯು ಸತ್ಯಭಾಮೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಉಪದೇಶವೂ ಈ ಲೋಕದ ಅನುಭವದಂತೆ ಸತ್ಯವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೇರಿಲಹಣ್ಣು ತುಟಿಯ ಮೇಲೆಬಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನುಯತ್ನದಿಂದ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದರೂ ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ತಿನ್ನುವ ಶ್ರಮಮಾಡಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಅದು ಹೇಗಿದ್ದರೂ; ದುಃಖದ ತರುವಾಯ ದೊರೆಯುವ ಸುಖದ ಸವಿಗೂ, ನಿರಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಭೋಗದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿರುವವನ ಸುಖದ ಸವಿಗೂ ಬಹು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿತ್ಯ ಸುಖೋಪಭೋಗದಿಂದ, ಅದನ್ನನುಭವಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪಟುತ್ವವು ಮಂದವಾಗುತ್ತದೆ.—

प्रायेण श्रीमतां लोके भोक्तुं शक्तिर्न विद्यते ।
काष्ठान्यपि हि जीर्यन्ते दरिद्राणां च सर्वशः ॥

"ಶ್ರೀಮಂತರಿಗೆ ಪ್ರಾಯಃ ಮಿಷ್ಟಾನ್ನವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ! ಬಡವರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳು ಸಹ ದಕ್ಕಿಹೋಗುತ್ತವೆ." (ಮ. ಭಾ. ಶಾ. ೨೮-೨೯); ಎಂಬ ಮಾತು ಯಾರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ? ಆದುದರಿಂದ, ಇಹಲೋಕದ ವಿಚಾರವಷ್ಟೇ ಕರ್ತವ್ಯವಿದ್ದಾಗ, ದುಃಖವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಯಾವಾಗಲೂ ಸುಖವನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಅರೆಯುತ್ತ ಕುಳ್ಳಿರುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. " सुखस्यानन्तरं दुःखं दुःखस्यानन्तरं सुखम् ॥" (ವನ. ೨೬೦-೪೯, ಶಾ. ೨೫-೨೩)-ಸುಖದ ಹಿಂದೆ ದುಃಖ, ದುಃಖದ ಹಿಂದೆ ಸುಖ ಇದು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಕಾಲಿದಾಸನು ಮೇಘದೂತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ—

कस्यैकांतं सुखमुपनतं दुःखमेकांततो वा ।
नीचैर्गच्छत्युपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण ॥

ಯಾರಿಗೂ ಕೇವಲ ಸುಖ, ಇಲ್ಲವೆ ಕೇವಲ ದುಃಖವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದೆ, ಸುಖದುಃಖಗಳು ಗಾಲಿಯ ಹಲ್ಲುಗಳಂತೆ, ನಿರಂತರ ಮೇಲೆ ಕೆಳಗೆ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.'' ಈ ಸುತ್ತುವ ಕ್ರಮವು ಸದಾ ನಡದೇ ಇರುತ್ತದೆ" ಇನ್ನು, ಈ ದುಃಖವು ನಮ್ಮ ಸುಖದ ಸವಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸರಿ, ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೂ ಸರಿ; ಬೇಸರಬಾರದಂತೆ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ವಿಷಯ ಸುಖಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ತೀರ ಅಶಕ್ಯ ವಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದುಃಖವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿದುಹೋಗಿ, ಕೇವಲ ಸುಖವನ್ನೇ ಸರ್ವದಾ ಅನುಭವಿಸುವದು ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈ ಕರ್ಮಭೂಮಿಯಲ್ಲಂತೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವು ಕೇವಲ ಸುಖಮಯವಾಗಿರದೆ, ಸರ್ವದಾ ಸುಖದುಃಖಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಅಧಿಕವೋ, ದುಃಖವು ಅಧಿಕವೋ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕ್ರಮದಿಂದ ತಾನೇ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ದುಃಖವೇ ಅಧಿಕ ವಾಗಿದ್ದರೆ, ಯಾರೂ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ, ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಸರ್ವರಿಗೂ ಅಶಕ್ಯವಾದರೂ, ಕೆಲವರಾದರೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು; ಆದರೆ, ಮನುಷ್ಯರು ಆಯುಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಸರಗೊಂಡಂತೆ ತೋರದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ದುಃಖಕ್ಕಿಂತ ಸುಖವೇ ಹೆಚ್ಚಿಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ, ಸುಖವೇ ಸರ್ವರ ಪರಮಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಈ ಒರೆ ಹಚ್ಚಿಯೇ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂದೂ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವೇ ಪರಮಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರಲ್ಲನೇಕರ ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ, ಆತ್ಮಹತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಸಾರ ಸುಖಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಸಿದ ಈ ಸಂಬಂಧವು ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲು ನಿಜವಿಲ್ಲ; ವಿರಳವಾಗಿ, ಯಾವದೋ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಬ್ಬನು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೇಸತ್ತು ಜೀವಕೊಡುವದುಂಟು; ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ; ಆಗ್ಗ ಜನರು ಅವನನ್ನು ಹುಚ್ಚನೆಂದೆಣಿಸಿ ಅಪವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಎಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮಹತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಸಾರ ಸುಖಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಸಂಬಂಧ ಹಚ್ಚದೆ, ಇದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮಾತೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾದವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟಮಯ ವೆಂದು ತೋರುವ ಕಾಡುಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸಾರವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಚಾರ್ಲಸ ಡಾರ್ವಿನ್ನನು ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೇರಿಕೆಯ ತೀರ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ತಾನು ಕಂಡ ಕಾಡುಜನರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ, ತನ್ನ ಪ್ರವಾಸ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವದೇನಂದರೆ—''ಈ ಕಾಡು ಜನರು--ಹೆಂಗಸರೂ ಗಂಡಸರೂ--ಚಳಿಯಿಂದ ನಡುಗುವ ತಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳೂ ಬಟ್ಟೆಬರೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಿರುಗುತ್ತಾರೆ; ಅವರ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ದಿವಸ ಹಾಗೇ ಉಪವಾಸದಿಂದ ಕಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವರ ಸಂತತಿಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ.* ಇಂಥ ಕಾಡು ಜನರೂ ಸಹ ಜೀವಕೊಡದೆ ಬಾಳಿರುವ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರ ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೆಂದು ಯಾರೂ ಊಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಆತ್ಮಹತ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಗೊಡದಿರುವದೇನೋ ದಿಟವು. ಆದರೆ ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಶೋಧಿಸಲು "ನಾನು ಪಶುವಲ್ಲ; ಮಾನವ ಪ್ರಾಣಿ.'' ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಹರುಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು, ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಸುಖಗಳಿಗಿಂತ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದೇ ಮಿಗಿಲಾದ ಸುಖವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಸಂಸಾರವು ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟಮಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಹರುಷಗುಂದದೆ, ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಕೈಬಿಡಲು ಅವನು ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಮನುಷ್ಯ

---

* Darwin's *Naturalist's Voyage round the World*, Chap. X.

ನಷ್ಟೇ ಏಕೆ? ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳು ಕೂಡ ಆತ್ಮಹತ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅವುಗಳ ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೆನ್ನಲಾದೀತೇ? ಅರ್ಥಾತ್ ಮನುಷ್ಯನಾಗಲಿ, ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳಾಗಲಿ, ಜೀವ ಕೊಡುವದಿಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳ ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಭ್ರಾಮಕವಾದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಯಾರೂ ತೆಗೆಯಕೂಡದು. ಸಂಸಾರವು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾರದೆ, ಅಚೇತನದಿಂದ ಸಚೇತನವಾಗುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಪಮವಾದ ಆನಂದವಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಆನಂದವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಿದೆಂದೂ, ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವಾದ ಅನುಮಾನವು ಇದರಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು.—

भूतानां प्राणिनः श्रेष्ठाः प्राणिनां बुद्धिजीविनः ।
बुद्धिमत्सु नराः श्रेष्ठा नरेषु ब्राह्मणाः स्मृताः ॥
ब्राह्मणेषु च विद्वांसः विद्वत्सु कृतबुद्धयः ।
कृतबुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवादिनः ॥

"ಅಚೇತನಕ್ಕಿಂತ ಸಚೇತನ, ಸಚೇತನಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತ, ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸ, ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕೃತಬುದ್ಧಿ (ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವ), ಕೃತಬುದ್ಧಿಯವರಲ್ಲಿ ಕರ್ತಾ, ಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿ." ಈ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಏರಮೆಟ್ಟಲುಗಳು ಇದೇ ತತ್ವದಿಂದ ಹೊಂದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. (ಮನು. ೧-೯೬-೯೭) ಹಾಗು (ಮ. ಭಾ. ಉದ್ಯೋ. ೫-೧ ಮತ್ತು ೨.); ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಎಂಭತ್ತುನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷ ಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ನರದೇಹ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ನರರಲ್ಲಿ ಮುಮುಕ್ಷು ಮತ್ತು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಪ್ರಾಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. "सबसे जीव प्यारा" ಎಂಬ ಗಾದೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ; ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವನನ್ನು ಜನರು ಹುಚ್ಚನೆಂದೂ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪಾಪಿಯೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. (ಮ. ಭಾ. ಕರ್ಣ-೭೦-೨೮.); ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವದು ಕಾಯಿದೆಯಿಂದಲೂ ಅಪರಾಧವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲೆಂಬುವದರಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೆಂದು ಅನುಮಾನ ತೆಗೆಯುವದು ತಪ್ಪೆನ್ನುವದು, ಈ ಮೇರೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ, ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೊ, ದುಃಖಮಯವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಾದರೆ ಏನೋ, ಪೂರ್ವ ಕರ್ಮಾನುಗುಣವಾಗಿ, ಒಮ್ಮೆ ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ನರದೇಹದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ತದುತ್ತರಕಾಲೀನ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯ ಮಾತುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನಷ್ಟೇ ನಮಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಜೀವಕೊಡುವದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಜೀವಂತನಿರುತ್ತಾನೆಂಬದು ಸಂಸಾರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರೆನ್ನುವಂತೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖಾಧಿಕ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಜೀವಕೊಡದಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದು; ಸಂಸಾರದೊಳಗಿನ ಸುಖದುಃಖದ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದುಂಟಾದುದಲ್ಲ; ಅದು ಕಾರಣವೇ, ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೆಂಬ ಮಾತು ಅದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮದ ಮಹದ್ಭಾಗ್ಯವನ್ನೂ ಅದರ ಮುಂದಿದ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸಾರವನ್ನೂ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಬೆರಿಸದೆ, ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಬೇರೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸಾರವು ಅಂದರೆ ನಿತ್ಯವ್ಯವಹಾರವು ಬೇರೆಯೆಂದು, ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ನರದೇಹ ಹೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಗೆ, ಸಂಸಾರ

ಹಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಅಧಿಕವೋ, ದುಃಖವು ಅಧಿಕವೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ‹‹ಪ್ರಸ್ತುತದ›› ವಾಸನೆಗಳೊಳಗೆ ಎಷ್ಟು ಸಫಲ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಫಲವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದೊಂದೇ ಸಾಧನವು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ‹‹ಪ್ರಸ್ತುತದ'' ಎಂದೆನ್ನಲು ಕಾರಣವೇನಂದರೆ, ಸುಧಾರಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ನಿತ್ಯವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಸುಖವನ್ನು ನಾವು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತೇವೆ; ಮತ್ತು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಕೊರತೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಯೋ, ಅವುಗಳಿಂದ ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೋ ದುಃಖಮಯವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸದ್ಯದಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಸುಖಸಾಧನಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನೂ ನೂರುವರ್ಷಗಳ ಮುಂಚೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸುಖಸಾಧನಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದವೆಂಬದನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವದು, ಮತ್ತು ಈ ದಿನ ನಾನು ಸುಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು-- ಇವೆರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾತುಗಳಾಗಿವೆ. ಉದಾ:—ನೂರುವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಎತ್ತಿನ ಬಂಡಿಯ ಪ್ರವಾಸಕ್ಕಿಂತ ಈಗಿನ ಉಗಿಬಂಡಿಯ ಪ್ರವಾಸವು ಬಹಳ ಸುಖಕರವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾವನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯನು; ಆದರೆ ಉಗಿಬಂಡಿಯ ಸುಖದ ಈ ಸುಖತ್ವವು ಈಗ ಹಾರಿಹೋಗಿದ್ದು, ಒಂದು ದಿವಸ ಗಾಡಿಯು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ತಡವಾಗಿ ಟಪಾಲಿನಲ್ಲಿಯ ಪತ್ರವು ಕೈಸೇರಲು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಲಂಬವಾದರೆ ನಮಗೆ ವಿಷಾದವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಉಪಲಬ್ಧವಾದ ಸುಖಸಾಧನಗಳನ್ನು ಎಣಿಕೆಗೆ ತಾರದೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಕೊರತೆಗಳಿಂದಲೇ ಅವನ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ಈ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ನೋಡ ಹೋದರೆ, ಅವಕ್ಕೆ ಅಂತವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು ಈ ಹೊತ್ತು ಒಂದು ಇಚ್ಛೆಯು ಸಫಲವಾಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ನಾಳೆ ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಇಚ್ಛೆಯು ಹುಟ್ಟಿ, ಅದನ್ನು ಕೂಡ ಪಡಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಆಶೆಯ ಹಾರಿಕೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದು ಮುಂದೇ ಇರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ದುಃಖವು ತಪ್ಪುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಸುಖವೆಲ್ಲವೂ ತೃಷ್ಣಾಕ್ಷಯರೂಪವೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತಿಗೂ, ಎಷ್ಟೇ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕರೂ ಮನುಷ್ಯನು ಪುನಃ ಅಸಂತುಷ್ಟನೇ ಎಂಬೀ ಮಾತಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆ ಮಾಡಕೂಡದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸುಖವು ದುಃಖಾಭಾವರೂಪವಾಗಿರದೆ, ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ವೇದನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಬೇರೆ; ಮತ್ತು ಯಾವದೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸುಖಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಾರದೆ, ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸುಖಗಳು ಬೇಕೆಂದು ಅಸಂತುಷ್ಟವಾಗುವ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾತು ಸುಖದ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸುಖಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣತೃಪ್ತಿಯಾಗುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದೇ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ವಿಷಯವಾಸನೆಯು ಯಾವಾಗ್ಯೂ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಹೊಸ ಸುಖಗಳು ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೂ ಮೊದಲಿನ ಸುಖಗಳೇ ಬೇಕೆಂದೆನಿಸಿ, ಮನಸ್ಸಿನ ಹವಣಿಕೆಯೇನೂ ತಣಿಯುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಹಿಟಿಲಿಯಸ್ ಎಂಬ ರೋಮನ ಬಾದಶಹನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸೋಜಿಗದ ಕಥೆಯುಂಟು. ಅದೇನಂದರೆ:— ನಾಲಿಗೆಯ ಸುಖವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ದೊರೆಯುವ ಆಶೆಯಿಂದ ಉಂಡಿರುವ ಅನ್ನವನ್ನು ಕಾರಿಸುವ ಔಷಧಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸಿ, ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಅನೇಕಸಾರೆ ಅವನು ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ! ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಬೋಧಪರವೆಂದರೆ, ಕಾಮತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಯಯಾತಿ ರಾಜನ ಕಥೆಯು. ತರುಣನಾದ ಯಯಾತಿ ರಾಜನು ಶುಕ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಶಾಪದಿಂದ ಮುದುಕನಾದನಷ್ಟೇ? ಆಗ, ಅವನು ಮೊರೆಯಿಡಲು, ಆಚಾರ್ಯರು ಮನಸುಕರಗಿದವರಾಗಿ ತನ್ನ ಮುಪ್ಪನ್ನು ಪರರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು, ಅವರ

ತಾರುಣ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟರು- ಆಗ ಯಯಾತಿಯು ತನ್ನ ಮಗನ ಅಂದರೆ ಪುರುವಿನ ತಾರುಣ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಾವಿರವರ್ಷ ಸತತವಾಗಿ ವಿಷಯ ಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಭೋಗಿಸಿದನಂತೆ! ಪೃಥ್ವಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಬ್ಬನ ಸುಖವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲಾರವೆಂಬುದು ಆಗ ಅವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಮತ್ತು

न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति ।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते ॥

"ವಿಷಯ ಸೇವನೆಯಿಂದ ವಿಷಯವಾಸನೆಯು ತೃಪ್ತವಾಗದೆ, ಹವನ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯು ಪ್ರಜ್ವಲಿತವಾಗುವಂತೆ ಉಪಭೋಗದಿಂದ ಅದು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತದೆ," ಹೀಗೆ ಅವನ ಬಾಯಿಂದ ಉದ್ಗಾರಗಳು ಹೊರಟವೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದ ಆದಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸರು ವರ್ಣಿಸಿಸುವರು. (ಆ.೭೫-೪೯); ಈ ಶ್ಲೋಕವೇ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. (ಮನು. ೨.೯೪) ಸುಖಸಾಧನೆಗಳು ಎಷ್ಟಿದ್ದರೇನು? ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸುಖೇಚ್ಛೆಯು ಸತತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವದರಿಂದ ಬರಿಯ ವಿಷಯಸುಖದಿಂದ ಸುಖೇಚ್ಛೆಯು ಎಂದೂ ತೃಪ್ತವಾಗಲಾರದು; ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಮೂಗದಾಣವನ್ನು ಹಾಕಲೇಬೇಕೆಂಬುದೇ ಇದರೊಳಗಿನ ಬೀಜದಮಾತು. ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾನ್ಯವಿದ್ದು, ಕಾಮೋಪಭೋಗಕ್ಕೆ ಗಡಿಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬದೇ ಅವರ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಉಪದೇಶವು. ವಿಷಯಸುಖವೇ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಪರಮಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಕೊಚ್ಚುವ ಜನರು ಈ ಬಲ್ಲವರ ಮಾತಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟರೆ, ತಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹುರುಡಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಕಾಮೋಪಭೋಗಕ್ಕೆ ಮರ್ಯಾದೆಯಿರಬೇಕೆಂಬ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಯಯಾತಿಯ ಬದಲಾಗಿ ಮಾಂಧಾತನೆಂಬ ಪೌರಾಣಿಕ ಅರಸನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಮರಣಕಾಲಕ್ಕೆ—

न कहापणवस्सेन तित्ति कामेसु विज्जति ।
अपि दिब्बेसु कामेसु रतिं सो नाधिगच्छति ॥

"ಕಾರ್ಷಾಪಣಗಳೆಂಬ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮಳೆಸುರಿದರೂ ಕಾಮದ 'ತಿತ್ತಿ' ಅಂದರೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗದ ಸುಖಗಳಿಂದಲೂ, ಕಾಮಾತುರನ ಕಾಮವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಉದ್ಗಾರಗಳು ಹೊರಟವೆಂದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಧಮ್ಮಪದ ೧೮೬-೧೮೭) ವಿಷಯಸುಖಲಾಲಸೆಯು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ, ಪೂರ್ತಿಯಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು "ನಾನು ದುಃಖಿ" ಎಂದೇ ಯಾವಾಗಲೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರನ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ—

सुखाद्बहुतरं दुःखं जीविते नास्ति संशयः ॥

"ಈ ಜೀವಿತದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ದುಃಖವೇ ಹೆಚ್ಚು (ಶಾ.೨೦೫-೬೩-೩೩೦-೧೬) ಅಥವಾ ತುಕಾರಾಮನು ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ (ತುಕಾ. ಗಾ. ೨೯೮೬)--"सुख पाहतां जवापाडे । दुःख पर्वताएवढे ॥"--"ನಿಜವಾಗಿ ತಿಳಿದು ನೋಡಲು, ಸುಖವು ಎಳ್ಳಿನಷ್ಟು; ಮತ್ತು ದುಃಖವು ಬೆಟ್ಟದಷ್ಟು ಇದೆ." ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೀಗೇ ಇದ್ದು (ಮೈತ್ರ್ಯು ೧-೨-೪) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮವು ಅಶಾಶ್ವತವಾದುದೂ, ದುಃಖದ ತವರಮನೆಯೂ ಆಗಿದ್ದು ಪೃಥ್ವಿಯಲ್ಲಿಯ ಸಂಸಾರವು ಅನಿತ್ಯವೂ ಅಸುಖವೂ ಇದೆ (ಗೀತೆ ೮-೧೫ ಮತ್ತು ೯-೩೩) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಜರ್ಮನ್ ಪಂಡಿತನಾದ ಶೋಪೆನ್‌ಹೋಎರನೆಂಬವನ ಮತವೂ

ಹೀಗೇ ಇದ್ದು, ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅವನು ಒಂದು ಚಮತ್ಕಾರವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಯೋಜಿಸಿ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ, ನಾವು ಮನುಷ್ಯನ ಒಟ್ಟು ಸುಖೇಚ್ಛೆಗಳು ಎಷ್ಟು? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಫಲವಾದವು? ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ, ಆಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅವನು ಸುಖಿಯೋ ದುಃಖಿಯೋ ಎಂಬದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸುಖೋಪಭೋಗವು ಸುಖೇಚ್ಛೆಗಳಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾದರೆ ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಆಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ದುಃಖಿಯನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಗಣಿತದಿಂದ ತೋರಿಸುವದಾದರೆ, ಸುಖೋಪಭೋಗಕ್ಕೆ ಸುಖೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಭಾಗಿಸಿ, ಅಪೂರ್ಣಾಂಕದರೂಪದಿಂದ $\frac{\text{ಸುಖೋಪಭೋಗ}}{\text{ಸುಖೇಚ್ಛೆ}}$ ಎಂದು ಬರೆಯಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಅಪೂರ್ಣಾಂಕವು ಬಹು ವಿಲಕ್ಷಣವಿದೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅದರ ಛೇದವು ಅಂದರೆ ಸುಖೇಚ್ಛೆಯು ಅದರ ಅಂಶಕ್ಕಿಂತ ಅಂದರೆ ಸುಖೋಪಭೋಗಕ್ಕಿಂತ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಅಪೂರ್ಣಾಂಕವು ಮೊದಲು $\frac{1}{2}$ ಇದ್ದರೆ, ಮುಂದೆ $\frac{3}{10}$ ಅಂದರೆ ಅಂಶವು ಮೂರರಷ್ಟು ಆದರೆ ಛೇದವು ಐದರಷ್ಟು ಬೆಳೆದು, ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಪೂರ್ಣಸುಖಿಯಾಗುವನೆಂದು ಆಶಿಸುವದು ವ್ಯರ್ಥವು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಎಷ್ಟಿತ್ತೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಈ ಅಪೂರ್ಣಾಂಕದ ಅಂಶಸ್ಥಾನದ ವಿಚಾರವನ್ನಷ್ಟೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು, ಅಂಶಕ್ಕಿಂತ ಛೇದವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳೆಯಿತೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಕಾಲವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ, ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಯು ಸುಖಿಯೋ ದುಃಖಿಯೋ ಎಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಾದರೆ ಅಂಶ-ಛೇದಗಳನ್ನೆರಡೂ ವಿಚಾರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು, ಈ ಅಪೂರ್ಣಾಂಕವು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. “न जातु कामः कामानां-” ಎಂಬ ಮನುವಚನದ (೨-೯೪) ಇತ್ಯರ್ಥವೂ ಇದೇ. ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಉಷ್ಣತಾಮಾಪಕಯಂತ್ರದಂತೆ ಕೆಲವೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಾಧನವು ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, ಸುಖದುಃಖಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಗಣಿತದಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ತೋರಿಸುವದು ಹಲವರಿಗೆ ಸರಿಬೀಳಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಈ ಕೋಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೂ ಯಾವದೊಂದು ತೂಕ ಅಥವಾ ಅಳತೆಯು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಉಭಯಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಮೇಲಿನ ಉಪಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಸುಖೋಪಭೋಗಕ್ಕಿಂತ ಸುಖೇಚ್ಛೆಯು ಮಿತಿಮೀರಿ ಬೆಳೆಯುವದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವತರದ ಬಾಧೆಯೂ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಸ್ಪೇನದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಆಳುತ್ತಿರಲು, ಅವರಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಅಬ್ದುಲ್ ರಹಿಮಾನ*ನೆಂಬೊಬ್ಬ ನ್ಯಾಯವಂತನೂ ಪರಾಕ್ರಮಿಯೂ ಆದ ಬಾದಶಹನು ಆಗಿ ಹೋದನು. ಅವನು ತನ್ನ ದಿವಸಗಳು ಹೇಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆಂಬುದರ ದಿನವಹಿಯನ್ನಿಟ್ಟಿದ್ದನು. ಕೊನೆಗೆ, ಒಟ್ಟು ಎಣಿಸಿ ನೋಡಲು, ಐವತ್ತು ವರ್ಷದ ತನ್ನ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಹದಿನಾಲ್ಕು ದಿವಸಗಳೇ ಮಾತ್ರ ಪೂರ್ಣಸುಖದಿಂದ ಹೋದವೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿತು, ಎಂದು ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ— ವಿಶೇಷತಃ ಯುರೋಪದೊಳಗಿನ— ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನ ತತ್ವಜ್ಞರ ಮತಗಳನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ, ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೆನ್ನುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ, ದುಃಖಮಯವೆನ್ನುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ, ಸಮವಿದ್ದಂತೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದೆಂದು ಒಬ್ಬನು ಬರೆದಿರುವನು.† ಈ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ತತ್ವಜ್ಞರ

* *Moors in Spain* p. 128. (Story of the Nations Series).

† Macmillan's *Promotion of Happiness*, p. 26.

ಮತಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದರೆ, ತಕ್ಕಡಿಯು ಎತ್ತಕಡೆಗೆ ಒಲಿಯುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯ ಸುಖದು:ಖಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಯಾವನೊಬ್ಬ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವನ್ನವಲಂಬಿಸುವವನು ಮತ್ತೆ ಹೀಗೆ ವಾದಹೂಡಬಹುದು—“ಸುಖವೆಂಬುದು ಸತ್ಯಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತೃಷ್ಣಾತ್ಮಕ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಡದೆ, ಎಂದೂ ಶಾಂತಿಯು ದೊರಕಲಾರದು.” ಎಂಬ ತತ್ವವು ನಿಮಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಬಿಡಿರಿ. ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆಯಾದರೂ ತೃಷ್ಣೆಯಿಂದ ಅಸಂತೋಷ, ಅಸಂತೋಷದಿಂದ ಮುಂದೆ ದು:ಖವಾಗುತ್ತದೆಂದ ಬಳಿಕ ಈ ಅಸಂತೋಷವನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕುವದಕ್ಕಾದರೂ ಮನುಷ್ಯರು ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನೂ, ಅದರೊಂದಿಗೇ ಸರ್ವಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ,—ಅವು ಪರೋಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರಲಿ, ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರಲಿ,—ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ, ಸರ್ವಕಾಲ ಸಂತುಷ್ಟರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲು ಏನು ಪ್ರತ್ಯವಾಯವಿದೆ? ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ “असंतोषस्य नास्त्यन्तस्तुष्टिस्तु परमं सुखम्”— ಅಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ; ಸಂತೋಷವೇ ಮಿಗಿಲಾದ ಸುಖವು.—ಎಂದು ವಚನವಿದ್ದು (ಮ. ಭಾ. ವನ ೨೧೫-೨೨) ಜೈನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗಳ ತಳಕಟ್ಟಾದರೂ ಈ ತತ್ವವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶೋಪೆನ್ ಹಾವರ* ಇವನೂ ಅರ್ವಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಮತವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವನು; ಆದರೆ ಇವರಿಗೆ ಮರಳಿ ನಾವು ಕೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅಪಶಬ್ದಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆಂದು ಇಡೀ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಕಡಿದುಹಾಕಲಾದೀತೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಬೆಂಕೆಯಿಂದ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಮನೆ ಸುಡುತ್ತದೆಂದು ಜನರು ಬೆಂಕೆಯನ್ನು ಸರ್ವಸ್ವೀ ತ್ಯಜಿಸಿ, ಅಡಿಗಿ ಮಾಡುವದನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟಿರುವರೊ? ಬೆಂಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಏಕೆ? ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವು ನಿತ್ಯವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನಪಡೆಯುತ್ತೇವೆಂದ ಬಳಿಕ, ತೃಷ್ಣೆ ಅಥವಾ ಅಸಂತೋಷವನ್ನು, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅಶಕ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ, ಅಸಂತೋಷವು ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದಲೂ, ಸರ್ವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಹಾನಿಕರವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ; ಪರಂತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಲು, ಅದು ಹಾಗಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅಸಂತೋಷವೆಂದರೆ, ಒಣಬಯಕೆಯೆಂದೂ ಅಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಜೋಪಾಪಿಯಂತೆ ಕೊಡ್ರುವದೆಂದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಇಂಥ ಅಸಂತೋಷವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರೂ ಗರ್ಹ್ಯವೆಂದೇ ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಳೆಯುತ್ತ ಬೀಳದೆ, ಇದ್ದುದನ್ನೇ ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಶಾಂತ ಮತ್ತು ಸಮುಚಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಉತ್ತರೋತ್ತರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಸುಧಾರಿಸುತ್ತ, ಸಾಧ್ಯವಾದಮಟ್ಟಿಗೆ ಸುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿರುವ ಅಸಂತೋಷವು ಎಂದಿಗೂ ಗರ್ಹ್ಯವೆನಿಸದು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದಿಂದ ಬದ್ಧವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು, ವೈಶ್ಯರು ಧನಧಾನ್ಯವನ್ನು, ಪಡೆಯುವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಆ ಸಮಾಜವು ತೀವ್ರವೇ ಪಾತಾಳಕ್ಕಿಳಿಯುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಮನಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದು ವ್ಯಾಸರು—“यज्ञो विद्या समुत्थानमसंतोषः श्रियं प्रति” (ಶಾ. ೨೩-೯)-- ಯಜ್ಞ, ವಿದ್ಯೆ, ಉದ್ಯೋಗ, ಐಶ್ವರ್ಯ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಅಸಂತೋಷವಿರುವದು ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಗುಣವೆಂದು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ; ಹಾಗೆಯೇ ವಿದುಲೆಯು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವಾಗ “संतोषो वै श्रियं हन्ति” (ಮ. ಭಾ.

---

* Schopenhauer's *World as Will and Representation*, Vol. II. Chap. 46. ಸಂಸಾರದ ದು:ಖಮಯತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶೋಪೆನ್ ಹಾವರನ ವರ್ಣನವು ಸರಸವಾಗಿದೆ. ಮೂಲ ಗ್ರಂಥವು ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅದರ ಭಾಷಾಂತರವು ಇಂಗ್ರಜಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ.

ಖ. ೧೩೨-೩೩) ಸಂತೋಷವು ಐಶ್ವರ್ಯಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಕುತ್ತು-- ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು, "असंतोषः श्रियो मूलं" (ಮ.ಭಾ; ಸಭಾ, ೫೫-೧೧);--ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ.† ಬ್ರಾಹ್ಮಣಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷವೇನೋ ಸದ್ಗುಣವೇ ಸರಿ; ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಧರ್ಮಕ್ಕನು ಸಾರವಾಗಿ, ದ್ರವ್ಯ ಅಥವಾ ಐಹಿಕ ಐಶ್ವರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಸಂತೋಷವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಿದೆ. "ಈಗ ದೊರೆತಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನನಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಿದೆ." ಎಂದು ಯಾವನೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಅನ್ನ ಹತ್ತಿದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಘಾತವನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತಾಗುವದು. ವೈಶ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಶೂದ್ರರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಂತೆ ಕೈಗೆಬಂದುದರಲ್ಲಿಯೇ ಸದಾ ಸಂತುಷ್ಟರಾದರೆ, ಅವರಹಾಡೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗುವದು. ಸಾರಾಂಶ, ಅಸಂತೋಷವೇ ಯಾವತ್ತು ಭಾವೀ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೂ ಐಶ್ವರ್ಯಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಬೀಜವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಸಂತೋಷವನ್ನು ಕಿತ್ತಿಹಾಕಿದರೆ ಇಹದಲ್ಲಿಯೂ ಪರದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಬಾಳು ನೆಟ್ಟಗಾಗದೆಂಬದನ್ನು ಯಾರೂ ಮರೆಯಕೂಡದು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉಪದೇಶವನ್ನಾಲಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ "भूयः कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम्" (ಗೀ.೧೦-೧೮) ನಿನ್ನ ಅಮೃತ ತುಲ್ಯವಾದ ಭಾಷಣವನ್ನು ಕೇಳಿ, ನನಗೆ ತೃಪ್ತಿಯೇ ಆಗಲೊಲ್ಲದು, ಆದಕಾರಣ ನನಗೆ ಪುನಃ ನಿನ್ನ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳು,--ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಅರ್ಜುನನು ಬಿನ್ನವಿಸಲು-- ಭಗವಂತನು ಪುನಃ ವಿಭೂತಿಯೋಗವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ನಿನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿ; ಅತೃಪ್ತಿ ಅಥವಾ ಅಸಂತೋಷವು ನಿನಗೆ ಸರಿಯಲ್ಲ." ಎಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಉಪದೇಶಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೇನಂದರೆ, ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕಲ್ಯಾಣಕರವಾದ ಮಾತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಸಂತೋಷವಿರುವದು ಭಗವಂತನಿಗೂ ಸಮ್ಮತವು; ಮತ್ತು "यशसि चाभिरुचि-र्व्यसनं श्रुतौ"-- ರುಚಿ, ಅಥವಾ ಇಚ್ಛೆಯೇನೋ ಬೇಕು; ಆದರೆ ಅದು ಎತರಲ್ಲಿ? ಯಶಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ. ವ್ಯಸನವೋ, ಅದು ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದಾಗಿರಬೇಕು; ಹೀಗಿರುವದು ಗರ್ಹ್ಯವಲ್ಲ;"-ಎಂಬುದಾಗಿ ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ. ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿ ವಿಕಾರಗಳಂತೆ ಅಸಂತೋಷವನ್ನೂ ದಾರಿತಪ್ಪಗೊಡಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಆದರೆ ಅದು ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ನುಂಗಿಬಿಡುವದು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಕೇವಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ತೃಷ್ಣೆಯ ಮೇಲೆ ತೃಷ್ಣೆ, ಆಶೆಯ ಮೇಲೆ ಆಶೆಯನ್ನು ಬೆಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಐಹಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಧಾವಿಸುವ ಜನರ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಗೀತೆಯ ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಆಸುರೀ ಸಂಪತ್ತು' ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇಂಥ ಆಶೆಬುರುಕತನದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸಿನಲ್ಲಿಯ ಸಾತ್ವಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಳಿದು, ಅವನು ಅಧೋಗತಿಗೀಡಾಗುವನು; ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ತೃಷ್ಣೆಯ ತೃಪ್ತಿಯಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕಾಮೋಪಭೋಗ ವಾಸನೆಯು ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಹೋಗಿ, ಕೊನೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ಅಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ತೃಷ್ಣೆಯ ಅಥವಾ ಅಸಂತೋಷದ ಈ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ತರದ ತೃಷ್ಣೆಗಳನ್ನೂ, ಅದರೊಡನೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಲೆ ತೊರೆಯುವದು ಸಾತ್ವಿಕ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ; ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ತೃಷ್ಣೆ ಅಥವಾ ಅಸಂತೋಷವು ಉತ್ಕರ್ಷದ ಬೀಜವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಕಳ್ಳನೊಡನೆ ಸನ್ಯಾಸಿಯನ್ನೂ ಶೂಲಕ್ಕೇರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡದೆ, ಯಾವ ತೃಷ್ಣೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಅಸಂತೋಷದಿಂದ ದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿ, ದುಃಖಕಾರಕವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಶೆಗಳನ್ನೂ, ತೃಷ್ಣೆಗಳನ್ನೂ, ಅಸಂತೋಷಗಳನ್ನೂ ಮಾತ್ರ ಬಿಡುವ, ನಡುವಿನ ಯುಕ್ತಿಯ

---

† *Cf.* "Unhappiness is the cause of progress." Dr. Paul Carus' *The Ethical Problem*, p. 251 (2nd Ed.)

ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ದು:ಖಕರವಾದ ಆಶೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ತೊರೆದು, ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವ ಈ ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೇ ‹ಯೋಗ› ಇಲ್ಲವೆ ‹ಕರ್ಮಯೋಗ› ವೆನ್ನುವರು. (ಗೀ. ೨-೫೦) ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವೂ ಅದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದು:ಖಕಾರಕವಾದ ಆಶೆಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಯೋಚಿಸೋಣ.

ಮನುಷ್ಯನು ಕಿವಿಯಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ; ತ್ವಚೆಯಿಂದ ಸ್ಪರ್ಶ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ; ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ; ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ರುಚಿನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಈ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಅವುಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಸುಖವೂ, ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿದ್ದರೆ ದು:ಖವೂ, ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸುಖದು:ಖಗಳ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವಷ್ಟೇ! ಆದರೆ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸುಖದು:ಖಗಳ ವಿಚಾರವು ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖದು:ಖಗಳು ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಾಗುವದು ಮೊದಲು ಮೊದಲು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಸುಖದು:ಖಗಳ ಅನುಭವವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಲು ಕಂಡು ಬರುವದೇನೆಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಸುಖದು:ಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ (ತನ್ನ ಉಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ) ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ, ತನ್ನ ಮನಸಿನ್ನ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ‹‹चक्षुः पश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा" ರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡುವದು ಕಣ್ಣು ಅಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸು—ಎಂದೂ, ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಾಕುಲವಾಗಿದ್ದರೆ, ಕಣ್ಣು ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ‹‹ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ನನಗೆ ಕೇಳಿಸಲಿಲ್ಲ. (अन्यत्रमना अभूवं नाश्रौषम्)" ‹‹ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ದರಿಂದ ನನಗೆ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ. (अन्यत्रमना अभूवं नादर्शम्) ಎಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಬೃ ೧.೫.೩) ಇದರಿಂದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖದು:ಖಗಳ ಅನುಭವವುಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ, ಮುಂದೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸುಖದು:ಖಗಳಾದರೋ ಮಾನಸಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾರದ ಸುಖಾನುಭವವು ಕೊನೆಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವದು. ಇದು ದಿಟವಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಮನೋನಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿದರೆ ಸುಖದು:ಖಾನುಭವಗಳ ನಿಗ್ರಹವಾಗುವದೂ ಅಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಮುಂದೆ ತಾನೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮನುವು ಸುಖದು:ಖಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕರ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದು—

सर्वं परवशं दुःखं सर्वमात्मवशं सुखम् ।
एतद्विद्यात्समासेन लक्षणं सुखदुःखयोः ॥

‹‹ಪರರ (ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ) ವಶದಲ್ಲಿದ್ದುದ್ದೆಲ್ಲವೂ ದು:ಖವು. ಸ್ವಂತ (ಮನಸ್ಸಿನ) ವಶದಲ್ಲಿದ್ದುದೇ ಸುಖವು. ಇದೇ ಸುಖದು:ಖಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಲಕ್ಷಣವು." (ಮನು. ೪.೧೬೦) ನೈಯಾಯಿಕರ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯ ‹ವೇದನಾ› ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಶಾರೀರಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಈ ಉಭಯ ವೇದನೆಗಳು ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಅದರಿಂದ ಸುಖದು:ಖಗಳ ಬಾಹ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಮನುವಿನ ಕಟಾಕ್ಷವು ಸುಖದು:ಖಗಳ ಕೇವಲ ಅಭ್ಯಂತರಾನುಭವದ ಮೇಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ

ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ, ಇವೆರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಸುಖದುಃಖಾನುಭವದ ಇಂದ್ರಿಯಾವಲಂಬನವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಾದ ಮೇಲೆ—

भैषज्यमेतद् दुःखस्य यदेतन्नानुचिंतयेत् ।

„ದುಃಖವನ್ನು ಚಿಂತಿಸದಿರುವದೇ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಮದ್ದು." (ಮ.ಭಾ.ಶಾ. ೨೦೫.೨) ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಸತ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಲಿ, ಧರ್ಮಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಲಿ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಅಗ್ನಿಕಾಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಭಕ್ಷಣ ಮಾಡಿದ ಉದಾಹರಣಗಳು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ; ಆದಕಾರಣ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಫಲಾಶೆಯಿಲ್ಲದೆಯೂ, ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿರಿಸಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಒಂದು ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆಯೂ ಅವುಗಳ ದುಃಖದ ಬಾಧೆಯು ನಮಗೆ ತಟ್ಟುವ ಭೀತಿಯು ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಭವವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡುವದೆಂದರೆ ಫಲದೊರಕಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಬಿಸುಡುವದು, ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಆ ಫಲವು ಎಂದೂ, ಯಾರಿಗೂ ದೊರೆಯದಂತೆ ವಾಸನೆ ಇಡುವದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಫಲವನ್ನು ಆಶಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಕೇವಲ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಿಸುವದಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಆಶಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಅಂತರವುಂಟು; ಮತ್ತು ಫಲಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಹಂಚಿಕೆಹಾಕುವ ಮಾತೂ ಬೇರೆಯೇ ಸರಿ. ಸುಮ್ಮಸುಮ್ಮನೆ ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸುವ ಇಚ್ಛೆಗೂ, ಇಂಥವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇಲ್ಲವೆ ಇಂಥವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒದೆಯುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕೈಕಾಲು ಅಲ್ಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಬಹು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕೇವಲ ಕರ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಇಚ್ಛೆಯು; ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಹೇತುವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಕರ್ಮಗಳೇ ಕಟ್ಟಾಗುವವು. ಈತರದ ಇಚ್ಛೆಯ ಹೊರತು ಆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿಣಾಮ ಅಥವಾ ಫಲವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬವನಿಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ಸಾಲದು. ಫಲದ ಅಭಿಸಂಧಾನವೂ ಬೇಕು. ಕರ್ಮ ಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸುವವನು ಹೀಗೆ ಅಭಿಸಂಧಾನ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ, ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಹುಚ್ಚನ ಕ್ರಿಯೆಗಳಂತೆ ನಿರರ್ಥಕವಾಗುವವು. ಇವೆಲ್ಲ ಇಚ್ಛೆಗಳೂ, ಹೇತುಗಳೂ, ಯೋಚನೆಗಳೂ ದುಃಖಕರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆಂತಲ್ಲ; ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಬಿಡಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ, ‹ನಾನು ಮಾಡುವ ನನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದ ನನಗೆ ಇಂತಿಂಥ ಫಲವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ದೊರೆಯಬೇಕೆಂತಲೇ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.' ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕರ್ಮ ಫಲದ ಬಗ್ಗೆ ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಹಂಭಾವದ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಅಭಿಮಾನದಿಂದಾಗಲಿ, ಅಭಿನಿವೇಶನದಿಂದಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಆಗ್ರಹದಿಂದಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸು ಮುಸುಕಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತು ಇಚ್ಛಿಸಿದಂತೆ ಫಲದೊರೆಯಲು ತಡೆಯುಂಟಾದರೆ ದುಃಖಪರಂಪರೆಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೊಂದರೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದೂ ದೈವಕೃತವಾದುದೂ ಆಗಿದ್ದರೆ, ನಿರಾಶೆ ಮಾತ್ರವೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯಕೃತವಿದ್ದರೆ, ಮುಂದೆ ಕ್ರೋಧ ಇಲ್ಲವೆ ದ್ವೇಷವು ಹುಟ್ಟಿ, ಆದ್ವೇಷದಿಂದ ಕುಕರ್ಮವು ಘಟಿಸಿ, ಅದರಿಂದ ಅವನು ನಾಶಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಮದ ಪರಿಣಾಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಮಮತ್ವಯುಕ್ತವಾದ ಆಸಕ್ತಿಗೇನೇ 'ಫಲಾಶೆ' 'ಸಂಗ' 'ಅಹಂಕಾರ ಬುದ್ಧಿ' ಮತ್ತು ‹ಕಾಮ' ಎಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖಪರಂಪರೆಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗೀತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಸಂಗದಿಂದ ಕಾಮ, ಕಾಮದಿಂದ ಕ್ರೋಧ, ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಮೋಹ, ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ನಾಶವು ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೨.೬೨.೬೩) ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ

ಅಚೇತನ ಕರ್ಮಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ದು:ಖಕ್ಕೆ ಮೂಲಗಳಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಫಲಾಶೆ, ಕಾಮ, ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಗ ಇವೇ ದು:ಖದ ನಿಜವಾದ ಶಲೆಗಳು, ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಒಳಿಕ, ಈ ದು:ಖನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುವ ಸುಲಭೋಪಾಯವೆಂದರೆ, ವಿಷಯುಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಂಗ, ಕಾಮ ಇಲ್ಲವೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಕಡಿದು ಬಿಡುವದು; ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯುಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಇಚ್ಛೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಬಿಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಮುಂದೆ ನ್ಯಾಯತ: ತಾನೇ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವನು ಫಲಾಶೆ ಬಿಟ್ಟು, ಯಥಾಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವಿಷಯುಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ, ನಿಸ್ಸಂಗಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೋ, ಅವನೇ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು; ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ.೨.೬೪) ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯ ಈ ಕರ್ಮವ್ಯವಹಾರವು ಎಂದೂ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಮಾನವಪ್ರಾಣಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ತನ್ನ ಗುಣಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತಾನೇ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಯಿಸುವದು. ಜಡಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅದರ ಸುಖವೂ ಇಲ್ಲ; ದು:ಖವೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ತಾನೇ ಇಲ್ಲದ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ತನ್ನ ಮೈಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಸುಖದು:ಖಗಳಿಗೆ ಹೊಣೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಆಸಕ್ತಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು "गुणा गुणेषुवर्तंते" ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ, ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ನಡೆದಿವೆ; (ಗೀ. ೩-೨೮) ಎಂಬೀ ಭಾವನೆಯಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ನಡೆಯಿಸಿದರೆ, ಅಸಂತೋಷದಿಂದ ಯಾವ ದು:ಖವೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಸಂಸಾರವು ದು:ಖಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಅಳುತ್ತ ಕೂಡ್ರದೆ, ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ತಾನು ನಡೆಯಿಸುತ್ತದೆಂದು ಬಗೆದು,

सुखं वा यदि वा दु:खं प्रियं वा यदि वाऽप्रियम् ।
प्राप्तं प्राप्तमुपासीत हृदयेनापराजित: ॥

ಸುಖವೇ ಇರಲಿ, ದು:ಖವೇ ಇರಲಿ, ಪ್ರಿಯವೇ ಇರಲಿ, ಅಪ್ರಿಯವೇ ಇರಲಿ; ಯಾವದು, ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅದನ್ನು ಆಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಾಪವಾಗಗೊಡದೆ (ಅಂದರೆ- ಉದ್ವಿಗ್ನನಾಗಿ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಬಿಡದೆ) ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಹೋಗು. (ಮ. ಭಾ. ಶಾ. ೨೫,೨೬) ಎಂದು ವ್ಯಾಸರು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯ ಹಲವು ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ದು:ಖತಾಳಿಕೊಂಡು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, ಈ ಬೋಧನೆಯ ಭಾರವಣೆಯು ಚನ್ನಾಗಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವದು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ "य: सर्वत्रानभिस्नेह-स्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्" (೨.೫೭) ಶುಭಾಶುಭಗಳು ಬಂದಾಗ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಸ್ಸಂಗನಾಗಿದ್ದು ಹರುಷ-ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ತಾಳಿದವನೇ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು, ಎಂದು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಐದನೇಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम्" (೫.೨೦) ಸುಖಕ್ಕೆ ಹಿಗ್ಗಬಾರದು, ದು:ಖಕ್ಕೆ ತಗ್ಗಬಾರದು ಎಂದೂ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸುಖದು:ಖಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸೈರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. (೨.೧೪.೧೫) ಈ ಉಪದೇಶವೇ ಬೇರೆಕಡೆಗೂ ಪುನ:ಪುನ: ಕೊಟ್ಟಿದೆ. (ಗೀ. ೫. ೯; ೧೩. ೯); ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣಮಾಡುವದು, ಎಂದು ಹೆಸರಿದ್ದು, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದುವೇ ಸರ್ವ ಗೀತಾರ್ಥದ ಸಾರವು.

ಯಾವದೇ ಬಗೆಯ ಕರ್ಮವಿರಲಿ, ಅದನ್ನು ಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗ

ವನ್ನು ಬಿಡದೆ, ತಾವು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಫಲಾಶೆಯ ಹವ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ, ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಸಮನಾಗಿಯೇ ತಲೆಕೊಟ್ಟು ನಿಃಸಂಗಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಹೋದಲ್ಲಿ, ತೃಷ್ಣೆ ಅಥವಾ ಅಸಂತೋಷವು ಮಿತಿಮೀರುವದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳಂತೂ ಅಡಗಿ ಹೋಗುವವು; ಅಲ್ಲದೆ, ತೃಷ್ಣೆಯೊಡನೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೊಂದುಬಿಡುವದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಜಗತ್ತಿನ ನಾಶವೂ ತಪ್ಪಿಹೋಗಿ, ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಉಳಿದು, ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹಿತಕರವಾಗುತ್ತವೆ. ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡಲಿಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ-ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಗಿಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನುಳಿದು, ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ, ಅವಕ್ಕೆ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಗೊಡಬೇಕೆಂಬ ಮಾತಿಗೂ, ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಇಂದ್ರಿಯಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹಟದಿಂದ ಸಮೂಲವಾಗಿ ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಅಜ-ಗಜದಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವೈರಾಗ್ಯವೂ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವೂ ಮೊದಲನೇ ತರದವು; ಎರಡನೇ ತರದವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಜನಕ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ. ೩೨.೧೭.೨೩); ಜನಕರಾಜನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂಪದಿಂದ ಬಂದ ಧರ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—

शृणु बुद्धिं च यां ज्ञात्वा सर्वत्र विषयो मम ।
नाहमात्मार्थमिच्छामि गंधान् घ्राणगतानपि ॥

... ...

नाहमात्मार्थमिच्छामि मनो नित्यं मनोंतरे ।
मनो मे निर्जितं तस्मात् वशे तिष्ठति सर्वदा ॥

"ಯಾವ (ವೈರಾಗ್ಯ) ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಾನು ಸಕಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತೇನೆಯೋ, ಅದನ್ನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ; ಕೇಳು. ಮೂಗಿನಿಂದ ನಾನು ಗಂಧವನ್ನು 'ನನ್ನಗೋಸ್ಕರ' ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ; (ಕಣ್ಣಿನಿಂದ 'ನನ್ನಗೋಸ್ಕರ' ನೋಡುವದಿಲ್ಲ; ಇತ್ಯಾದಿ) ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೂಡ ಆತ್ಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಂದರೆ ನನ್ನ ಲಾಭಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ; ಕಂಡೆಯಾ? ಆದಕಾರಣ ನನ್ನ ಮೂಗನ್ನೂ (ಕಣ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿ) ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ನಾನು ಜಯಿಸಿದ್ದು, ಅವು ನನ್ನ ವಶದಲ್ಲಿವೆ. ಇಂದ್ರಿಯವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹತ್ತೊತ್ತಿ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ವಿಷಯಚಿಂತನ ಮಾಡುವವನು ಡಂಭಾಚಾರಿಯೆಂದೂ, ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಜಯಿಸಿ, ಸರ್ವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಹಚ್ಚುವ ಪುರುಷನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರ (ಗೀ. ೩.೬.೭) ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನಾಗಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದವರು ನಾವಲ್ಲ; ಅವು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸನ್ಯಾಸಿಯು ಎಷ್ಟೇ ನಿಗ್ರಹಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಹಸಿವೆ ತಡೆಯದಂತಾದ ಕೂಡಲೇ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ (ಗೀ. ೩.೩೩); ಇಲ್ಲವೆ ಬಹಳಹೊತ್ತು ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಕಾಲು ಸೋತರೆ, ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಎಷ್ಟೇ ನಿಗ್ರಹಮಾಡಿದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಈ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಅಂದಬಳಿಕ ಇಂದ್ರಿಯವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳ ಜತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ, ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರದ ಇಚ್ಛೆ ಅಥವಾ ಅಸಂತೋಷಗಳನ್ನೂ ನಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ದುರಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ

ಬೀಳದೆ (ಗೀ. ೨.೪೭, ೧೮.೫೯), ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸುಖದುಃಖಗಳು ಸಮವೆಂದು ತಿಳಿದು, (ಗೀ. ೨.೩೮) ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಲೋಕಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಜಾಣತನದ ಮಾರ್ಗವೆಂಬುದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।
मा कर्मफलहेतुर्भूः मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೨.೪೭) ಭಗವಂತನು ಮೊದಲು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, "ನೀನು ಈ ಕರ್ಮಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವಿಯಾದ ಕಾರಣ ಕರ್ಮಮಾಡುವದೇ ನಿನ್ನ ಅಧಿಕಾರವು; ಇದು ಸರಿ; ಆದರೆ ಈ ನಿನ್ನ ಅಧಿಕಾರವು (ಕರ್ತವ್ಯ) ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಬೇಡ. 'ಏವ' ಅಂದರೆ 'ಮಾತ್ರ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಕರ್ಮದ ಹೊರತು ಇತರ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮಫಲದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಮಾತನ್ನು ಬರೇ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಡದೆ, ಎರಡನೇ ಚರಣದಲ್ಲಿ "ಕರ್ಮಫಲದಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಅಧಿಕಾರವೇ ಇಲ್ಲ." ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಫಲವು ದೊರಕುವದು ಅಥವಾ ದೊರಕದಿರುವದು, ನಿನ್ನ ಆಧೀನದ ಮಾತಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕರ್ಮವಿಪಾಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆಂದು ಭಗವಂತನು ಪುನಃ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ನಮ್ಮ ಕೈಯೊಳಗಿಲ್ಲದ ಮಾತು ಹೀಗೆಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಕೋರುವದು ಮೂರ್ಖತನದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಈ ಮೂರನೆಯ ಮಾತನ್ನು ಸಹ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಿಡದೆ "ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಫಲದ ಆಶೆಯಿಂದ ನೀನು ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಡ." ಒಟ್ಟು ಕರ್ಮವಿಪಾಕದಂತೆ ನಿನ್ನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಿಗತಕ್ಕ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕಿಯೇ ಸಿಗುವದು. ನೀನು ಬಯಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆಯಾಗಲರಿಯದು; ಬೇಗನೆಯೂ ದೊರೆಯದು; ತಡವಾಗಿಯೂ ದೊರೆಯದು; ಈ ಬಗೆಯ ಆತುರತೆಯಿಂದ ನಿನಗೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ದುಃಖವೂ ತಾಪವೂ ಆಗುವವು; ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಹುದು, ನೀವು ಹೇಳುವದೆಲ್ಲ ನಿಜವಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡಬೇಕು; ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಡಬೇಕೆಂಬೀ ಗದ್ದಲದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಬೀಳಬೇಕು? ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಮಾಡುವದನ್ನೇ ಬಿಡುವದು ಲೇಸಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಹಲವರು ವಿಶೇಷತಃ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಿಗಳು ಕೇಳಬಹುದು; ಆದಕಾರಣ ಕೊನೆಗೆ ಕರ್ಮಮಾಡದಿರುವ (अकर्मणि) ಆಗ್ರಹ ತೊಡಬೇಡ. "ನಿನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿ-- ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಟ್ಟು-- ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರು, ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಕಡೆಯ ಸ್ಫುಟವಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಮಯೋಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳವಿರುತ್ತವೆ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ನಾಲ್ಕು ಚರಣಗಳೆಂದರೆ, ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಚತುಃಸೂತ್ರಗಳೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು.

ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಸರ್ವದಾ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನೂ, ಕೊನೆಗೆ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ದುಃಖವೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ನೀವು ಒಪ್ಪುವಿರಷ್ಟೇ? ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿಯೂ, ನೀವು ಲೌಕಿಕ-ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಲೇಕೂಡದೆಂದು ವಿಧಾನಮಾಡುತ್ತೀರೆಂದ ಬಳಿಕ, ಅತ್ಯಂತ ದುಃಖ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗ್ಗಿ, ಅತ್ಯಂತ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಪಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಹಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ಸಂಭವವದೆ; ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಮ್ಯ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯೋಪಭೋಗರೂಪವಾದ ಸುಖದ ಮೇಲೆ ದೃಷ್ಟಿ ಇಟ್ಟರೆ,

ಅವರ ಈ ನಂಬುಗೆಯು ತಪ್ಪೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಚಂದಪ್ಪನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ
ಕೈ ಚಾಚುವ ಚಿಕ್ಕ ಬಾಲಕರ ಹಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅವನು ಎಂದೂ ಸಿಗುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅದ
ರಂತೆಯೇ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸುಖದ ಆಸೆಯಿಂದ, ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುವವರಿಗೆ
ಅತ್ಯಂತ-ಸುಖದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು ಯಾವಾಗಲೂ ದುರ್ಘಟವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ
ಸುಖವೆಂಬದೊಂದೇ ಸುಖದ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ತೊಂದರೆಯೊಳಗೂ, ಆತ್ಯಂತಿಕ ಮತ್ತು
ನಿತ್ಯವಾದ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿದೆ. ಸುಖದೊಳಗೆ ಶಾರೀರಿಕ
ಸುಖವೆಂದೂ ಮಾನಸಿಕ ಸುಖವೆಂದೂ ಎರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಶರೀರ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯ
ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗಿಂತ ಕೊನೆಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆನೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಮೇಲೆ
ಹೇಳಿದೆವಷ್ಟೇ ? ಶಾರೀರಿಕ (ಅಂದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ) ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ಮಾನಸಿಕ ಸುಖಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಿ
ಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದು ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಬಿಂಕದಿಂದಲ್ಲ. ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಯಾದ
ಮಿಲ್ಲನೂ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮನುಷ್ಯನ ಜನ್ಮದ ಗೌರವವು ಅಥವಾ ಸಾರ್ಥಕತೆಯು ಅಂಥಸುಖದಲ್ಲಿಯೇ
ಇರುತ್ತದೆಂದು ಉಪಯುಕ್ತತಾವಾದದ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವನು.* ನಾಯಿ,
ಹಂದಿ, ಎತ್ತು — ಇವೂ ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ.
ಇದಲ್ಲದೆ, ವಿಷಯೋಪಭೋಗವೇ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ನಿಜವಾದ ಸುಖವೆಂದು ನಂಬುಗೆಯಿದ್ದರೆ,
ಮನುಷ್ಯನು ಪಶುವಾಗಲಿಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಪಶುಗಳಿಗೆ ದೊರಕುವ ವಿಷಯಸುಖ
ವೆಲ್ಲವೂ ಸತತವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಮನುಷ್ಯನು ಪಶುವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ; ಅಂದಬಳಿಕ
ಪಶುಗಳಿಗಿಂತ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದು ವಿಶೇಷವು ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಈ
ವಿಶೇಷವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ತನ್ನ
ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ, ಆ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ
ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿ
ತೆಂದರೆ, ಪಶುಗಳಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ವಿಷಯೋಪಭೋಗಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಮನಸ್ಸಿನ
ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾತ್ತವಾದ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿಯೂ, ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆ
ಯುವ ಸುಖವೇ ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತವಾದ ಸುಖವೆಂದು ಸರಾಗವಾಗಿ ನಿಷ್ಪನ್ನ
ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವು ಆತ್ಮವಶವಾದ ಸುಖಗಳು. ಇವಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ.
ಅಥವಾ ಪರರ ಸುಖವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಇವು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯತ್ನ
ದಿಂದ ತಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಉನ್ನತಿಯು ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆ ಆ ಸುಖದ
ಸ್ವರೂಪವು ಹೆಚ್ಚು ಶುದ್ಧವಾದುದೂ, ನಿರ್ಮಲವಾದುದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. "मनसि च परितुष्टे कोऽर्थ-
वान् को दरिद्रः"— ಮನಸ್ಸು ಸಂತುಷ್ಟವಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಶ್ರೀಮಂತನೂ ಅಷ್ಟೇ, ದರಿದ್ರನೂ ಅಷ್ಟೇ;-
ಎಂದು ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದಿದ್ದು, † ಪ್ಲೇಟೋ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರೀಕ ತತ್ವಜ್ಞನು ಕೂಡ
ಶಾರೀರಿಕ (ಬಾಹ್ಯ ಅಥವಾ ಆಧಿಭೌತಿಕ) ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ಮನಸ್ಸಿನ ಸುಖವೂ, ಮನಸ್ಸಿನ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ

---

* "It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question." *Utilitarianism*, p. 14 (Longmans 1907). † *Republic*, Book IX.

ಬುದ್ಧಿಗ್ರಾಹ್ಯ (ಪರಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ) ಸುಖವೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದ.ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ಬದಿಗಿಟ್ಟರೂ, ಆತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿಮಗ್ನವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೇನೇ ಮಾತ್ರ ಪರಮ ಸುಖವು ಸಿಕ್ಕುವದು ಶಕ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಸುಖಗಳೊಳಗೆ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ "तत्सुखं सात्विकं प्रोक्तं आत्मबुद्धिप्रसादजम्"— ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ (ಭೂತಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಆತ್ಮದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ತಲ್ಲೀನವಾಗುವಂಥ) ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸುಖವು ಸಾತ್ವಿಕ ಅಂದರೆ ಹಿರಿದಾದುದೆಂದು ಮೊದಲಿಗೆ ಹೇಳಿ (ಗೀ. ೧೮.೩೭), ಬಳಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವು ಕಡಿಮೆ ತರಗತಿಯದು ಅಂದರೆ ರಾಜಸವೆಂದೂ, (ಗೀ. ೧೮. ೩೮.) ಚಿತ್ತವನ್ನು ಮೋಹಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿದ್ರೆ ಇಲ್ಲವೆ ಆಲಸ್ಯದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸುಖದ ತರಗತಿಯು ತಾಮಸ ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಕನಿಷ್ಠವಾದುದೆಂದೂ ಮುಂದೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವೂ ಇದೇ ಇದ್ದು, ಒಮ್ಮೆ ಈ ಪರಮ ಸುಖದ ಅನುಭವವು ಉಂಟಾಯಿತೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಎಷ್ಟೇ ದು:ಖಗಳೊದಗಿದರೂ, ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಚಲಿಸದೆಂದು ಗೀತೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೬. ೨೨.) ಈ ಅತ್ಯಂತ ಸುಖವು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಅದು ದೊರೆಯುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೊದಲು ಪ್ರಸನ್ನತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸದೆ, ಕೇವಲ ವಿಷಯೋಪಭೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನನಾದವನ ಸುಖವು ಕ್ಷಣಿಕವೂ ಅನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ದಿನ ಇದ್ದ ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖವು ನಾಳೆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಆ ಸುಖವೇ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ನಾಳೆಗೆ ದು:ಖಕರವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು. ಉದಾ:— ಬೇಸಿಗೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಕೆನಿಸುವ ತಣ್ಣಗಿನ ನೀರೇ ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಡವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ಸುಖೇಚ್ಛೆಯಾದರೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಣಿಯುತ್ತದೆನ್ನಬೇಕೇ? ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದಕಾರಣ ಸುಖ ಶಬ್ದವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸುಖಗಳಿಗೆ ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ, ಸುಖ-ಸುಖಗಳೊಳಗೂ ಭೇದ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಸುಖವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಸುಖಕ್ಕೂ, ವಿಷಯೋಪಭೋಗರೂಪ ಸುಖಕ್ಕೂ ಭೇದ ತೋರಿಸುವದು ಇಷ್ಟವಿದ್ದಲ್ಲಿ, ವಿಷಯೋಪಭೋಗದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖಕ್ಕೆ ಬರೇ ಸುಖ, ಇಲ್ಲವೆ 'ಪ್ರೇಯ'ವೆಂದೂ, ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಪ್ರಸಾದಜ ಅಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸುಖಕ್ಕೆ 'ಶ್ರೇಯ' 'ಕಲ್ಯಾಣ' 'ಹಿತ' 'ಆನಂದ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಶಾಂತಿ' ಎಂದೂ ಹೇಳುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಹೋದ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಕೊಟ್ಟ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರೇಯ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಯಗಳೊಳಗೆ ನಚಿಕೇತನು ಮಾಡಿದ ಭೇದವೂ ಈ ತತ್ವವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮೃತ್ಯುವು ಅವನಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಈ ಸುಖವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ ನಚಿಕೇತನು ತನಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ, ಅದನ್ನು ಹೇಳದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಅನೇಕ ಐಹಿಕ ಸುಖಗಳ ಆಶೆಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದನು; ಆಗ ಇಂಥ ಪ್ರಕಾರದ ಅಸತ್ಯವಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವ (ಪ್ರೇಯ) ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ

ಮರುಳಾಗದೆ, ದೂರದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು, ಆತ್ಮಶ್ರೇಯವುಳ್ಳ ಅಂದರೆ, ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣಕಾರಕವುಳ್ಳ ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ ತನಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಪಟ್ಟು, ಅವನು ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆನಂದಕ್ಕೇನೇ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸುಖವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಈ ನಿತ್ಯ ಸುಖವು ಆತ್ಮವಶವಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದೊರೆಯುವಂಥದೆಂದೂ, ಎಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನೇ ಸಂಪಾದಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಪಶುಧರ್ಮವನ್ನುಳಿದು, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನದೊಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸುಖವಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದೆವಷ್ಟೇ? ಅದೇ ಈ ಸುಖವು. ಈ ಆತ್ಮಾನಂದವು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಎಂದೂ ಅವಲಂಬಿಸದಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸುಖಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಿತ್ಯವೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವೂ, ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಯಂತಿಕ ಶಾಂತಿ'ಯೆಂದು ಹೆಸರಿದ್ದು (ಗೀ. ೬.೧೫) ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಪರಮಾವಧಿ ಸುಖವೂ ಇದೇ (ಗೀ. ೨-೭೧; ೬-೨೮; ೧೨-೧೨; ೧೮-೬೨; ನೋಡಿರಿ).

ಆತ್ಮದ ಶಾಂತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಸುಖವೇ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸುಖವೆಂದೂ, ಅದು ಆತ್ಮವಶವಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಿರುವದೆಂದೂ ಈ ಮೇರೆಗೆ ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು; ಆದರೆ ಧಾತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಂಗಾರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಧಾತುಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅಥವಾ ಸಕ್ಕರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸವಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೂ, ಉಪ್ಪಿನ ಹೊರತು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮ ಸುಖದ ಅಥವಾ ಶಾಂತಿಯ ಮಾತು ಇರುತ್ತದೆ. ಏನಿಲ್ಲಂದರೂ, ಶರೀರಧಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿಯಾದರೂ ಐಹಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ನೆರವು ಶಾಂತಿಗೆ ಬೇಕೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಆಶೀರ್ವಾದ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ "ಶಾಂತಿರಸ್ತು" ಎಂದುಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳದೆ "ಶಾಂತಿಃ ಪುಷ್ಟಿಸ್ತುಷ್ಟಿಶ್ಚಾಸ್ತು" ಅಂದರೆ ಶಾಂತಿಯೊಡನೆ ಪುಷ್ಟಿ, ತುಷ್ಟಿಗಳು ದೊರಕಲೆಂದು ಹೇಳುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಬರಿಯ ಶಾಂತಿಯೊಂದರಿಂದಲೇ ತುಷ್ಟರಾಗಬೇಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಆಶಯವಿದ್ದರೆ, ಈ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪುಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಪದವನ್ನಿಡುವ ಕಾರಣವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಪುಷ್ಟಿಯ ಅಂದರೆ ಐಹಿಕಸುಖಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಾಶೆ ಇರುವದೂ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಶಾಂತಿ, ಪುಷ್ಟಿ, ತುಷ್ಟಿ (ಸಂತೋಷ) ಈ ಮೂರೂ ಯೋಗ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಮಗೆ ದೊರೆಯಲೆಂದೂ, ಅವನ್ನೇ ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಈ ಸಂಕಲ್ಪದ ಭಾವಾರ್ಥವು. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಚಿಕೇತನು ಮೃತ್ಯುವಿನ ಅಂದರೆ ಯಮನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಯಮನು ಅವನಿಗೆ ಮೂರು ವರಗಳನ್ನು ಬೇಡಹೇಳಿ, ಅದರಂತೆ, ಬೇಡಿದ ವರಗಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟನೆಂಬ ಮಾತೊಂದೇ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಮೃತ್ಯುವು ವರಬೇಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಕೂಡಲೆ ನಚಿಕೇತನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಮೊದಲಿಗೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಹೇಳಿರೆಂದು ವರವನ್ನು ಕೇಳಲಿಲ್ಲ. "ನನ್ನ ತಂದೆಯು ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಕೋಪಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಲಿ" ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ವರವನ್ನೂ, ಅನಂತರ "ಅಗ್ನಿಯ ಅಂದರೆ ಐಹಿಕ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಯಜ್ಞಾದಿ ಕರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರಿ" ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ವರವನ್ನೂ ಬೇಡಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಈ ವರಗಳು ದೊರೆತ ಬಳಿಕ ಕೊನೆಗೆ "ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರಿ" ಎಂದು ಮೃತ್ಯುವಿನ ಬಳಿಗೆ ಮೂರನೆಯ ವರವನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡಿರುವನು; ಆದರೆ ಈ ಮೂರನೆಯ ವರದ ಬದಲಾಗಿ ಮತ್ತೂ ಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದು ಮೃತ್ಯುವು ಹೇಳಿದಾಗ ಅಂದರೆ ಪ್ರೇಯಃಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಕರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ

ಬಳಿಕ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಆಶಿಸುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, "ಇನ್ನು ಶ್ರೇಯಃಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳಿರಿ" ಎಂದು ನಚಿಕೇತನು ಆಗ್ರಹ ತೊಟ್ಟನು. ಸಾರಾಂಶ, ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೊನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಯೋಗವಿಧಿ, ಎಂದರೆ, ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮ, ಇವೆರಡನ್ನೂ ಪ್ರಾಪ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ನಚಿಕೇತನು ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ (ಕಠ ೬-೧೮). ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವೇ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಒಂದು ಕಥೆಯಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಪ್ರತರ್ದನನಿಗೆ ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಉಪದೇಶವನ್ನೂ ಕೂಡ ಮಾಡಿದನೆಂದು, ಕೌಷೀತಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಆದರೂ ಇಂದ್ರನ ರಾಜ್ಯವು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಲ್ಹಾದನು ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಾಧಿಪತಿಯಾದ ನಂತರ ಇಂದ್ರನು ದೇವತೆಗಳ ಗುರುಗಳಾದ ಬೃಹಸ್ಪತ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ "ಶ್ರೇಯವು ಏತರಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂಬದನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳಿರಿ" ಎಂದು ಕೇಳಿದನು. ಆಗ ಅವರು ರಾಜ್ಯಭ್ರಷ್ಟನಾದ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಹೇಳಿ, ಶ್ರೇಯವೆಂದರೆ ಇಷ್ಟೇ, ('एतावच्छ्रेय इति') ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನಿತ್ತರು; ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗದೆ "ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಉಂಟೋ?" ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಲು, ಅವನಿಗೆ ಶುಕ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗ ಹೇಳಿದರು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಆಯಿತು. ಆಗ ಶುಕ್ರಾಚಾರ್ಯರು "ಅದು ಪ್ರಲ್ಹಾದನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗೊತ್ತಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಕೊನೆಗೆ ಇಂದ್ರನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೇಷದಿಂದ ಪ್ರಲ್ಹಾದನನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿ, ಅವನ ಶಿಷ್ಯನಾದನು. ಕೆಲವು ಕಾಲ ಅವನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಶೀಲವೇ (ಸತ್ಯದಿಂದಲೂ, ಧರ್ಮದಿಂದಲೂ ವರ್ತಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವೇ) ಮೂರು ಲೋಕದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೀಜಮಂತ್ರವಾಗಿದ್ದು, ಅದೇ ಶ್ರೇಯವೆಂದು ಪ್ರಲ್ಹಾದನು ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಹೇಳಿದನು; ಅನಂತರ ನಿನ್ನ ಸೇವೆಯಿಂದ ನಾನು ಸಂತುಷ್ಟನಾದೆನು. ಬೇಡಿದ ವರವನ್ನು ಕೊಡುವೆನೆಂದು ಪ್ರಲ್ಹಾದನು ಹೇಳಿದಾಗ "ನಿನ್ನ ಶೀಲವನ್ನು ನನಗೆ ಕೊಡು" ಎಂದು ವಿಪ್ರವೇಷಧಾರಿಯಾದ ಇಂದ್ರನು ಕೇಳಿದನು. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಲ್ಹಾದನು ಆಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಲು, ಶೀಲವೂ, ಅದರ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಧರ್ಮ, ಸತ್ಯ, ವೃತ್ತ, ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಶ್ರೀ ಅಂದರೆ ಐಶ್ವರ್ಯ ಈ ದೇವತೆಗಳೂ ಪ್ರಲ್ಹಾದನ ಶರೀರವನ್ನಗಲಿ ಇಂದ್ರನ ಶರೀರವನ್ನು ಸೇರಿದವೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿತೆಂದೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಕಥೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕೇವಲ ಐಶ್ವರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕೇವಲ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದಾದರೂ, ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಜೀವಿಸತಕ್ಕದ್ದಿರುವದೋ ಅವರಿಗೆ ಐಹಿಕ ಜನರಂತೆಯೇ ತಮಗೂ ತಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೂ ಐಹಿಕ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಅವರ ನೈತಿಕ ಬಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವು ಯಾವದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಪುಷ್ಟಿ, ಪ್ರೇಯ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಯ, ಇಲ್ಲವೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಐಶ್ವರ್ಯ, ಇವೆರಡುಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವೇ ಪರಮಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೊನೆಯ ಉತ್ತರವೆಂಬ ಮಾತು ಮೇಲಿನ ಸುಂದರವಾದ ಕಥೆಯಿಂದ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಭಗವಂತನಿಗಿಂತ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರಿಲ್ಲವೋ, ಯಾವನ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಇತರರು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ, (ಗೀ. ೩-೨೩) ಅಂಥ ಭಗವಂತನಾದರೂ ಐಶ್ವರ್ಯ-ಸಂಪತ್ತುಗಳನ್ನು ತೊಲಗಿರುವನೋ?—

ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशसः श्रियः ।
ज्ञानवैराग्ययोश्चैव षण्णां भग इतीरणा ॥

" ಸಮಗ್ರ ಐಶ್ವರ್ಯ, ಧರ್ಮ, ಯಶ, ಸಂಪತ್ತು, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯ ಈ ಆರುಗಳಿಗೆ 'ಭಗ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಎಂದು 'ಭಗ' ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟದೆ. (ವಿಷ್ಣು. ೬-೫.೭೪ನೋಡು) ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಐಶ್ವರ್ಯವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯೋಗೈಶ್ವರ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಶ್ರೀ ಎಂದರೆ ಸಂಪತ್ತು ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮುಂದೆ ಬಂದಿದೆ; ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಐಶ್ವರ್ಯ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ-ಯಶ-ಸಂಪತ್ತುಗಳೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ-ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಐಶ್ವರ್ಯ ಈ ಎರಡು ಪದಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗುತ್ತದೆನ್ನಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ; ಇದಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಐಶ್ವರ್ಯಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ಭಗವಂತನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಇತರರು ಆಚರಿಸಬೇಕು (ಗೀ. ೩-೨೧) (ಮ.ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೧-೨೫). ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬದೊಂದೇ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರದು; ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳದಲ್ಲ. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥದ ವಿಪರ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದು ಒಳಿತಲ್ಲ; ಆದರೂ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ಐಶ್ವರ್ಯವು ಆಸುರ ಸಂಪತ್ತಿಯೆಂದು ಗೀತೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣ ಐಶ್ವರ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಐಶ್ವರ್ಯ, ಅಥವಾ ಶಾಂತಿ, ಮತ್ತು ಪುಷ್ಟಿ ಇವೆರಡುಗಳ ಜೋಡಿಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ಥಿರವಿಡಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೇ ಏಕಾಗಬೊಲ್ಲದು, ಐಶ್ವರ್ಯವೂ ಬೇಕೆಂದ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, " कर्माण्यारभमाणं हि पुरुषं श्रीर्निषेवते " (ಮನು. ೯.೩೦೦)– ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಐಶ್ವರ್ಯವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮನುವು ಹೇಳಿದ್ದು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಈ ಮಾತೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಉಪದೇಶವೂ ಹಾಗೇ ಅದೆ. (ಗೀ. ೩-೮) ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವರ ಆಕ್ಷೇಪವಿದೆ; ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಚಾರವಷ್ಟೇ ಕರ್ತವ್ಯವಿದ್ದು, ಮೇಲಾಗಿ ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ, ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಮತ್ತು ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನೂ, ಕರ್ಮವಿಪಾಕವನ್ನೂ ಸಾಕಲ್ಯವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿ, ಆ ಬಳಿಕ ಈ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿಯೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವೆವು.

ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವೇದನೆಗಳಿವೆ; ಸುಖೇಚ್ಛೆಯು ಕೇವಲ ಸುಖೋಪಭೋಗದಿಂದ ತೃಪ್ತವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವದಾ ದುಃಖವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಈ ದುಃಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ತೃಷ್ಣೆ ಇಲ್ಲವೆ ಅಸಂತೋಷವನ್ನೂ ಅದರೊಂದಿಗೇ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಬೇರುಸಹಿತ ಕಿತ್ತುಹಾಕುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗದೆ, ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಟ್ಟು, ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಇರುವದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವು; ಕೇವಲ ವಿಷಯೋಪಭೋಗಸುಖವು ಎಂದೂ ಪೂರ್ಣವಾಗದಂಥದೂ, ಅನಿತ್ಯವಾದುದೂ, ಪಶುಧರ್ಮವಾದುದೂ

ಇದ್ದು, ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಧ್ಯೇಯವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಉಚ್ಚವಾ ಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು; ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಪ್ರಸಾದದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಶಾಂತಿಸುಖವೇ ನಿಜವಾದ ಧ್ಯೇಯವು; ಆದರೆ ಈ ಮೇರೆಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸುಖವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದರೂ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಐಹಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಯೋಗ್ಯ ಜೋಡಣೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು, ಎಂಬೀ ಮಾತುಗಳು ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ, ಸುಖದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವನ್ನೇ ಪರಮಸಾಧ್ಯವೆಂದೆಣಿಸಿ, ಕರ್ಮದ ಕೇವಲ ಸುಖದುಃಖಾತ್ಮಕ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣ ಯಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಗೆ ಎಂದೂ ಹೋಗಲಾರದೋ, ಅದನ್ನು 'ಪರಮ'ಸಾಧ್ಯವೆಂದೆಣಿಸುವ ದೆಂದರೆ, 'ಪರಮ' ಶಬ್ದದ ದುರುಪಯೋಗಮಾಡಿ, ಮೃಗಜಲದಲ್ಲಿ ಜಲ ಬಯಸುವ ಭಾವನೆಯಂತೆ ಅಸಮಂಜಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಸಾಧ್ಯವೇ ಅನಿತ್ಯವೂ ಅಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಅದರ ಆಶೆ ಯನ್ನು ಹಿಡಿದ ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಅಸತ್ಯ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ಬೀಳುವಂತಿದೆ? "धर्मो नित्यः सुखदुःखेत्वनित्ये" ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯ ಮರ್ಮವಾದರೂ ಇದೇ. "ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ" ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ 'ಸುಖ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಏನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಳ ಮತಭೇದವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಅನೇಕ ಸಾರೆ ಸರ್ವ ವಿಷಯಸುಖಗಳನ್ನು ಕಾಲಿ ನಿಂದೊದೆದು, ಕೇವಲಸತ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇಲ್ಲವೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜೀವಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುವದರಿಂದ, ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೋಸ್ಕರವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳು ವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲೆಂದು ಈ ಪಂಡಿತರಲ್ಲಿ ಹಲವರ ಮತವಿದೆ; ಆದಕಾರಣ ಸುಖ ಶಬ್ದದ ಬದಲು ಹಿತ ಇಲ್ಲವೆ ಕಲ್ಯಾಣವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಯೋಜಿಸಿ, "ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ"ವೆಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನು "ಬಹುಜನರ ಬಹುಹಿತ ಅಥವಾ ಕಲ್ಯಾಣ" ಎಂಬದಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿ ಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೂ, 'ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಚಾರವೇ ಆದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ,'–ಎಂಬ ಬೇರೆ ದೋಷಗಳು ಈ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ; ಅದಿರಲಿ, 'ವಿಷಯಸುಖದ ಜೊತೆಗೆ ಮಾನ ಸಿಕ ಸುಖಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಯಾವುದೇ ಕರ್ಮದ ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಅದರ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮೂಲ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ವಿರೋ ಧವುಂಟಾಗಿ, ಅಂಶತಃ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ಹೇಗೂ ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಅರ್ಧವಾದರೂ ಸ್ವೀಕ ರಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ? ಆದುದರಿಂದ 'ಸರ್ವಭೂತಹಿತ' 'ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ' 'ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಪರಮ ಉತ್ಕರ್ಷ' ಮುಂತಾದ ನೀತಿನಿರ್ಣಯದ ಸರ್ವ ಬಾಹ್ಯ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಗೌಣವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಆತ್ಮಪ್ರಸಾದ ರೂಪವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಯೇ ಇರುವ ಕರ್ತನ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿ– ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಒರೆಗಲ್ಲಿ ನಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯ ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಏನೇ ಆದರೂ, ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಚೆಗಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸೇರಲಿಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರು ಆಣೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅಂಥವರ ಮಾತು ಬೇರೇ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮನ-ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ, ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ ನಿತ್ಯ ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯ ಕಲ್ಯಾಣವೇ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ ದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನವೆಂದೆಣಿಸಬೇಕೆಂಬದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತಾನೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತ

ದಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕ ಕೂಡಲೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಮಯವಾಗಿಹೋಗಿ ವ್ಯವಹಾರದ ಉಪಪತ್ತಿಯೇ ಹತ್ತುವ ದಿಲ್ಲೆಂದು ಹಲವರ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಅದು ತುಂಬ ತಪ್ಪು. ಈಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ರುವ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಅನುಯಾಯಿಗಳೇ ಬರೆದಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರು ತೃಷ್ಣಾರೂಪ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲವೂ, ನಿಃಸಾರವೆಂದೆಣಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅವರ ಗ್ರಂಥ ಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸತ್ಯವು. ಕಿಂಬಹುನಾ ಈ ಪರ-ಸಾಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹೀನೈಸುವ ಅಸಹಿಷ್ಣುಗಳಾದ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ಕೋಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ, ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವೆರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾರ್ಗಗಳಾಗಿರದೆ, ಸನ್ಯಾಸವೆಂಬದೊಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗವಿರುತ್ತದೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಮತವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದಂತೆ ಕರ್ಮಯೋಗವಾದರೂ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರವರ್ತಕರು ವೇದಾಂತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆ, ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪ ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಗ್ರಂಥವು ಇದೇ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೂ ಗೀತೆ ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರೀನನಂಥ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ. * ಜರ್ಮನಿ ಯಲ್ಲಂತೂ ಗ್ರೀನನಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯ ವಾಗಿ ಎಷ್ಟೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೂ, ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನು, ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಯಾರೆಂಬದು ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ, ಈ ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮ ಕರ್ತವ್ಯವೇನೆಂಬದರ ವಿಚಾರವು ಅರಕಳಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವದು. ಆದುದರಿಂದ "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" ಎಂಬ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ ಉಪದೇಶವೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಪರೀಕ್ಷಣ ಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಪರೋಪಕಾರದಂಥ ತತ್ವಗಳೇ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಂದ ಮೇಲೆ, ಅದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಗೌರವವು ಕಡಿಮೆಯಾಗದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸರ್ವಭೂತಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಇರುವದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿ ಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಮೇರೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲಾರರು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರೇನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು? ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಇದಕ್ಕೂ ಆಚೆ ಮುಟ್ಟಿದ್ದು, ಈ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪೂರ್ಣ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಪರೀಕ್ಷಣದ ಮತ್ತೊಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವದೂ ಸಹ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಆ ಪಂಥದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸುವೆವು.

---

* *Prolegomena to Ethics*, Book I; and Kant's *Metaphysics of Morals* (trans. by Abbot in Kant's *Theory of Ethics*).

ಆರನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.



ಆಧಿದೈವತ-ಪಕ್ಷವೂ ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರವೂ.

सत्यपूतां वदेद्वाचं मनःपूतं समाचरेत् । *

ಮನು. ೬.೪೬.

ಆಧಿಭೌತಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಪರೀಕ್ಷಣೆಯ ಎರಡನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಆಧಿದೈವತವಾದಿಗಳದು. ಈ ಪಂಥದವರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ:—" ಕರ್ಮಾಕರ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ, ಯಾವ ಕರ್ಮದಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಸುಖ, ಇಲ್ಲವೆ ದು:ಖವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅದರಿಂದ, ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸುಖವು ಅಧಿಕವೋ ದು:ಖವು ಅಧಿಕವೋ ಎಂಬ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನು ಎಂದೂ ಬೀಳುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅನೇಕರಿಗೆ ಈ ಕೊಡಕು ತಿಳಿಯುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಾಣಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂತಲೂ ಅಲ್ಲ. ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಿ; ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ನಿದಾನಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ನೆಲಿಸಿರುವ ಕಾರುಣ್ಯ, ದಯೆ, ಪರೋಪಕಾರ ಮುಂತಾದ ಉದಾತ್ತ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳೇ ಅವನನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಉದಾ:— ತಿರುಕನಿಗೆ ದಾನ ಕೊಡುವದರಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕಾಗಲಿ, ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕ್ಕಾಗಲಿ ಎಷ್ಟು ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಯಾರೂ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತ ಕೂಡ್ರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ವಿಚಾರವು ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಬರಬರುವದರೊಳಗೇ ಎದೆ ಕರಗಿ, ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಂತೆ ತಿರುಕನಿಗೆ ದಾನಮಾಡಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕೂಸು ಅಳಹತ್ತಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊಲೆಯುಣಿಸುವದರಿಂದ ಎಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ವಿಚಾರವು ತಾಯಿಯ ಮನದಲ್ಲಿ ಎಂದಾದರೂ ತಲೆದೋರುವದೋ? ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಉದಾತ್ತ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳೇ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ತಳಗಲ್ಲುಗಳು. ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರರು ನಮಗೆ ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ; ಅವು ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧವಾದವು, ಅಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದವುಗಳು; ಅಥವಾ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವು ಸ್ವಯಂಭೂ ದೇವತೆಗಳೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ನ್ಯಾಯಪೀಠದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಕೂಡಲೆ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನ್ಯಾಯದೇವತೆಯ ಸ್ಫುರಣವಾಗಿ ಅವನು ನ್ಯಾಯ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಈ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದರೆ ಅವನಿಂದ ಅನ್ಯಾಯಗಳು ಘಟಿಸುತ್ತವೆ. ನ್ಯಾಯದೇವತೆಯಂತೆಯೇ ಕಾರುಣ್ಯ, ದಯೆ, ಪರೋಪಕಾರ, ಕೃತಜ್ಞತೆ, ಕರ್ತವ್ಯ-ಪ್ರೇಮ, ಧೈರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಸದ್ಗುಣಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಾದರೂ ದೇವತೆಗಳೇ. ಈ ದೇವತೆಗಳ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೆಂಬುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವತ: ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೋಭದಿಂದಾಗಲಿ, ದ್ವೇಷದಿಂ

---

* ಸತ್ಯದಿಂದ ಪೂತವಾದುದನ್ನು ಅಂದರೆ ಶುದ್ಧವಾದುದನ್ನು ನುಡಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದಂತೆ ಆಚರಿಸಬೇಕು.

ವಾಗಲಿ, ಮತ್ಸರದಿಂದಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಇದೇ ತರಹದ ಅನ್ಯಕಾರಣದಿಂದಾಗಲಿ ಅವನು ಆ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಫುರಣವನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಆ ದೇವತೆಗಳೇನು ಮಾಡಬೇಕು? ಇನ್ನು, ಅನೇಕಾವೃತ್ತಿ, ಈ ದೇವತೆಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಹೋರಾಟ ಹುಟ್ಟಿ, ಯಾವದೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವ ದೇವತೆಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ಬಲವತ್ತರವಾದುದೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹ ಬರುವದು ಖಂಡಿತ; ಅಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಈ ಸಂದೇಹದ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ನ್ಯಾಯ, ಕಾರುಣ್ಯಾದಿ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ದೇವತೆಯ ಸಲಹೆಯು ಅವಶ್ಯವಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕೂಡ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದ ಇಲ್ಲವೆ ಸುಖದುಃಖದ ತಾರತಮ್ಯದ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬೀಳದೆ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನೋದೇವತೆಗೆ ಶರಣು ಹೋದರೆ ಆ ದೇವತೆಯು ಅವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ನಮಗೆ ಥಟ್ಟನೆ ಸೂಚಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮನೋದೇವತೆಯೇ ಮಿಗಿಲಾದುದು. "ಮನೋದೇವತೆ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಮನದೊಳಗಿರುವ ಇಚ್ಛೆ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ; ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವ, ಈಶ್ವರದತ್ತವಾದ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಮನಃಶಕ್ತಿಯಷ್ಟೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಶಕ್ತಿಗೇ "ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ಬುದ್ಧಿ"* ಎಂಬ ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರು. ಎಂಥ ಸಂಶಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ, ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಸ್ಥಾಂತಃಕರಣದಿಂದಲೂ ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ಕುಳಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು, ಈ ಸದಸದ್ವಿವೇಚನ-ದೇವತೆಯು ಎಂದೂ ಅವನ ಕೈಬಿಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ "ನೀನು ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಳು." ಎಂದು ನಾವು ಜನರಿಗೆ ಹೇಳಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ಸದ್ಗುಣಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಣಯದ ಒಂದು ಪಟ್ಟಿಯು ಈ ಮಹಾದೇವತೆಯ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ, ಈ ಮನೋದೇವತೆಯು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಆಗಿಂದಾಗ ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬರಗಾಲದಲ್ಲಿ, ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಗೂ ಅಹಿಂಸೆಗೂ ಕದನ ಹುಟ್ಟಿ, "ಅಭಕ್ಷ್ಯ ಭಕ್ಷಣ ಮಾಡಬೇಕೋ, ಬಿಡಬೇಕೋ?" ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ನಮ್ಮಲ್ಲುಂಟಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ; ಆಗ ನಾವು ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಮನೋದೇವತೆಗೆ ಮೊರೆಯಿಡಲು, "ಅಭಕ್ಷ್ಯ ಭಕ್ಷಣ ಮಾಡು." ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಒಡನೆಯೇ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಪರೋಪಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವುಂಟಾದರೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನಾದರೂ ಈ ಮನೋದೇವತೆಯನ್ನೇ ಕೇಳಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ಮನೋದೇವತೆಯ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ತಾರತಮ್ಯದ ಈ ಪಟ್ಟಿಯು ಒಬ್ಬ ಗ್ರಂಥಕಾರನಿಗೆ ಏಕಾಗ್ರವಿಚಾರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತಂತೆ! ಅದನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿರುವನು.* ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿನಯಪೂರ್ವಕವಾದ ಪೂಜ್ಯಭಾವಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂದರೆ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ; ಅದರ ತರುವಾಯ ಕಾರುಣ್ಯ, ಕೃತಜ್ಞತೆ, ಔದಾರ್ಯ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೆಳಪಾವಟಿಗೆಗಳೆಂದು ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಕೆಳಪಾವಟಿಗೆಯಲ್ಲಿಯ ಸದ್ಗುಣಕ್ಕೂ ಮೇಲು ಪಾವಟಿಗೆ

---

* ಈ ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ಬುದ್ಧಿಗೇ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ *Conscience* ಎಂತಲೂ ಮತ್ತು ಆಧಿದೈವತಪಕ್ಷಕ್ಕೆ *Intutionist School* ಎಂತಲೂ ಹೆಸರು,

* ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಹೆಸರು James Martineau (ಜೇಮ್ಸ ಮಾರ್ಟಿನೋ) ಎಂದಿದ್ದು, ಈ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು *Types of Ethical Theory*(Vol. II. p. 266. 3d Ed.) ಎಂಬೀ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ತನ್ನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಟಿನೋ Idio-psychological ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇವನನ್ನು ಆಧಿದೈವತದೊಳಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಯಲ್ಲಿಯ ಸದ್ಗುಣಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವುಂಟಾದರೆ, ಮೇಲಪಾವಟಿಗೆಯಲ್ಲಿಯ ದೇವತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ ಕೊಡಬೇಕೆಂದೂ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವನ್ನು, ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯೋಗ್ಯ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಯಾಕಂದರೆ, ನಾವು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ವ್ಯಾಪಕಗೊಳಿಸಿ, 'ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ'ವು ಏತರಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂಬದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರೂ "ಬಹು ಜನರ ಹಿತವು ಏತರಲ್ಲಿ ಉಂಟೋ, ಅದನ್ನೇ ನೀನು ಮಾಡು." ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಕ್ಕು ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರವು ಈ ತಾರತಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣ, ಕೊನೆಗೆ ಬಹು ಜನರ ಹಿತದ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ನಾವು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯದೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪೂರ್ವದಂತೆ ಕಡೆಗೆಯುತ್ತ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಅರಸಿನಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯದೆ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನು ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ, ಅದರ ಹಾದು ಏನಾಗುವದೋ ಅದೇ ಹಾದು, ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದೂರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ ಉಂಟಾಗುವದು. "ನೀನು ಹೀಗೇ ಮಾಡು, ನೀನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕು." ಎಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ದೂರದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ; ಏಕಂದರೆ, ದೂರದೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ ಮನುಷ್ಯಕೃತವೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಆದಕಾರಣ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆಯೇ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಲಾರದು. ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ತಮಗಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಬೇರೊಬ್ಬರು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ— ಅದರಿಂದಲೇ, ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ—. ಈಶ್ವರದತ್ತವಾದ ಸದಸದ್ವಿವೇಕ-ದೇವತೆಗೆ ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ವಯಂಭೂ ದೇವತೆಯಿರುವದರಿಂದ 'ನನ್ನ 'ಮನೋದೇವತೆಯು' ನನಗೆ ಈ ಪ್ರಕಾರ ಮಾಡಲು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ರೂಢಿಯುಂಟು. ಕುಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದವನಿಗೇನೇ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಾಚಿಕೆಯುಂಟಾಗಿ, ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಅವನನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಆ ಮನೋದೇವತೆಯು ಕೊಟ್ಟ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಫಲವು. ಇದರಿಂದ, ಆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನೋದೇವತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಯಾಕಂದರೆ, ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ, ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಅವನನ್ನು ಯಾಕೆ ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು."

ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿದೈವತ ಪಂಥದ ಸಾರಾಂಶವು. ಪ್ರಾಯಃ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರೇ ಈ ಪಂಥದ ಪ್ರವರ್ತಕರು; ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸಾಧನಗಳಿಗಿಂತ, ಈಶ್ವರದತ್ತವಾದ ಈ ಸಾಧನವು ಸುಲಭವೂ, ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ, ಅತಏವ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದೊಳಗೆ ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪಂಥವು ಹುಟ್ಟಿರದಿದ್ದರೂ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂಥ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಲಪೆಡೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಮನಸ್ಸಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ಸತ್ಯ, ವೃತ್ತ, ಶೀಲ, ಶ್ರೀ ಇತ್ಯಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಹ್ಲಾದನ ಶರೀರವನ್ನು ತೊಲಗಿ, ಇಂದ್ರನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದವೆಂಬ ವರ್ಣನೆಯು ಹಿಂದೆ ಬಂದಿಯೇ ಇದೆ. ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ದೇವತೆಗೆ "ಧರ್ಮ" ವೆಂದೇ ಹೆಸರು. ಶಿಬಿರಾಜನ ಸತ್ವ-ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಗಿಡುಗನ ರೂಪದಿಂದಲೂ, ಯುಧಿಷ್ಠಿರನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಮೊದಲು ಯಕ್ಷನ ರೂಪದಿಂದಲೂ, ಆಮೇಲೆ ನಾಯಿಯ ರೂಪದಿಂದಲೂ, ಆ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಕಟವಾಯಿತೆಂದು ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ (೧೦.೩೪) ಕೀರ್ತಿ, ಶ್ರೀ, ವಾಕ್, ಸ್ಮೃತಿ, ಮೇಧಾ, ಧೃತಿ, ಮತ್ತು ಕ್ಷಮೆ ಇವು ದೇವತೆ

ಗಳೆಂದೆಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಸ್ಮೃತಿ, ಮೇಧಾ, ಧೃತಿ ಮತ್ತು ಕ್ಷಮೆ ಇವು ಮನಸ್ಸಿನ ಧರ್ಮಗಳು. ಮನಸ್ಸೂ ಕೂಡ ಒಂದು ದೇವತೆಯೇ ಇದ್ದು, ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. (ತೈ. ೩.೪; ಛಾಂ. ೩.೧೮) "मनः-पूतं समाचरेत्"—ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸರಿದೋರಿದ್ದನ್ನೇ ಆಚರಿಸಬೇಕು.— ಎಂದು ಮನುವು ಹೇಳುವಾಗ (೬.೪೬) 'ಮನ' ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮನೋದೇವತೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ "ಮನೋದೇವತೆಗೆ ಇಷ್ಟವಿರುವದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು;" ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. 'ಮನಃಪೂತ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗ ವಿಪರೀತವಾದ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿದೆ. ಮನಬಂದಂತೆ ನಡೆಯುವವನಿಗೆ ಮನಃಪೂತವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವವನೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ; ಆದರೆ ಈ ಶಬ್ದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು 'ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪವಿತ್ರವೆನಿಸುವದು ಅಥವಾ ಶುದ್ಧವೆನಿಸುವದು" ಎಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನು-ಸಂಹಿತೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ—

यत्कर्म कुर्वतोऽस्य स्यात् परितोषोऽन्तरात्मनः ।
तत्प्रयत्नेन कुर्वीत विपरीतं तु वर्जयेत् ॥

"ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಂತರಾತ್ಮನು ಸಂತುಷ್ಟನಾಗುವನೋ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು; ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾದುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು," ಎಂದು ಮನುವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಮನು. ೪.೧೬೧). ಹಾಗೆಯೇ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಧರ್ಮಗಳು ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೀತಿಯ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮನು, ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಾದಿ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಕಾರರು

वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ।
एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम् ॥

"ವೇದ, ಸ್ಮೃತಿ, ಶಿಷ್ಟಾಚಾರ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಿಯತೋರಿದ್ದು — ಇವು ಧರ್ಮದ ನಾಲ್ಕು ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು-"— (ಮನು ೨-೧೨). ಎಂತಲೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ತನ್ನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಿಯ ತೋರಿದುದು" ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದ್ದಂತಲೇ ಅರ್ಥ. ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಸದಾಚಾರ ಇವುಗಳಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವು ನಿರ್ಣಯವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಮನಃಪೂತತೆಯೇ ನಿರ್ಣಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಾಧನವೆಂದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿತ್ತೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರ ಇವರ ವಿಷಯಕವಾದ, ನಾವು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ, ಶೀಲದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನು

यदन्येषां हितं न स्यात् आत्मनः कर्म पौरुषम् ।
अपत्रपेत वा येन न तत्कुर्यात् कथंचन ॥

"ಯಾವ ಕರ್ಮದಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಹಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ, ಇಲ್ಲವೆ ಯಾವದರ ಬಗ್ಗೆ ತಮಗೇ ನಾಚಿಕೆಯಾಗುವದೋ ಅದನ್ನು ಎಂದೂ ಮಾಡಬಾರದು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಮ.ಭಾ.ಶಾ. ೧೨೪-೬೬). ಇದರಿಂದ 'ಜನರಿಗೆ ಹಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ' ಮತ್ತು 'ನಾಚಿಕೆಯಾಗುವದೋ' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಂದ 'ಬಹುಜನರ ಬಹುಹಿತ' ಮತ್ತು 'ಮನೋದೇವತೆ' ಇವೆರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಡೆಗೆಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂಬದು ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಮಾಡುವಾಗ ಲಜ್ಜೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಕರ್ಮವು ತಾಮಸವೆಂದೂ, ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಲಜ್ಜೆಯುಂಟಾಗದೆ ಅಂತರಾತ್ಮನು

ಸಂತುಷ್ಟನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ (ಮನು. ೧೨.೩೫.೩೭.) ಧಮ್ಮಪದ ವೆಂಬ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಿವೆ. (ಧಮ್ಮಪದ ೬೭-೬೮ ನೋಡಿರಿ). ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾದಾಗ—

सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः ॥

"ಸತ್ಪುರುಷರ ಅಂತಃಕರಣಗಳೇ ಅವರಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ" ಎಂದು ಕಾಳಿದಾಸನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಶಾ. ೧.೨೦). 'ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸ ಬೇಕೆಂಬದನ್ನೇ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಋನಾದಿಯಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವ ಕಾರಣ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾದಾಗ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿಯೂ ಶಾಂತವಾಗಿಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಉಚಿತವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಬೇ ಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಜನರಿಗೆ ಯಾರೂ ಕಲಿಸುವ ಕಾರಣವಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಾದ ಋಷಿಗಳು ಏಕಾಗ್ರ ಮನಸಿನಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ಸರ್ವ ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ (ಮನು. ೧.೧); ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿಯು, ನೋಡಲಿಕ್ಕೂ ಬಲು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ಮನ ಸ್ಸೆಂದರೇನು ? ಎಂಬದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದರೆ, ಮೊದಲು ಸುಲ ಭವೆಂದು ತೋರುವ ಈ ಪಕ್ಷವು ಕೊನೆಗೆ, ಕಠಿಣವಾಗಿದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಈ ಅಸ್ತಿವಾರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಲಿಲ್ಲ; ಇನ್ನು ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಯೋಚಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ಮಾಡುವ ಮೊದಲು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಈ ಆಧಿದೈವತ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಗೆ ಖಂಡಿಸಿರುವರೆಂಬದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ; ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಥದವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಕೊನೆಗೆ ಅವರೀರ್ವರ ನಿರ್ಣಯವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ದರಿಂದ, ಮೊದಲು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರೆ, ಅನಂತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳ ಸಯುಕ್ತಿಕತೆಯೂ ಮಹತ್ವವೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಓದುವವರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು.

'ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ'ವೆಂಬ ತತ್ವವಾದಿಗಳ ಆಧಿಭೌತಿಕ ನೀತಿಪಂಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟೂ ಇಂಬುಗೊಡದೆ, ಅದನ್ನು ಹೊರದೂಡಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿರುವೆವಷ್ಟೇ ? ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಆಧಿದೈವಿಕ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಮನೋದೇವ ತೆಗೆ ಪ್ರಮುಖಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಆ ದೋಷವು ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಲು, ಸದಸದ್ವಿವೇಕ-ರೂಪವಾದ ಶುದ್ಧ ಮನೋದೇವತೆ ಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಿಡಿಸಲಶಕ್ಯವಾದ ತೊಡಕುಗಳು ಹುಟ್ಟು ತ್ತವೆ. ಯಾವದೇ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಿಧದಿಂದಲೂ ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿ, ಅದು ಗ್ರಾಹ್ಯವೋ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೋ, ಕರ್ತವ್ಯವೋ ಅಕರ್ತವ್ಯವೊ, ಲಾಭವೋ ಅಲಾಭವೋ, ಸುಖವೋ ಅಸುಖವೋ, ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಕೆಲಸವು, ಮೂಗು ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳದಿರದೆ, ಅದಕ್ಕೋ ಸ್ಕರ ಮನವೆಂಬುದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಲಗತ್ಯ ವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೀವು ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಕರೆಯಿರಿ, ಅಥವಾ ಅದೊಂದು ದೇವತೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಿರಿ; ಹೇಗೆ ತಿಳಿದರೂ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು, ಮನಸ್ಸೇ ಎಂಬ ಮಾತೇನೂ ಸುಳ್ಳಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆಧಿದೈವತ ಪಂಥದವರು ಇದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮದೇನೂ

ಆಕ್ಷೇಪವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿದೈವತ-ಪಕ್ಷವು ಇದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ:—"ಒಳ್ಳೇಯದು, ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದು, ನ್ಯಾಯ, ಅಥವಾ ಅನ್ಯಾಯ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಅಧರ್ಮ, ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಕಾರ್ಯವೂ– ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಭಾರವಿದೆಯೋ ಹಗುರವಿದೆಯೋ, ಕೆಂಪಿದೆಯೋ ಕಪ್ಪಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಯಾವದೊಂದು ಲೆಕ್ಕವು ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೋ, ತಪ್ಪಾಗಿದೆಯೋ, ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಕಾರ್ಯವೂ– ಇವೆರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಮನಸ್ಸು ನಿರ್ಣಯಿಸ ಬಲ್ಲದು; ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸೊಂದೇ ಅಸಮರ್ಥವಿದ್ದುದರಿಂದ, ಆ ಕಾರ್ಯಭಾರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಸದಸದ್ವಿವೇಚನ ಶಕ್ತಿರೂಪವಾದ ದೇವತೆಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ." ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ತೋರಿಸುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ—"ಯಾವದೊಂದು ಲೆಕ್ಕವು ಸರಿಯೋ ಅಥವಾ ತಪ್ಪೋ ಎಂಬದನ್ನು ಅದರೊಳಗಿನ ಬೇರೀಜು ಮತ್ತು ಗುಣಾಕಾರವನ್ನು ನೋಡಿ, ಆ ಬಳಿಕ ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ; ಅಂದರೆ ಈ ಮಾತಿನ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೊದಲು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಚಲೋ ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ನಿರ್ಣಯವು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಕೊಂದನೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಕೂಡಲೇ ನಮ್ಮ ಬಾಯಿಯಿಂದ "ಹರಿ, ಹರಿ, ಅವನು ಬಲು ಹೇಸಿಕೆಲಸ ಮಾಡಿದನು !" ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರವು ಥಟ್ಟನೆ ಹೊರಡುತ್ತದೆ; ಆಗ, ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೇನೂ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಏನೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆ ಮಾಡುವ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ, ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಆ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ, ಭೇದವಿದೆ. ಇವೆರಡೂ, ಒಂದೇ ಮನೋವೃತ್ತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಸದಸದ್ವಿವೇಚನಾ-ಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮಾನಸಿಕ ದೇವತೆಯೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಅಂತ:ಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಅಥವಾ ದೇವತೆಯು ಸಮನಾಗಿಯೇ ಜಾಗ್ರತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕೊಲೆಯು ಅಪರಾಧವೆಂಬದು ಸರ್ವರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವದು. ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಯಾರಿಗೂ ಕಲಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ." ಇದು ಆಧಿದೈವಿಕ ಯುಕ್ತಿವಾದವು. ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಥದವರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:—"ಯಾವದೊಂದು ಮಾತು ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆ ಥಟ್ಟನೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುವ ಮಾತಿನಿಂದ ಅದು ಭಿನ್ನವೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಬೇಗನೇ ಅಥವಾ ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವದು ಅಭ್ಯಾಸದ ಕೆಲಸವು. ಲೆಕ್ಕದ ಮಾತನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು, ಖಂಡುಗದ ಮೇಲಿಂದ ಸೇರಿನ ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಚಟ್ಟನೆ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅವರು ಉತ್ತಮ ಗಣಿತಜ್ಞರೆಂದೂ, ಗುಣಾಕಾರ ಮಾಡುವ ಅವರ ದೇವತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ, ಯಾವದೊಂದು ಮಾತನ್ನು ತೀರ ಸುಲಭವಾಗಿ ಏನೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆಯೂ ನಾವು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಗುರಿ ಹೊಡೆಯುವದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣನಿರುವವನು ಹಾರುವ ಹಕ್ಕಿಗಳನ್ನು ತುಪಾಕಿಯಿಂದ, ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆ; ಅದರಿಂದ, ಗುರಿಹೊಡೆಯುವದೆಂಬದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದೇವತೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗುರಿ ಹೇಗೆ ಹಿಡಿಯಬೇಕು, ಹಾರುವ ಹಕ್ಕಿಗಳ ವೇಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಳೆಯಬೇಕು, ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಉಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಯಾರೂ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ನೆಪೋಲಿಯನ್ ಬಾದಶಹನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:— ರಣಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು, ಒಮ್ಮೆ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು

ನಾಲ್ಕು ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಿದರೆ ಸಾಕು; ಶತ್ರುಗಳ ಕೊಂಕು, ಇಂಥಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬದು ಅವನಿಗೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣವೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರ ಮೇಲಿಂದಲೇ, ಯುದ್ಧ ಕಲೆಯು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವತೆಯಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಇತರ ಮಾನಸಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಯಾರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಂದು ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವತಃ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು; ಮತ್ತೊಬ್ಬನದು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರ ಬುದ್ಧಿಗಳು ವಸ್ತುತಃ ಭಿನ್ನವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ನಿರ್ಣಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಚಟ್ಟನೆ ಆಗುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತೂ ದಿಟವಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ ಹಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು,' 'ಇದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು,' ಎಂಬ ಸಂಶಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಜುನನಂತೆಯೇ ಈ ಸಂಶಯವು ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಇತರರಿಗೂ ಬರುವದಂತೂ ನಿಜವಲ್ಲವೆ? ಮೇಲಾಗಿ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯದ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸದಸದ್ವಿವೇಕ-ಶಕ್ತಿರೂಪ-ಸ್ವಯಂಭೂ ದೇವತೆಯು ಒಂದೇ ಇರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈ ಭೇದವೇಕೆ? ಆ ಕಾರಣ, ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿಯೇ ಯಾವದೊಂದು ಮಾತಿನ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯವಧೆಯು ಅಪರಾಧವೆಂದೆಣಿಸದೆ, ಆ ನರಮಾಂಸವನ್ನು ಆನಂದದಿಂದ ತಿನ್ನುವ ಕಾಡುಜನರು ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ ಇದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ, ಕಾಡುಜನರ ಮಾತು ಹೋಗಲಿ; ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಗರ್ಹ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ದೇಶಾಚಾರವೇ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಹೆಂಡತಿಯು ಜೀವದಿಂದಿರಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವದು ವಿಲಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ, ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾರಿಗೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದೂಷಣೀಯವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ತುಂಬಿದ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ, ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ರುಮಾಲವಿಲ್ಲದೆ ಕೂಡ್ರಲಿಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಜನರು ಹಿಂದುಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ; ಇಂಗ್ಲೀಷ ಜನರಾದರೋ, ತಲೆಯ ಮೇಲಿನ ಟೊಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯುವದೇ ಸಭ್ಯತನದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈಶ್ವರದತ್ತವಾದ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸದಸದ್ವಿವೇಚನಾ-ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ, ಕೆಟ್ಟ ಕೃತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾಚಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದು ಕೃತ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮನಾಗಿಯೇ ನಾಚಿಕೆಯುಂಟಾಗಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಉಪ್ಪುಂಡವರ ಮೇಲೆ ಆಯುಧವೆತ್ತುವದು ನಿಂದ್ಯವೆಂದು ಕಳ್ಳಕಾಕರು ಕೂಡ ನಂಬುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಸುಧಾರಿಸಿದ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೆರೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಜನರನ್ನು ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲುವದು ಸ್ವದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸದಸದ್ವಿವೇಕರೂಪ-ದೇವತೆಯು ಒಂದೇ ಇದ್ದರೆ, ಈ ತರದ ಭೇದವೇಕೆ? ಸದಸದ್ವಿವೇಚನ-ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಅವರವರ ಶಿಕ್ಷಣದಂತೆ ಇಲ್ಲವೆ ದೇಶಾಚಾರದಂತೆ ಭೇದಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಆ ದೇವತೆಯು ಸ್ವಯಂಭೂ ಆದುದೂ, ನಿತ್ಯವಾದುದೂ ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಬರುತ್ತದಲ್ಲವೇ? ಮನುಷ್ಯನು ಕಾಡುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸುಧಾರಿಸುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸೂ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಅರಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ; ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅರಳಿತೆಂದರೆ, ಮೊದಲು, ಕಾಡುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕದ ವಿಷಯಗಳೇ, ಮುಂದೆ ಅವನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತವೆ. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ? ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗುವದೇ ಸುಧಾರಣೆಯ ಲಕ್ಷಣವು. ಸುಧಾರಿಸಿದ ಅಥವಾ ಸುಶಿಕ್ಷಿತನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಕಂಡಕಂಡ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇಡದಿರುವದು, ಅವನಲ್ಲಿ ರೂಢವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ಪರಿಣಾಮವು; ಹಾಗೆಯೇ, ಒಳಿತು-ಹೀನಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಯೂ

ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿ, ಕೆಲಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಪರಿಪಕ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆಯೂ ನೀತಿನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲೆವು. ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಸಮೀಪದ ಅಥವಾ ದೂರದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ, ಕಣ್ಣಿನ ನರಗಳನ್ನೂ ಸ್ನಾಯುಗಳನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತೆರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಹು ತೀವ್ರ ನಡೆಯುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ ಈ ಮಾತಿನ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೇ ಶೋಧಿಸಕೂಡದೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಎಣಿಸುವರೋ? ಸಾರಾಂಶ, ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಇವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಂಪು-ಕರೇದನ್ನು ಒಂದು ಬುದ್ಧಿಯು, ಒಳಿತು-ಹೀನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೆಲವರ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಕಡಿಮೆಯಿರಬಹುದು; ಕೆಲವರದು ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಅಥವಾ ಅಪರಿಪಕ್ವವಾದುದು ಇರಬಹುದು; ಇದಿಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ಭೇದವು. ಈ ಭೇದವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, ಮತ್ತು ಒಂದು ಕೃತ್ಯವನ್ನು ತೀವ್ರ ಮಾಡುವದು ರೂಢಿಯ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯಾಸದ ಫಲವೆಂಬ ಅನುಭವದ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟರೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಸದಸದ್ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ವಿಲಕ್ಷಣವೂ ಆದ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ" ವೆಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಾದಿಗಳು ಈಗ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ನಿರ್ಣಯವೂ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ನಿರ್ಣಯವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವದೊಂದು ಮಾತಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶಾಂತದಿಂದಲೂ ಸ್ವಸ್ಥಚಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಅವರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ-ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಬೇರೆ, ಕೆಂಪು-ಕರೆಯದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಮತವು ಮಾತ್ರ ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಸುಶಿಕ್ಷಿತವಿದ್ದಂತೆ, ಅದು ಒಳಿತು-ಹೀನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಹೆಣಗಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸುಧಾರಣೆಯು ಯಾವದು ಅದನ್ನು ಹ್ಯಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅವರು ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲದೆ, ಸದಸದ್ವಿವೇಕ-ಶಕ್ತಿಯೆಂಬ ಬೇರೊಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ದೇವರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ; ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ;- ಎಂಬೀ ಮಾತುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ-ಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪರೀಕ್ಷಣಕ್ಕೆ "ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತಜ್ಞವಿಚಾರ"ವೆಂದೆನ್ನುವರು. 'ಕ್ಷೇತ್ರ'ವೆಂದರೆ 'ಶರೀರ'; 'ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ'ವೆಂದರೆ 'ಆತ್ಮ'; ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರವೇ, ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಮೂಲವು. ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರವು ಚನ್ನಾಗಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತೆಂದರೆ, ಸದಸದ್ವಿವೇಚನ-ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಮಿಕ್ಕ ಮನೋದೇವತೆಗಳೂ ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾದವೂ ಅಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಎಂದು ಎಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದಾದ ಮೇಲೆ ಆಧಿದೈವತಪಕ್ಷವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಕುಂಟೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಆ ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೂ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ಇಳಿಯುವದು.

ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹ (ಪಿಂಡ, ಕ್ಷೆತ್ರ, ಅಥವಾ ಶರೀರ)ವು ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಕಾರಖಾನೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರಖಾನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಸರಕುಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ತೆಗದುಕೊಂಡು, ಅವನ್ನು

ಆರಿಸಿ, ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ, ಕಾರಖಾನೆಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥವಾವುದು ಉಪಯೋಗವಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವಾವುದು, ಎಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಆ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಹೊಸ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸಿ, ಹೊರಗೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಪಾರ ಗಳು ಹೀಗೆಯೇ ನಡೆದಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾ ಗಲಿಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧನವೆಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ; ಆದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ಅಥವಾ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಭಾಸವಾಗುವಂತೆಯೇ ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆಂದು ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ಆದರೆ, ನಾಳೆ, ಯಾವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹೊಸದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಗುಣ-ಧರ್ಮಗಳು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಈಗಿರುವದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಭೇದಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕರ್ಮೇಂ-ದ್ರಿಯ, ಎರಡನೆಯದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ; ಹಸ್ತ, ಪಾದ, ವಾಣಿ, ಗುದ, ಉಪಸ್ಥ ಇವೈದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಶಾರೀರಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೇ ಜರಗುತ್ತವೆ; ಇವಲ್ಲದೆ, ಮೂಗು, ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ನಾಲಿಗೆ ಮತ್ತು ತ್ವಚ ಇವೈದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು. ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ರೂಪ, ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ರಸ, ಕಿವಿಯಿಂದ ಶಬ್ದ, ಮೂಗಿನಿಂದ ಗಂಧ, ಮತ್ತು ತ್ವಚೆಯಿಂದ ಸ್ಪರ್ಶಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ, ಆ ಪದಾರ್ಥದ ರೂಪ, ರಸ, ಶಬ್ದ, ಗಂಧ ಸ್ಪರ್ಶಗಳೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಅಲ್ಲ; ಉದಾ:— ಬಂಗಾರದ ತುಂಡನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಅದು ಹಳದಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವದು; ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಜಡವಾಗಿ ಭಾಸವಾಗುವದು; ಬಡಿದರೆ ಹಿಗ್ಗುವದು; ಇವೇ ಮೊದಲಾದ, ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅದರ ಗುಣಗಳೇ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂಗಾರವು. ಈ ಗುಣಗಳು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಿಧವಾಗಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಾಣಬಂದರೆ, ಬಂಗಾರವೆಂಬುದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನ ಸರಕನ್ನು ಹೊರಗೆ ಕಳುಹಿಸಲಿಕ್ಕೂ ಕಾರಖಾನೆಗೆ ಬಾಗಿಲುಗಳಿರುವಂತೆಯೇ, ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹಕ್ಕೂ ಬಾಗಿಲುಗಳಿವೆ. ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಬಾಗಿಲುಗಳು; ಒಳಗಿನ ಮಾಲನ್ನು ಹೊರಗೆ ಕಳುಹಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಬಾಗಿಲುಗಳು. ಸೂರ್ಯಕಿರಣಗಳು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಂದ ಪರಾವರ್ತನವಾಗುವಾಗ ಅವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಸೇರುವದರಿಂದ, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಆ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಗಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಮಾಣುಗಳು ನಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ಸೊಳ್ಳೆಯ ಮಜ್ಜಾತಂತುಗಳಿಗೆ ಬಂದು ತಗಲಿ, ಅದರ ವಾಸನೆಯು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದವೆಂದರೆ, ಅವುಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಜ್ಞಾನವು ತಮಗೆ ಅಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ 'ಜ್ಞಾತಾ' ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ, ಹೊರಗಿನ ಮಾಲನ್ನು ಒಳಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದ್ವಾರಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ದ್ವಾರಗಳೊಳಗಿಂದ ಮಾಲು ಬಂದು ಒಳಗೆ ಬಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಅದರ ಮುಂದಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚುವದು ಮನಸ್ಸಿನ ಕೆಲಸವು. ಉದಾ:— ನಡುಮಧ್ಯಾಹ್ನಕ್ಕೆ, ಗಡಿಯಾರದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಗಂಟೆಯಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಎಷ್ಟು ಹೊಡೆಯಿತೆಂಬುದು ಕಿವಿಗೆ ತಿಳಿಯುವ

ದಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಗಂಟೆಯು ಬಾರಿಸಿದಂತೆ, ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಹವೆಯ ತರಂಗಗಳು ಕಿವಿಗೆ ಬಂದು ಬಡಿಯುತ್ತವೆ; ಆಮೇಲೆ ಮಜ್ಜಾತಂತುಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗಂಟೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮೊದಲು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಅನಂತರ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ಎಷ್ಟು ಹೊಡೆಯಿತೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪಶುಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿವೆ. ಗಡಿಯಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಗಂಟೆ ಬಾರಿಸಿದಂತೆ, ಅವುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಕಿವಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿ, ಅವು ಮನಸ್ಸಿನ ವರೆಗೂ ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ಹನ್ನೆರಡು ಹೊಡೆಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಪಶುಗಳ ಮನಸ್ಸು ವಿಕಸಿತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ, "ಪಶುಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ, ಅವುಗಳ ನಾನಾತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಏಕತ್ವದ ಬೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಇನ್ದ್ರಿಯಾಣಿ ಪರಾಣ್ಯಾಹುರಿನ್ದ್ರಿಯೇಭ್ಯಃ ಪರಂ ಮನಃ"— (ಇ.೪೨) "ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಮನಸ್ಸು ಶ್ರೇಷ್ಠ" (ಗೀ. ೩.೪೨)— ಎಂದು ಹೇಳಿದುದರ ಭಾವಾರ್ಥವೂ ಇದೇ. ಮನಸ್ಸಿನ ಅಭಾವದಲ್ಲಿ, ಕಣ್ಣಿದ್ದೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಕಿವಿಗಳಿದ್ದೂ ಕೇಳಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಎಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ:— ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಬಂದ ಹೊರಗಿನ ಮಾಲು ದೇಹದ ಕಾರಖಾನೆಯೊಳಗಿನ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಕಾರಕೂನನ ವಶಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ, ಈ ಕಾರಕೂನನು ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು, ಈ ಪರೀಕ್ಷಣದ ಕಾರ್ಯವು ಹೇಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ, ಈ ಕೆಲಸವು ನಡೆದಾಗ ನಾವು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವ 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೆ ಭೇದಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ, ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಭೇದದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ, ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ.

ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸರಿಹಚ್ಚಿ ನೋಡಿ, ಇದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಇದು ಕೆಟ್ಟದು, ಇದು ಬೇಕಾದುದು, ಇದು ಬೇಡಾದುದು, ಇದು ಲಾಭಕರವು, ಇದು ಹಾನಿಕರವು, ಎಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ಣಯವಾದ ಬಳಿಕ, ಮುಂದೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದು, ಲಾಭಕರವು, ಅಥವಾ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವು ಆದುದನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೈಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು. ಉದಾ:— ತೋಟದೊಳಗೆ ಹೊಕ್ಕ ಕೂಡಲೆ, ಕಣ್ಣು, ಮೂಗು ಈ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆ ತೋಟದಲ್ಲಿರುವ ಗಿಡ-ಹೂಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ವಾಸನೆಯು ಚಲೋದು ಕೆಟ್ಟದೆಂಬುದು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಹೂ ಹರಿಯುವ ಇಚ್ಛೆಯು ಮನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹರಿಯುವದಕ್ಕೂ ನಾವು ಕೈ ಹಾಕುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ (೧) ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಿ, ಆ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಜೋಡಣೆ ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ರಮಪಡಿಸುವದು, (೨) ಈ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಮಪಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಅವುಗಳ ಒಳಿತು-ಹೀನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ, ಯಾವದು ಗ್ರಾಹ್ಯವು, ಯಾವದು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವು, ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು. ಮತ್ತು (೩) ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಗ್ರಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ, ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಕ್ಕೂ, ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗಿ ಅದರಂತೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದು;— ಈ ಮೇರೆಗೆ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳು

ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದೆ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಗಬೇಕೆಂತಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಪದಾರ್ಥವು ಈ ದಿನ ಬೇಕಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ, ಅಷ್ಟರಿಂದ ಈ ಮೂರು ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಅನವಶ್ಯಕವಾದುದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯದ ಕೋರ್ಟು ಒಂದೇ; ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪಕ್ಷಕಾರರು ಅಥವಾ ಅವರ ವಕೀಲರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿ ರುಜುವಾತುಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ; ಬಳಿಕ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನು ಉಭಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ತನ್ನ ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನು ಕೊಟ್ಟ ತೀರ್ಪಿನ ಅಮಲಬಜಾವಣಿಯನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ನಾಝರನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವು ಹಂಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ಕಾರಕೂನನಿಗೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ, ಅವನ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ತನ್ನೆದುರಿಗೆ ಬಂದ ಮಾತುಗಳ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ, ಈ ಮಾತು ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ (ಏವಮೇವ), ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲ (ನಾಽನ್ಯಥಾ), ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನ ಕೆಲಸವು ಮಾತ್ರ 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯದ್ದಾಗಿದೆ; ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳೊಳಗಿಂದ ಸಾರಾಸಾರ ವಿವೇಕಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದು, ಉಳಿಯುವ ಮಿಕ್ಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ನಡಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂದು, ವೇದಾಂತ, ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ (ಸಾ.ಕಾ. ೨೩-೨೭ ನೋ). ಈ (ಚಿಕ್ಕ) ಮನಸ್ಸೇ, ವಕೀಲನಂತೆ, ಈ ಮಾತು ಹೀಗೆ ಇದೆ (ಸಂಕಲ್ಪ), ಅದು ಹೀಗಿಲ್ಲ (ವಿಕಲ್ಪ) ಇತ್ಯಾದಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯ ಮುಂದೆ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ 'ಸಂಕಲ್ಪ-ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕ' ಅಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಸಂಕಲ್ಪ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ನಿರ್ಣಯವನ್ನೂ ಕೂಡ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡುವದುಂಟು (ಛಾಂದೋಗ್ಯ. ೭.೪.೧ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ, ನಾವು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಣಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನಿಡದೆ, ಈ ಮಾತು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು, ಎಣಿಸುವದು, ಗೃಹೀತ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು, ತಿಳಿಯುವದು, ಯಾವದೊಂದು ಉಪಾಯವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವದು, ಇಚ್ಛಿಸುವದು, ಚಿಂತಿಸುವದು, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತರುವದು— ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿಯೇ 'ಸಂಕಲ್ಪ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ; ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ವಕೀಲರಂತೆ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಮುಂದೆ ಇಡುವದೊಂದೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಕೆಲಸವಲ್ಲ; ಬುದ್ಧಿಯು ಒಳಿತು-ಹೀನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸರಿದೋರಿದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮಾಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು, ಅಂದರೆ ನಾಝರನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೂಡ ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ವಿಧವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಬಹುದು. ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲು, ಬುದ್ಧಿಯು ಕೊಟ್ಟ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಒಯ್ಯಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಒಂದು ವಿಧದಿಂದ ಸಂಕಲ್ಪ-ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕವೇ ಎನ್ನಬಹುದು; ಆದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ "ವ್ಯಾಕರಣ (ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡುವದು)" ಎಂದು ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಹೆಸರಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕದೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಯ ಕೆಲಸವು. ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವನ್ನು 'ಮನಸ್ಸು' ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದು, ಇಲ್ಲವೆ ಇಂಥ ವಸ್ತುವು ಇಂಥದಿರುತ್ತದೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು, ಮತ್ತು ತರ್ಕದಿಂದ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಿ, ಯಾವದೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅನುಮಾನವನ್ನು

ಇಲ್ಲವೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದು,— ಇವೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ "ವ್ಯವಸಾಯ" ಇಲ್ಲವೆ "ಅಧ್ಯವಸಾಯ" ಎನ್ನುವರು; ಆದುದರಿಂದ, ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ, ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು 'ಮನಸ್ಸು' ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ—

व्यवसायात्मिका बुद्धिः मनो व्याकरणात्मकम् ॥

"'ಬುದ್ಧಿ'(ಇಂದ್ರಿಯ)ಯು ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವ, ಎಂದರೆ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯವು; ಮತ್ತು (ಚಿಕ್ಕ)ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಎಂದರೆ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ, ಎಂದರೆ ಮುಂದಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರವರ್ತಕ ಇಂದ್ರಿಯವು; ಅರ್ಥಾತ್, ಬುದ್ಧಿಯು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕವೂ, ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಾಕರಣಾತ್ಮಕವೂ ಇರುತ್ತವೆ."— ಎಂದು ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ (ಮ.ಭಾ.ಶಾ. ೨೫೧-೧೧); ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ "व्यवसायात्मिका बुद्धिः" (ಗೀ. ೨-೪೪) ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಬುದ್ಧಿ'ಯ ಅರ್ಥವು ಸಾರಾಸಾರ ವಿವೇಕದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ಒಂದು ಆಯುಧವು; ತನ್ನೆದುರಿಗೆ ಬಂದುದನ್ನು ಅಥವಾ ತಂದುದನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವದಿಷ್ಟೇ ಅದರ ಕೆಲಸವು; ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತಾವ ಗುಣವೂ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಮ.ಭಾ.ವನ. ೧೮೧.೨೬); ಸಂಕಲ್ಪ, ವಾಸನೆ, ಇಚ್ಛೆ, ಸ್ಮೃತಿ, ಧೃತಿ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಉತ್ಸಾಹ, ಕಾರುಣ್ಯ, ಕಳವಳ, ಪ್ರೇಮ, ದಯೆ, ಕೃತಜ್ಞತೆ, ಕಾಮ, ಲಜ್ಜೆ, ಆನಂದ, ಭೀತಿ, ರಾಗ, ಸಂಗ, ದ್ವೇಷ, ಲೋಭ, ಮದ, ಮತ್ಸರ, ಕ್ರೋಧ ಇವೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಗುಣ-ಧರ್ಮಗಳೇ (ಬೃ. ೧.೫.೩; ಮೈತ್ರ್ಯು ೬.೩೦); ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಜಾಗ್ರತವಾದ ಹಾಗೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ಬುದ್ಧಿವಂತನಿರಲಿ, ಅವನಿಗೆ ಬಡಜನರ ಗೋಳಾಟವು ಎಷ್ಟೇ ಗೊತ್ತಿರಲಿ, ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾರುಣ್ಯವೃತ್ತಿಯು ಜಾಗೃತವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಬಡವರಿಗೆ ನೆರವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಮೊಳೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಧೈರ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಯುದ್ಧಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆಯಿದ್ದರೂ ಯಾರೂ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಟೊಂಕಕಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯು, ನಾವು ಮಾಡಬಯಸುವ ಕೃತ್ಯಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಇಚ್ಛೆ, ಧೈರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮವಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನೂ ಪ್ರೇರಿಸಲಾರದು. ಇನ್ನು, ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕ್ರೋಧಾದಿಗಳ ಭರದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವಷ್ಟು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದರೂ, ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಒದಗಿದ ಕರ್ಮಗಳು ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:— ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಬರಿಯ ಕಾರುಣ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ದಾನವು ಅಪಾತ್ರದಾನವಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಬುದ್ಧಿಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಕಣ್ಣುಕಾಣದಂತಾಗುತ್ತವೆ; ಆದುದರಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವದೊಂದು ಶುದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಒಳಿತು-ಹೀನಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ತಿಳಿಯುವಂಥದೂ, ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿಯ ತಂತ್ರದಿಂದ ನಡೆಯುವಂಥದೂ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು, ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲದೆ ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತ ಎಂಬೆರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಂತಃಕರಣ' ಶಬ್ದದ ಧಾತ್ವರ್ಥವು "ಒಳಗಿನ ಕರಣ ಎಂದರೆ "ಇಂದ್ರಿಯ"

ವೆಂದು ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಮನ, ಬುದ್ಧಿ, ಚಿತ್ತ, ಅಹಂಕಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವ, ಅಂದರೆ ಚಿಂತಿಸುವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ 'ಚಿತ್ತ'ವೆಂದು ಹೆಸರು (ಮ.ಭಾ. ೨೭೪.೧೭). ಆದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳು ಪ್ರಾಯಃ ಸಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುವದರಿಂದ, ಅನೇಕ ಸಾರಿ, ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗೊಂದಲವಾಗಬಾರದೆಂದು, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡನ್ನೇ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭೇದ ಮಾಡಿದೆವೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಗೆ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನ ಪದವು ಸಿಕ್ಕು, ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾರಕೂನ ಆಗುತ್ತದೆ. "मनसस्तु परा बुद्धिः"— ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವು ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಚೆಗಿರುವದು (ಗೀ. ೩-೪೨).— ಎಂಬ ಗೀತಾವಾಕ್ಯದ ಭಾವಾರ್ಥವಾದರೂ ಇದೇ; ಆದರೂ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿರುವಂತೆ, ಈ ಕಾರಕೂನನಿಗೂ ಎರಡು ತರಹದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಅಂದರೆ, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಒಳಗೆ ಸೇರಿದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ, ಬುದ್ಧಿಯ ಎದುರಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇಡುವದು; ಎರಡನೆಯದು, ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರ್ಣಯ ಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಅದರ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಟಪಾಲನ್ನು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ತಲ್ಪಿಸಿ, ಬುದ್ಧಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ನೆರವೇರುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಬಾಹ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಮಾಡಿಸುವದು. ಅಂಗಡಿಯ ಸಲುವಾಗಿ ಸರಕು ಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ, ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ಮಾರುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಾರಿ, ಒಬ್ಬನೇ ಕಾರಕೂನನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದಲ್ಲವೆ? ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ. ನಮ್ಮೊಬ್ಬ ಸ್ನೇಹಿತನು ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದನೆಂದೂ, ಅವನನ್ನು ಕರೆಯುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಾವು ಅವನಿಗೆ 'ಎಲೋ' ಎಂದು ಕರೆದೆವೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುವ;— ಇವೆರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ, ನೋಡಿರಿ. ಮೊದಲು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ನಮ್ಮ ಮಿತ್ರನು ಹತ್ತರ ಇದ್ದಾನೆಂಬ ಸಂಸ್ಕಾರವುಂಟಾಗಿ, ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ದ್ವಾರದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಲ್ಪಿ, ಬುದ್ಧಿಯ ದ್ವಾರದಿಂದ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮುಗಿಯಿತು; ಅನಂತರ, ಆ ಮಿತ್ರನನ್ನು ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ಆತ್ಮವು ಬುದ್ಧಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತದೆ; ಮುಂದೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ಈ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಅಲ್ಲಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ 'ಎಲೋ' ಎಂದು ಕೂಗಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಣಿನಿಯ ಶಿಕ್ಷಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದೋಚ್ಚಾರಣ-ಕ್ರಿಯೆಯ ವರ್ಣನವು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

> आत्मा बुध्या समेत्याऽर्थान् मनो युंक्ते विवक्षया ।
> मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम् ।
> मारुतस्तूरसि चरन् मन्द्रं जनयति स्वरम् ॥

"ಪ್ರಥಮತಃ ಆತ್ಮವು ಬುದ್ಧಿದ್ವಾರದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಕಲನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾತಾಡುವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಮನಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ; ಮನಸ್ಸು ಕಾಯಾಗ್ನಿಗೆ ಚಾಲನೆ ಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಕಾಯಾಗ್ನಿಯು ವಾಯುವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತದೆ; ಅನಂತರ, ಈ ವಾಯುವು ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಮಂದ್ರ

ಸ್ವರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ." ಈ ಸ್ವರವೇ ಮುಂದೆ ಕಂಠ-ತಾಲವ್ಯಾದಿ ವರ್ಣಭೇದದಿಂದ ಮುಖದಿಂದ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ; ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಚರಣಗಳು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿವೆ. (ಮೈತ್ರ್ಯು. ೭-೧೧); ಆದರಿಂದ, ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಪಾಣಿನಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.* ಈ ಕಾಯಾಗ್ನಿಗೇನೇ ಆಧುನಿಕ ಶಾರೀರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜಾತಂತುಗಳೆಂದು ಹೆಸರು; ಆದರೆ ಹೊರಗಣ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಳಗೆ ತರುವ ಮಜ್ಜಾತಂತುಗಳೂ, ಬುದ್ಧಿಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ದ್ವಾರದಿಂದ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ತಿಳುಹಿಸುವ ಮಜ್ಜಾತಂತುಗಳೂ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆಂದೂ, ಅದುಕಾರಣವೇ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಮನಸ್ಸುಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದೂ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಶಾರೀರ-ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮತವು. ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಎರಡು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಇರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಇವು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆಂದೂ, ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ ಇದ್ದು, ಉಭಯಾತ್ಮಕ ಎಂದರೆ ಅದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯದಂತೆಯೂ, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯದಂತೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಅವರಿಬ್ಬರೊಳಗೆ ಇಷ್ಟೇ ಭೇದವು. ಅಂತೂ, ಇಬ್ಬರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಒಂದೇ. ಇಬ್ಬರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು, ಮೊದಲು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪ-ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಮನಸ್ಸು, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಪ್ರವರ್ತಕವಿದೆ. ಆದರೂ, ಯಾವದೊಂದು ಮಾತಿನ "ವ್ಯಾಕರಣ" ಮಾಡುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಡೆಗಾಣಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಕಲ್ಪ-ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ "संकल्प-विकल्पात्मकं मनः" ಇಷ್ಟೇ ಹೇಳುವ ಪ್ರಘಾತವಿದೆ. ಆಗ ಕೂಡ, ಮನಸ್ಸಿನ ಎರಡೂ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಅದರೊಳಗೆ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಬುದ್ಧಿಯೆಂದರೆ, ಚಲೋ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಆರಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವು, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವೇಚನೆಗಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅರ್ಥಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ; ಆದುದರಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅರ್ಥವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ, ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥಗಳು ರೂಢವಾಗಿದ್ದವೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವದೊಂದು ಮಾತಿನ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿರದಿದ್ದರೆ, ನಮಗೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆ ಅಥವಾ ವಾಸನೆಯೂ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ, ಮಾವಿನಗಿಡಕ್ಕೂ ಹಣ್ಣಿಗೂ ಕೂಡಿಯೇ 'ಮಾವು' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಂತೆ, ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಆ ಬುದ್ಧಿಯ ವಾಸನಾದಿ ಫಲಗಳಿಗೂ, 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂಬದೊಂದೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಅನೇಕಸಲ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ:—

---

* ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತು ಪಾಣಿನಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಿರಬಹುದೆಂದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ ಸಾಹೇಬರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. Sacred Books of the East Series. Vol XV pp. xlvii—li. ಇದರ ವಿಶೇಷ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ನೋಡಿರಿ.

ಇಂಥವನ ಬುದ್ಧಿ ಕೆಟ್ಟದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ, ಅವನ 'ವಾಸನೆ' ಕೆಟ್ಟದೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಚ್ಛೆ ಅಥವಾ 'ವಾಸನೆಯು' ಮನಸ್ಸಿನ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಆದರೆ 'ಬುದ್ಧಿ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇ (೧) ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯ, (೨) ಈ ಇಂದ್ರಿಯದ ವ್ಯಾಪಾರದ ಮೂಲಕ, ಮುಂದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ವಾಸನೆ ಇಲ್ಲವೆ ಇಚ್ಛೆ- ಇವೆರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಜನರು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವರು; ಆದುದರಿಂದ, ಮಾವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದ ತೋರಿಸುವದಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಮುಂದೆ 'ಗಿಡ' ಅಥವಾ 'ಫಲ' ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವಂತೆ, ಬುದ್ಧಿಯ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ತೋರಿಸುವದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಬುದ್ಧಿಗೆ 'ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ'ವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ವಾಸನೆಗೆ ಬರೇ 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂದೂ, ಇಲ್ಲವೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ 'ವಾಸನಾತ್ಮಕ' ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಗೀ. ೨-೪೧; ೪೪-೪೯; ಮತ್ತು ೩-೪೨); ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ 'ಬುದ್ಧಿ' ಶಬ್ದದ ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವಾಗ ಆ ಕರ್ಮವು ಚಲೋದೋ ಕೆಟ್ಟದೋ, ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೋ ಮಾಡಕೂಡದೋ, ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ತನ್ನ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆ ಮೇಲೆ ಆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆ ಅಥವಾ ವಾಸನೆಯು (ಅಂದರೆ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿ) ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಅವನು ಆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಕ್ರಮವು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಈ (ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ) ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯವು ಆಧೀನಕ್ಕೆ ಬಂತೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲದ ಸಲ್ಲದ ವಾಸನೆಗಳು (ಬುದ್ಧಿಗಳು) ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಮನಸ್ಸು ಕೆಡುವದಿಲ್ಲ; ಕಾರಣ, ಮೊದಲು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು (ಗೀ. ೨-೪೧). ಗೀತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾಂಟ * ನಾದರೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಶುದ್ಧ ಅಂದರೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಂದರೆ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೂ ಎರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲು, ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವು; ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದ್ದಲ್ಲ; ಆದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಆದರ ಪರಿಣಾಮದ ಕಡೆಗೆ ನೋಡದೆ, ಆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವರ ವಾಸನೆ ಅಂದರೆ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಡಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೨.೪೯). ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಆ ವಾಸನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಕಂಡುಬರುವದೇನೆಂದರೆ,— ಸ್ಥಿರವಾದ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾದ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾತೆರದ ವಾಸನಾತರಂಗ

---

* ಕಾಂಟನು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ Pure Reason ಮತ್ತು ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ Practical Reason ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಬುದ್ಧಿಗಳ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಅವನು ಎರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ; ಆ ಕಾರಣ ಆ ವಾಸನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಪವಿತ್ರವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆಂದು ನಿಯಮವಿಲ್ಲ(ಗೀ. ೨-೪೧); ಮತ್ತು ವಾಸನೆಗಳೇ ಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದ ಬಳಿಕೆ, ಮುಂದಿನ ಕರ್ಮಗಳು ಶುದ್ಧವಾಗುವ ಬಗೆ ಎಂತು ? ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧಪಡಿಸಲು ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪಾತಂಜಲಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸುವದೊಂದು ಸಾಧನವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ! ಆದರಿಂದ, ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ, ಕಣ್ಮರೆ ಮಾಡದಿರುವದು ಎಷ್ಟು ಆವಶ್ಯಕವೆಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು.

ಇರಲಿ; ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ಕೆಲಸಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನೂ, 'ಬುದ್ಧಿ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನೂ, ಹೇಳಿದೆವು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಈ ಮೇರೆಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ದೇವತೆಯ ಅವಸ್ಥೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನು ನೋಡೋಣ; ಒಳಿತು-ಹೀನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೇ ಈ ದೇವತೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು(ಚಿಕ್ಕ)'ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ' ಸೇರಿಸಲಾಗದು. ಇನ್ನು, ಇದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸೋಣವೇ ? ವಿಷಯ-ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಸದಸದ್ವಿವೇಚನ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಬೇರೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಸಾರ ವಿವೇಕಮಾಡಿ, ನಿರ್ಣಯಿಸತಕ್ಕ ಮಾತುಗಳು ಅಥವಾ ವಿಷಯಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರಬಹುದು; ವ್ಯಾಪಾರ, ಯುದ್ಧ, ಫೌಜದಾರಿ ಇಲ್ಲವೆ ದಿವಾಣೀ ಖಟ್ಲೆ, ಸಾಹುಕಾರಿಕೆ, ಒಕ್ಕಲತನ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯವಸಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದೊಳಗೆ ಸಾರಾಸಾರ ವಿವೇಕ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಲಾರವು; ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾರಾಸಾರವಿವೇಕವೆಂಬುದು ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯಿರುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಅಥವಾ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೇ ? ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಶಾರೀರ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಪೂರ್ವಕರ್ಮದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ, ಆನುವಂಶಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ, ಇಲ್ಲವೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದ ಅನ್ಯಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ, ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಇಲ್ಲವೆ ತಾಮಸವಾಗಿರಬಹುದು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಒಬ್ಬನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಉದಾ:— ಕಣ್ಣನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ; ಕೆಲವರು ಮೆಳ್ಳೆಗಣ್ಣಿನವರು, ಕೆಲವರು ಪಿಚಗಣ್ಣಿನವರು, ಕೆಲವರು ಚಿವರಗಣ್ಣಿನವರು, ಕೆಲವರು ಇರಳುಗಣ್ಣಿನವರು, ಕೆಲವರು ತಿಳಿಗಣ್ಣಿನವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಕಣ್ಣೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವು ಒಂದೇ ಇರದೆ, ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಗೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಿ-ಗೋದಿಗಳನ್ನು ಅರಿಸುವಂಥ, ಕಲ್ಲು-ರತ್ನಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಂಥ, ಮತ್ತು

ಕರೆ-ಕೆಂಪು, ಇಲ್ಲವೆ ಸೀ-ಕಹಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವಂಥ ಬುದ್ಧಿಯೇ, ಏತಕ್ಕೆ ಅಂಜಬೇಕು, ಏತಕ್ಕೆ ಅಂಜಬಾರದೆಂಬದನ್ನೂ ಸತ್-ಅಸತ್, ಲಾಭ-ಹಾನಿ, ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮ, ಕಾರ್ಯ-ಅಕಾರ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ಕೊನೆಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮನೋದೇವತೆಯೆಂದು ಅದನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಗೌರವಿಸಿದರೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಗೀತೆಯ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸಗಳೆಂದು ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ—

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये ।
बंधं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्विकी ॥

“ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕೆಲಸವಾವುದು, ಮಾಡಕೂಡದ ಕೆಲಸವಾವುದು, ಆಹುದಾದ ಕೆಲಸವಾವುದು, ಅಲ್ಲವಾದ ಕೆಲಸವಾವುದು, ಅಂಜತಕ್ಕ ಮಾತಾವುದು, ಅಂಜಬಾರದ ಮಾತಾವುದು, ಬಂಧವಾವುದು, ಮೋಕ್ಷವಾವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು (ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ) ತಿಳಿಯುವ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸಾತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿಯು.” (ಗೀ. ೧೮-೩೦). ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ —

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।
अयथावत् प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥

“ ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮ, ಕಾರ್ಯ-ಅಕಾರ್ಯ ಇವುಗಳ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ರಾಜಸ ಬುದ್ಧಿಯು ” (ಗೀ. ೧೮-೩೧) ಎಂದೂ ಕೊನೆಗೆ—

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥

“ ಅಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವೆನ್ನುವ ಇಲ್ಲವೆ, ಸರ್ವವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಬುದ್ಧಿಯು ತಾಮಸವು ” ಎಂದೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೧೮-೩೨). ಇದರ ಮೇಲಿಂದ, ಕೇವಲ ಒಳಿತು-ಹೀನಗಳನ್ನಾರಿಸುವ ಅಂದರೆ ಸದಸದ್ವಿವೇಕಬುದ್ಧಿರೂಪವುಳ್ಳ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬೇರೆ ದೇವತೆಯು ಗೀತೆಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಿಲ್ಲೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಒಳಿತನ್ನೇ ಆರಿಸುವಂಥ ಬುದ್ಧಿಯು ಇಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಂದೇ ಇದ್ದು, ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಆರಿಸುವ ಈ ಸಾತ್ವಿಕ ಧರ್ಮವು ಆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಾಗಲಿ, ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹದಿಂದಾಗಲಿ, ಆಹಾರಾದಿಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಈ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರಾದಿ ಕಾರಣಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಕೇವಲ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯನಿರ್ಣಯದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ರಾಜಸ ಅಥವಾ ತಾಮಸವಾಗಬಹುದೆಂದೂ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು. ಕಳ್ಳನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಸಜ್ಜನರ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳ ಮನುಷ್ಯರ ಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಭೇದವೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ, ಸದಸದ್ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವತೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಕೆಲಸವು; ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಕಾರ್ಯ ಕೈಗೂಡುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು, ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಹಿತವನ್ನು ಆರಿಸದೆ ಅಥವಾ ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ, ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೇ ಅನುವರ್ತಿಯಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಆ

ಬುದ್ಧಿಗೆ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಬುದ್ಧಿಯು, ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ವಶವಾಗದಂತೆಯೂ, ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಕಿತವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರಪಡಬೇಕು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಡೆಗೆ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ (ಗೀ. ೨-೬೭-೬೮; ೩-೭,೪೧; ೬-೨೪-೨೬) ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶರೀರಕ್ಕೆ ರಥದ ಉಪಮೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ರಥಕ್ಕೆ ಹೂಡಿದ ಇಂದ್ರಿಯರೂಪ ಕುದುರೆಗಳು ವಿಷಯೋಪಭೋಗದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯುವದಕ್ಕೆ (ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ) ಬುದ್ಧಿರೂಪ ಸಾರಥಿಯು ಮನೋಮಯ ಲಗಾಮುವನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ನೆಟ್ಟಗೆ ಬಿಗಿಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ರೂಪಕ ಮಾಡಿದೆ (ಕಠ. ೩-೩.೯); ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ, ಎರಡು ಮೂರು ಕಡೆಗೆ ಈ ರೂಪಕವನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ (ಮ.ಭಾ.ವನ ೨೧೦, ೨೫; ಸ್ತ್ರೀ ೭-೧೩; ಅಶ್ವ. ೫೧-೫); ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದು ಬಹು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು. ಗ್ರೀಸ ದೇಶದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಪ್ಲೇಟೋ ಎಂಬವನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (ಫ್ರೀಡ್ರಸ ೨೪೬) ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ಯೋಜಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಂಡೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹದ ವರ್ಣನೆಯು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದು, ಈ ವಿಷಯದ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸರಣಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲ ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಹೋಗದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಇದಕ್ಕೆ ಮನೋನಿಗ್ರಹವೆನ್ನುವ ರೂಢಿಯುಂಟು; ಆದರೆ ಮನ-ಬುದ್ಧಿಗಳ ನಡುವೆ ಮೇಲಿನಂತೆ ಭೇದ ಕಲ್ಪಿಸಿದಾಗ, ನಿಗ್ರಹದ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಮನದ ಕಡೆಗೆ ಉಳಿಯದೆ, ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಮಾಧಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಲಿ, ಧ್ಯಾನದಿಂದಾಗಲಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು, ಸರ್ವ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ತತ್ವವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ನೆಟ್ಟಿರಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೇನೇ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠಬುದ್ಧಿಯೆನ್ನುವರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಮತ್ತು ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅದರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರಲಿಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯಾಸಗೊಂಡವೆಂದರೆ, ಇಚ್ಛೆ, ವಾಸನೆ ಮುಂತಾದ ಮನೋಧರ್ಮಗಳು (ಇಲ್ಲವೆ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಗಳು) ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರವಾಗಿ, ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಶುದ್ಧ ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ಕಡೆಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಒಲೆಯುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಇದೇ ಸರ್ವ ಸದಾಚರಣೆಯ ಮೂಲವು, ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ರಹಸ್ಯವು.

ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ನಿರಂತರದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲದೆ, ಸದಸದ್ವಿವೇಕಶಕ್ತಿಯೆಂಬದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೌರವಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದೇವತೆಯೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಕರೆಯಿರಿ; ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಲು, ಮನ-ಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲದೆ ಸದಸದ್ವಿವೇಕವೆಂಬ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಸ್ವಯಂಭುವಾದ ದೇವತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "सतां हि संदेहपदेषु" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'सतां' ಎಂಬ ಪದದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವು ಈಗ ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧವೂ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವೂ

ಆದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರು ತಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ತಪ್ಪಲ್ಲ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅಂಥವರು ಕೈಲಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿ, ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಮುಂಚೆ, ಅದರ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ವಿಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಕೂಡ ಹೇಳಬಹುದು; ಆದರೆ "ನಾವೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ" ಎಂದು ಕಳ್ಳರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಸರಿಯಾದೀತೇ? ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರ ಸದಸದ್ವಿವೇಚನ ಶಕ್ತಿಯು ಒಂದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಪುರುಷರ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾತ್ವಿಕವು, ಕಳ್ಳರದು ತಾಮಸವು. ಸಾರಾಂಶ, ಆಧಿದೈವತಪಕ್ಷದ 'ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ದೇವತೆ'ಯು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವತೆಯಲ್ಲ. ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ-ಬುದ್ಧಿಯ ಅನೇಕ ಸ್ವರೂಪಗಳೊಳಗೆ ಇದೊಂದು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವಾದ ಅಂದರೆ ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಆಧಿದೈವತಪಕ್ಷವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಕಡಿದು ಬೀಳುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಆಧಿಭೌತಿಕಪಕ್ಷವು ಏಕದೇಶೀಯವಾದುದೂ ಅಪೂರ್ಣವಾದುದೂ ಇದ್ದು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಧಿದೈವತಪಕ್ಷದ ಸುಲಭವಾದ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಕುಂಟಬಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಮಾರ್ಗವು ಉಂಟೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗವು; ಏಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಬಾಹ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೇನೋ ಸರಿ, ಆದರೂ ಸದಸದ್ವಿವೇಕ-ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ವಯಂಭೂ ದೇವತೆಯಲ್ಲೆಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ ಶುದ್ಧ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಶುದ್ಧವಿಡಬೇಕು? ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆನ್ನುತ್ತಾರೆ? ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧಮಾಡುವ ಬಗೆಯಾವದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸದ ಹೊರತು ಈ ವಿಚಾರವು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಅಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಜಸ್ವರೂಪದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ಪೂರ್ಣವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಈ ಬಗೆಯ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆನ್ನಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಆದರೆ ಈ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದುರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ, ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಹಲವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ವೇದಾಂತವೇ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಟೀಕಾಕಾರರ ನಿರ್ಣಯವು ನಿಜವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದೆ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮದ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. [೧] ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪಿಂಡದ ಅಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅಥವಾ ಶರೀರದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅದರಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ-ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕಾರವು [ಗೀ. ಅ. ೧೩]. ಇದಕ್ಕೆ ಶಾರೀರಿಕ ಇಲ್ಲವೆ "ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರ"ವೆಂದು ಸಂಜ್ಞೆ,— ಈ ಕಾರಣವೇ, ವೇದಾಂತ— ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ "ಶಾರೀರಿಕ [ಶರೀರದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ] ಸೂತ್ರಗಳು" ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಶರೀರದ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಚಾರವಾದ ಬಳಿಕ [೨] ಅದರಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ ತತ್ವವೂ, ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲೂ ಇರುವ

ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ನಿರೀಕ್ಷಣದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ ತತ್ತ್ವವೂ,– ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನವಿವೆಯೋ ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪರೀಕ್ಷಣಕ್ಕೆ "ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರ" ಇಲ್ಲವೆ "ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ ವಿಚಾರ"ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಕ್ಷರ ಇಲ್ಲವೆ ವ್ಯಕ್ತವೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವನಾಶವಂತ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಾರಭೂತವಾದ ನಿತ್ಯತತ್ತ್ವ [ಗೀ. ೮-೨೧; ೧೫-೧೬]. ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರದಿಂದಲೂ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರದಿಂದಲೂ ಹೊರಡುವ ಈ ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಲು, ಇವೆರಡುಗಳಿಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಆಚೆ [ಪರ] ಇದ್ದು, ಸಮಸ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಪುರುಷೋತ್ತಮವೆಂದು ಕರೆಯುವರು [ಗೀ. ೮-೨೦]. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಮತ್ತು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಮಾತ್ಮ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಲವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ನಾವೂ ಆ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ಹೋಗಬೇಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ-ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವೆವು. ಸದಸದ್ವಿವೇಕ-ದೇವತೆಯ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಳಿದ ಪಿಂಡ-ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಅಥವಾ ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈಗ ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಪಾಂಚಭೌತಿಕ ಸ್ಥೂಲದೇಹ, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಶಬ್ದ-ಸ್ಪರ್ಶ-ರೂಪ-ರಸ-ಗಂಧಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳು, ಸಂಕಲ್ಪ-ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕ ಮನಸ್ಸು, ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿ— ಇವುಗಳ ವಿವೇಚನೆಯು ಮುಗಿಯಿತು; ಆದರೆ ಶರೀರದ ವಿಚಾರವು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಕೊನೆಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಾಧನಗಳು ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು; ಇವಲ್ಲದೆ ಜಡಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣರೂಪವಾದ ಚೇತನ ಅಥವಾ ಚಲನವಲನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಮನ-ಬುದ್ಧಿಗಳು ಇದ್ದರೂ ಅಷ್ಟೇ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟೇ; ಅರ್ಥಾತ್, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲದೆ ಚೇತನವೆಂಬುದೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಬೇಕು. 'ಚೇತನೆ' 'ಚೈತನ್ಯ' ಇವೆರಡೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳೆಂದು ಹಲವು ಸಾರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಚೇತನಾ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಚೇತನೆಯೆಂದರೆ ಜಡದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಾಣದ ಅಲೆದಾಟ, ಚೇಷ್ಟೆ ಅಥವಾ ಜೀವಿತಾವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ--ಎಂಬದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಡದೊಳಗಿನ ಈ ಅಲೆದಾಟವು ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಾರವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ,ಅದು ಚೈತನ್ಯವು. ಈ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಸಜೀವತೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಅಥವಾ ಚೇತನೆಯಲ್ಲದೆ 'ಪರರದು ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಬೇರೊಂದು ಗುಣವು ಆದರಲ್ಲುಂಟು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆಹೇಳಿದಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವು ಕೇವಲ ಸಾರಾಸಾರವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತನ್ನದು, ಪರರದು, ಎಂಬ ಭೇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಅಹಂಕಾರವು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಚ್ಛಾ-ದ್ವೇಷ, ಸುಖ-ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಗುಣಗಳು; ಆದರೆ ಇವು ಆತ್ಮದ ಗುಣಗಳು ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ, ವೇದಾಂತ

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವುಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ, ಯಾವ ಮೂಲತತ್ತ್ವದಿಂದ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವೋ, ಆ ಪ್ರಕೃತಿರೂಪ-ತತ್ತ್ವವೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತದೆ (ಗೀ ೧೩;೫,೬). ಇವೆಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಗಳು ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಧೃತಿ'ಯೆಂದು ಹೆಸರು (ಗೀ. ೧೮-೩೩). ಇವೆಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಮುಚ್ಚಯರೂಪ-ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸವಿಕಾರ ಶರೀರ ಅಥವಾ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಜ್ಞೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಡೆ-ನುಡಿಯುವ [ಸವಿಕಾರ] ಮನುಷ್ಯಶರೀರ ಅಥವಾ ಪಿಂಡವೆಂದೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಕೊಟ್ಟ 'ಕ್ಷೇತ್ರ' ಶಬ್ದದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಗೀತೆಗೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಇರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಇಚ್ಛಾ-ದ್ವೇಷಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುವಾಗ, ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ತುಸು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿದೆ. ಉದಾ:— ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಜನಕ-ಸುಲಭಾ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ [ಶಾಂ. ೩೨೦] ಶರೀರದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ, ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪಂಚಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಬದಲಾಗಿ ಕಾಲ, ಸದಸದ್ಭಾವ, ವಿಧಿ, ಶುಕ್ರ ಮತ್ತು ಬಲ-- ಈ ಆರು ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಲೆಕ್ಕದಂತೆ, ಪಂಚಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ, ಗೀತೆಯ ಲೆಕ್ಕದಂತೆ, ಕಾಲವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ, ವಿಧಿ, ಶುಕ್ರ, ಬಲಾದಿಗಳು ಇತರ ಮಹಾಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆ ಇದ್ದರೂ, ಕ್ಷೇತ್ರ ಶಬ್ದದಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವು. ಮಾನಸಿಕ, ಶಾರೀರಿಕ ಸರ್ವ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳ ಪ್ರಾಣರೂಪ-ವಿಶಿಷ್ಟಚೇತನಾಯುಕ್ತವಾದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಶರೀರ ಶಬ್ದವನ್ನು ದೇಹಕ್ಕೂ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ; ಆದುದರಿಂದ 'ಶರೀರ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, 'ಕ್ಷೇತ್ರ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ರೂಢಿಯುಂಟು. "ಕ್ಷೇತ್ರ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಹೊಲ'ವೆಂದು ಮೂಲ ಅರ್ಥವು; ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ "ಸವಿಕಾರವೂ ಸಜೀವವೂ ಆದ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹ" ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ, ದೊಡ್ಡ ಕಾರಖಾನೆಯೆಂದರೆ ಇದೇ. ಹೊರಗಿನ ಸರಕುಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ, ಒಳಗಿನ ಸರಕುಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಕಳಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಈ ಕಾರಖಾನೆಯ ದ್ವಾರಗಳು. ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಚೇತನಾ ಇವು ಅಲ್ಲಿಯ ಕಾರಕೂನರು; ಅವರು ಮಾಡುವ ಅಥವಾ ಮಾಡಿಸುವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವ್ಯಾಪಾರ, ವಿಕಾರ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೇರೆಗೆ 'ಕ್ಷೇತ್ರ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಅಥವಾ ಹೊಲವು ಯಾರದು? ಈ ಕಾರಖಾನೆಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಯಜಮಾನರು ಇರುವರೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ತಾನೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. 'ಆತ್ಮಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಎಷ್ಟೋಸಲ ಮನಸ್ಸು, ಅಂತಃಕರಣ ಇಲ್ಲವೆ 'ತಾನು' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ; ಆದರೂ ಅದರ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಅಥವಾ ಶರೀರದ ಸ್ವಾಮಿ ಎಂತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ— ಅವು ಮಾನಸಿಕವಿರಲಿ, ಶಾರೀರಿಕವಿರಲಿ— ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯಗಳು, ಚಕ್ಷು ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಥವಾ ಹಸ್ತ-ಪಾದ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಮನ, ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ; ಆದರೆ ಇವು ಹೆಚ್ಚಿನವಾದರೂ ಮಿಕ್ಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೆ ಇವು ಕೂಡ ಮೂಲತಃ ಜಡದೇಹ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳೇ. [ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣ ನೋಡಿರಿ]; ಆದಕಾರಣ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ

ಶ್ರೇಷ್ಠವಿದ್ದರೂ ಅವು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ಬೇರೆ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವು ಯಾರಿಗೋಸ್ಕರ ಮಾಡುತ್ತವೆಂಬದೂ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು-ಬುದ್ಧಿಗಳು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಏಕತ್ವದಿಂದಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬದೂ, ಇವೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಮುಂದೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ತದನುಕೂಲವಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಯಾರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದೂ ಅದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಜಡದೇಹವೇ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಜರಗಿಸುತ್ತದೆನ್ನಬೇಕೋ? ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶರೀರದೊಳಗಿಂದ ಚೇತನೆಯು ಅಂದರೆ ಚಲನವಲನ ಶಕ್ತಿಯು ನಷ್ಟವಾದರೆ ಜಡದೇಹವು ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತೆಯೇ. ಜಡದೇಹವು ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು; ಮತ್ತು ಜಡದೇಹದ ಘಟಕಾವಯವಗಳಾದ ಮಾಂಸ, ಸ್ನಾಯು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅನ್ನದ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗಿದ್ದು, ಅವು ನಿತ್ಯ ಸವೆಯುತ್ತವೆ; ನಿತ್ಯ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ; ಆದಕಾರಣ ನಿನ್ನೆ ನೋಡಿದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಈ ಹೊತ್ತು ನಾನು ನೋಡುತ್ತೇನೆಂಬ ಏಕತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯು, ನಿತ್ಯ ಬದಲಾಗುವ ಜಡದೇಹದ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದುಚಿತವಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಜಡದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಚೇತನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನೋಣವೇ? ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾದಿ ವಾಯುಗಳ ಶ್ವಾಸೋಚ್ಛ್ವಾಸಾದಿ ಇಲ್ಲವೆ ರುಧಿರಾಭಿಸರಣಾದಿ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಅಂದರೆ ಚೇತನವು, ದೇಹದಲ್ಲಿದ್ದರೂ 'ನಾನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! [ಬೃ. ೨.೧ ೧೫-೧೮]. ಆದುದರಿಂದ ಚೇತನವೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರಾಣಾದಿ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಜಡದೇಹದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಒಂದು ತರದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳೇ ಎಂದೂ, ಸಕಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಏಕೀಕರಿಸುವ ಮೂಲ ಮುಖ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ [ಕಠ. ೫-೫]. 'ನನ್ನ ಮತ್ತು ಪರರ' ಎಂಬ ಷಷ್ಠ್ಯಂತ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಅಹಂಕಾರರೂಪಗುಣವು ಮಾತ್ರ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಹಂ' ಅಂದರೆ 'ನಾನು' ಯಾರು ಎಂಬುದು ಅದರಿಂದ ಬೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ 'ಭ್ರಮ'ವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೇ? ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಪ್ರತೀತಿಯು ಅಥವಾ ಅನುಭವವು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ! ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವದೆಂದರೆ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಸಾಧುಗಳಾದ ಶ್ರೀಸಮರ್ಥರು ಹೇಳುವಂತೆ " प्रचीतीवीण जें बोलणे । तें अवघेंचि कंटाळवाणें । तोंड पसरून जैसें सुणें । रडोन गेलें ॥ " [ದಾ. ೯-೫-೧೫].--ಅನುಭವವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳುವದೆಂದರೆ, ನಾಯಿಯು ಅಳುವಂತೆ ಅನಿಷ್ಟವೂ ಹುಸಿಯೂ ಆಗಿದೆ--ಎಂದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಇಷ್ಟು ಮಾಡಿದರೂ, ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಏಕೀಕರಣದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹತ್ತುವದಂತೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—'ನಾನು' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. 'ಕ್ಷೇತ್ರ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿರುವ ಮನ, ಬುದ್ಧಿ, ಚೇತನೆ, ಜಡದೇಹ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸಮುಚ್ಚಯಕ್ಕೆ 'ನಾನು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನಿಟ್ಟರೆ, ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಾಗುವದೋ? ಗಡಿಯಾರದ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಗತಿಯು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುವದಿಲ್ಲವೆ? ಆದುದರಿಂದ, ಬರೇ ಸಂಘಾತದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತ್ರದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೆಲ್ಲ ಸುಮ್ಮನೆ ಹುಚ್ಚನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಂತೆ ನಡೆಯದೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಧೋರಣ ಅಥವಾ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂಬ ಕಾರಖಾನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿ

ಮುಂತಾದ ಕಾರಕೊನರನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವವರು ಯಾರು? ಸಂಘಾತವೆಂದರೆ ಬರೇ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವದು. ಪದಾರ್ಥಗಳು ಏಕತ್ರವಾದರೂ, ಏಕಜೀವವಾಗಲಿಕ್ಕೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಎಳೆಯಲ್ಲಿ ಪೋಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವು ಒಮ್ಮಿಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಕಳಚಿ ಬೀಳುವವು. ಆ ಎಳೆಯು ಯಾವದು? ಎಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಂಘಾತವು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲೆಂತಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ [ಗೀ. ೧೩-೬]. ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸ್ವಾಮಿಯು ಅಥವಾ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಯಾರೆಂಬದು ಆ ಸಂಘಾತದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಂಘಾತ ಅಥವಾ ಸಮುಚ್ಚಯ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹೊಸ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದು ಹಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ಆದರೆ ಇದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವದು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪೂರ್ಣ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ [ಗೀ. ೨-೧೬]. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ಬದಿಗಿಟ್ಟರೂ, ಸಂಘಾತದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಹೊಸಗುಣವೇ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಒಡೆಯನೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂದು ಇದರ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅರ್ವಾಚೀನ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ,— "ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ಅವುಗಳ ಗುಣಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಗಲಿರಲಾರವು." ಗುಣಗಳಿಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಬೇಕೇ ಬೇಕು; ಆದುದರಿಂದ, ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸ್ವಾಮಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಸಮುಚ್ಚಯವೇ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸ್ವಾಮಿಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಒಳ್ಳೇದು, ಹಾಗಾದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನೀವು 'ಅಗ್ನಿ' ಶಬ್ದದ ಬದಲಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಗೆ [ಹೊರೆ], ವಿದ್ಯುತ್ತು ಶಬ್ದದ ಬದಲಾಗಿ ಮೋಡ, ಅಥವಾ ಪೃಥ್ವಿಯ ಆಕರ್ಷಣದ ಬದಲಾಗಿ ಪೃಥ್ವಿ ಎಂದು ಏಕೆ ಅನ್ನುವದಿಲ್ಲ? ಸಾರಾಂಶ, ಕ್ಷೇತ್ರದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ನಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಮನಸು-ಬುದ್ಧಿಗಳ ಹೊರತು ಬೇರೊಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇರಬೇಕೆಂಬ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತಷ್ಟೆ? ಅಂದಮೇಲೆ ಆ ಶಕ್ತಿಯ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಅಗಮ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಥವಾ ಆ ಶಕ್ತಿಯ ಇಲ್ಲವೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನೂ ನಮಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಯಾವ ನ್ಯಾಯವು? ತನ್ನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ತಾನೇ ಯಾವನೂ ಹತ್ತಲಾರನು; ಆದಕಾರಣ, ಸಂಘಾತವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಘಾತವು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು; ಆದುದರಿಂದ ಯಾವನ ಉಪಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಸಂಘಾತದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆಯೋ, ಅವನು ಆ ಸಂಘಾತದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತರ್ಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಧೃಢವಾದ ಅನುಮಾನ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಸಂಘಾತದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಈ ತತ್ವವು ಯಾವತ್ತೂ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯುವಂಥದಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರದು; ಅಥವಾ ತನಗೆ ತಾನು ಅಜ್ಞೇಯವು ಅಂದರೆ ಗೋಚರವಾಗುವಂಥದಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸತ್ಯವು; ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇನೂ ಬಾಧೆ ಬರಲಾರದು. ಯಾಕಂದರೆ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳು 'ಜ್ಞೇಯ'ವೆಂಬದೊಂದೇ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೆಲ್ಲಿಯದು? ಜ್ಞಾತಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ— ತಿಳಿಯುವವನು ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಆದ ತಿಳಿವು— ಹೀಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವು ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಾರದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿ, ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುಗಳಷ್ಟೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ

ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವೇನು ? ಸಂಘಾತದ ಆಚೆಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯುವವ ನಾದುದರಿಂದ ತನಗಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಾನು ವಿಷಯನಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ "ಎಲೋ! ಯಾವನು ಯಾವತ್ತೂ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿ ಯುವವನೋ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರು ಬೇರೆ ಯಾರು ? विज्ञातारमरे केन विजानीयात्" ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ [ಬೃಹ. ೨-೪-೧೪]. ಆದಕಾರಣ ಹಸ್ತಪಾದಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು, ಏರುತ್ತೇರುತ್ತ ಪ್ರಾಣ, ಚೇತನೆ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ– ಈ ಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಏಕದೇಶೀಯ ಕಾರಕೂನರ ಆಚೆಗಿದ್ದು, ಆ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಏಕೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ದಾರಿಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾಗಿರುವ,– ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು, ಈ ಚೇತನಾವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಜೀವ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಿರುತ್ತದೆಂದು ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಇವೆರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದ್ದು, ಅರ್ವಾಚೀನಕಾಲದ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಕಾಂಟನು, ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಈ ತತ್ವವೇ ನಿಷ್ಪನ್ನ ವಾಗುತ್ತದೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಚೇತನೆ ಇವೆಲ್ಲ ದೇಹದ ಅಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಗುಣಗಳು, ಅಥವಾ ಅವಯವಗಳು. ಇವುಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕನು, ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನೂ ಸ್ವತಂತ್ರನೂ, ಇವುಗಳಾಚೆಗಿರುವವನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ,– "यो बुद्धेः परतस्तु सः" [ಗೀ. ೩-೪೨] ಇವನಿಗೇನೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೆಂಬ ಹೆಸರು. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇವನಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಅಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮನು ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು "ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು, [ವೇ ಸೂ.ಶಾಂ.ಭಾ. ೩-೩.೫೩,೫೪]. 'ನಾನು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಯಾರಿಗೂ ಎನಿಸುವ ದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಬಾಯಿಯಿಂದ 'ನಾನು ಇಲ್ಲ' ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಚ್ಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಕೂಡ 'ಇಲ್ಲ' ಈ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಕರ್ತೃವಿನ ಅಂದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅಥವಾ ಆತ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವನು ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರಯುಕ್ತ ಸಗುಣರೂಪವಾದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಆತ್ಮನ ಅಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಗುಣವಿರಹಿತವಾದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸು ವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಹುಟ್ಟಿದೆ. [ಗೀ. ೧೩-೪]; ಆದರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೇವಲ ದೇಹದ ಅಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಚಾರವನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿ, ಈ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ದಿಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವಲ್ಲದೆ, ಬಾಹ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಿ, ಏನು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೇನೇ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ-ವಿಚಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ-ವಿಚಾರ ದಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ [ಅಂದರೆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪಿಂಡದಲ್ಲಿ] ಯಾವ ಮೂಲತತ್ವ [ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ] ವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಲ್ಲಿಯ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿಯ ಮೂಲತತ್ವವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರ ಪಿಂಡ-ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ದಲ್ಲಿಯ ಮೂಲತತ್ವಗಳು ಮೊದಲು ಬೇರಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಇವೆರಡೂ ಏಕರೂಪಗಳು ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಂದು, ಅಥವಾ "ಪಿಂಡದಲ್ಲಿ

ರುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿ " ಎಂದು ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.* ಇದೇ ಸರ್ವ ಚರಾಚರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕೊನೆಯ ಸತ್ಯವು. ಇದೇ ವಿಧವಾಗಿ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದ್ದು, ಕಾಂಟ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮ್ಮ ಕಡೆಯ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಬಹು ಅಂಶದಿಂದ ಕೂಡುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈಗಿನಷ್ಟು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿರದಿದ್ದರೂ, ಯಾರು ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆದರೋ, ಅವರ ಅಲೌಕಿಕ ಬುದ್ಧಿವೈಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಸೋಜಿಗವಾಗದೆ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ಸೋಜಿಗಪಡುವದಷ್ಟೇ ಸಾಲದು; ಅವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯೋಗ್ಯ ಅಭಿಮಾನವನ್ನೂ ವಹಿಸುವದು ಅಗತ್ಯವು.

---

* ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರ ಇವೆರಡು ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಗ್ರೀನ ಸಾಹೇಬರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಅವರು *Prolegomena to Ethics* ಎಂಬೀ ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು Spiritual Principle in Nature ಮತ್ತು Spiritual Principle in Man ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿ ಮುಂದೆ ಅದರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರದಲ್ಲಿ Psychology ಮುಂತಾದ ಮಾನಸ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅಡಕವಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ Physics, Metaphysics, ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ವಿಚಾರವು ಮುಗಿದನಂತರ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬೀ ಮಾತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ.

ಏಳನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರ.

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि *

—ಗೀತಾ ೧೩-೧೯.

ಶರೀರ (ಕ್ಷೇತ್ರ), ಶರೀರದ ಸ್ವಾಮಿ ಅಥವಾ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃ (ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ)--ಇವುಗಳ ವಿಚಾರದೊಡನೆಯೇ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿ (ಕ್ಷರ) ಯನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲತತ್ವ (ಅಕ್ಷರ) ಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆವು. ಈ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ-ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಯೋಗ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮೂರು. ಮೊದಲನೆಯದು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಎರಡನೆಯದು ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯ; ಇವೆರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿಚಾರಗಳು ಅಪೂರ್ಣವಾದವುಗಳೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ, ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ವೇದಾಂತದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು, ನ್ಯಾಯ-ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಏನಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವರು. ಅದರ ಸಮಗ್ರ ಭಾಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುವದಾಗದಿದ್ದರೂ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ನಾವು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ನೈಯಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತ, ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು (ವೇ. ಸೂ. ೨.೧.೧೨ ಮತ್ತು ೨.೨.೧೭) ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಶಿಷ್ಟನಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮುಖ ವೇದಾಂತಿಯೂ ಕಾಣಾದನ್ಯಾಯಮತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದಿದ್ದರೂ, ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಷ್ಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮನು ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಮೊದಲು ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವದು ಯುಕ್ತವು. ಆದರೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಷ್ಟೋ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ವಾಚಕರು ಮರೆಯಕೂಡದು. ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದವರಾರು? ವೇದಾಂತಿಗಳೋ, ಸಾಂಖ್ಯರೋ ಎಂಬುದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೊರಟಿದೆ; ಆದರೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ದೀರ್ಘವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರಲು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತು (ವೇದಾಂತ) ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ ಇವು ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಂತೆ ಕೂಡಿಯೇ ಬೆಳೆದಿದ್ದು, ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕೆ ಹೋಲುವ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಮತಗಳನ್ನು (೧) ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿರಬಹುದು, (೨) ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ

* ಪ್ರಕೃತಿ, ಪುರುಷ ಇವೆರಡೂ ಅನಾದಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿ.

ಕೆಲವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅವಕ್ಕೇನೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು, (೩) ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೇ ಕಪಿಲಾಚಾರ್ಯರು, ತಮಗೆ ಸರಿದೋರಿದಂತೆ ತಿದ್ದಿ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಮೂರೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತು, ಸಾಂಖ್ಯ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಾಚೀನವಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನ (ಶ್ರೌತ) ವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, ಕೊನೆಯ ಅನುಮಾನವೇ ಅಧಿಕ ವಿಶ್ವಸನೀಯವೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ; ಮೊದಲು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದರೆ, ವೇದಾಂತದ— ವಿಶೇಷತಃ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತದ— ತತ್ವಗಳು ತಟ್ಟನೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ-ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇವೆರಡು ಸ್ಮಾರ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮತವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾ.

ಒಂದು ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅಥವಾ ಗೃಹೀತವಾದ ಮಾತಿನಿಂದ, ತರ್ಕಮಾಡಿ, ಮುಂದೆ ಯಾವ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತೆಗೆಯಬೇಕು ? ಈ ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದವು ಯಾವವು ? ತಪ್ಪು ಯಾವವು ? ಮತ್ತು ಏಕೆ ?— ಇವಿಷ್ಟೇ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಗಳೆಂದು ಹಲವರ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಅನುಮಾನಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಖಂಡವು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಭಾಗಮಾತ್ರವು; ಅದೂ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳ, ಅಂದರೆ ಪ್ರಮೇಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಕೆಳಗಿನಿಂದ ಮೇಲ್ತರಗತಿಯ ವರೆಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಏರುತ್ತೇರುತ್ತ ಹೋಗುವದರಿಂದ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮೂಲಭೂತವರ್ಗಗಳು ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಎಷ್ಟು, ಅವುಗಳ ಗುಣ-ಧರ್ಮಗಳು ಯಾವವು, ಅವುಗಳಿಂದ ಮುಂದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೇಗಾಯಿತು, ಇವೆಲ್ಲವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ, ಎಂಬೀ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಲವು ಮಾತೇನು ? ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದೇ ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ; ಕೇವಲ ಅನುಮಾನಖಂಡದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಕಣಾದನ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಾರಂಭವೂ, ಮುಂದಿನ ರಚನೆಯೂ ಈ ತೆರನಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಕಣಾದನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಕಾಣಾದರೆನ್ನುವರು. "ಪರಮಾಣುಗಳೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ"ವೆಂದು ಇವರ ಮತವು. ಕಣಾದನ ಪರಮಾಣುವಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪರಮಾಣುವಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ. "ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತ ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತ ಹೋಗಿ, ಕೊನೆಗೆ ವಿಭಾಗವಾಗದಂತಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಮಾಣು (ಪರಮ + ಅಣು) ಎನ್ನಬೇಕು. ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕೂಡುತ್ತ ಹೋದಂತೆ, ಆ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿ, ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಪರಮಾಣುಗಳುಂಟು. ಅವು ಏಕತ್ರವಾದರೆ ಚೈತನ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಪೃಥ್ವೀ, ಅಪ್, (ನೀರು) ತೇಜ, ಮತ್ತು ವಾಯು ಇವುಗಳ ಪರಮಾಣುಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ ಅಥವಾ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪೃಥ್ವಿಯ ಮೂಲಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು (ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ), ಜಲದ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು, ತೇಜದ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು, ವಾಯುವಿನ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಹೀಗೆ ಗುಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ, ಸರ್ವ ಜಗತ್ತು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ. ಪರಮಾಣುಗಳ ಹೊರತು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವು ಬೇರೆ ಯಾವದೂ

ಇಲ್ಲ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗವಾಗಲಿಕ್ಕೆ 'ಆರಂಭ'ವಾಯಿತೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಲಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ ಇತ್ಯಾದಿ." ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ನೈಯಾಯಿಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ 'ಆರಂಭವಾದ'ವೆಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಸಂಕೇತವಿದೆ. ಹಲವು ನೈಯಾಯಿಕರು ಈ ಪರಮಾಣುಗಳ ಆಚೆ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೇ ಇಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನ ವಿಷಯಕ್ಕಂತೂ ಒಂದು ಸೋಜಿಗದ ಕಥೆಯುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಅವನ ಆಪ್ತರು, ಈಶ್ವರನಾಮಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಲು "पीलवः! पीलवः! पीलवः!"—ಪರಮಾಣು! ಪರಮಾಣು! ಪರಮಾಣು!—ಎಂದು ಅವನ ಬಾಯಿಂದ ಉದ್ಗಾರಗಳು ಹೊರಟವಂತೆ! ಆದರೆ ಬೇರೆ ಹಲವು ನೈಯಾಯಿಕರು, ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗವಾಗಲಿಕ್ಕೆ, ಈಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ನಂಬಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯ ಸರಪಳಿಗೆ ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಗೊಣಸನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ "ಸೇಶ್ವರನೈಯಾಯಿಕ"ರೆಂದೆನ್ನುವರು. ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುವಾದದ ಖಂಡನವೂ (೨.೨.೧೧-೧೭), ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಈಶ್ವರನು ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂಬ ಮತದ ಖಂಡನವೂ (೨.೨.೩೭-೪೧) ಕೂಡ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಪರಮಾಣುವಾದವನ್ನೋದಿ, ಇಂಗ್ಲಿಷ ಕಲಿತ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅರ್ವಾಚೀನ ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಡಾಲ್ಟನ್‌ನೆಂಬ ಪಂಡಿತನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಪರಮಾಣುವಾದವು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರದೆ ಇಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಡಾಲ್ಟನ್‌ನ ಪರಮಾಣುವಾದವು ಡಾರ್ವಿನ್‌ನೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿವಾದದಿಂದ ಮೂಲೆಗುಂಪಾದಂತೆಯೇ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತವು ಕಣಾದನ ಮತವನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿತು. ಮೂಲ ಪರಮಾಣುಗಳಿಗೆ ಗತಿಯು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬದು ಕಾಣಾದರಿಗೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ವೃಕ್ಷ, ಪಶು, ಮನುಷ್ಯ ಮುಂತಾದ ಸಚೇತನ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಏರಪಾವಟಿಗೆಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದವು? ಅಚೇತನಕ್ಕೆ ಸಚೇತನತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಅನೇಕ ಶಂಕೆಗಳ ನಿರಸನವೂ ಈ ಮತದಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶದಲ್ಲಿಯ ಲಾಮಾರ್ಕ, ಡಾರ್ವಿನ್ ಎಂಬವರೂ, ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಪಿಲನೆಂಬವನೂ, ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದರು. ಒಂದೇ ಮೂಲಪದಾರ್ಥದ ಗುಣವು ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಇವೆರಡೂ ಮತಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದೇಶದೊಳಗೂ, ಪ್ರಕೃತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶದೊಳಗೂ, ಪರಮಾಣುವಾದವು ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಪರಮಾಣುವು ಅವಿಭಾಜ್ಯವಲ್ಲೆಂದೂ ಕೂಡ ಈಗ ಆಧುನಿಕ ಪದಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ಸೃಷ್ಟಪದಾರ್ಥಗಳ ಪೃಥಕ್ಕರಣವನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಮಾಡಿ, ಅನೇಕ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಪರಮಾಣುವಾದವನ್ನಾಗಲಿ, ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿವಾದವನ್ನಾಗಲಿ, ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ, ಹೊಸಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದೂ, ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಿಂದ ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತಮಾಡುವದೂ, ಸಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯ ಅನೇಕ ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶಾರೀರಿಕ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಏಕತ್ರವಾಗಿ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವದೂ, ಮುಂತಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅರ್ವಾಚೀನ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಕಣಾದನಿಗಾಗಲಿ, ಕಪಿಲನಿಗಾಗಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಸಾಮುಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ವನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಥವಾ ರಚನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ತೆಗೆದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ, ಅರ್ವಾಚೀನ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ, ವಿಶೇಷ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂಬದು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿ-ಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಬೆಳೆದಿರುವ ಕಾರಣ, ಈ ಮತದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸುಸಂಗತವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಹಳ ಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ, ಮುಂದೆ ನಾನಾವಿಧವಾದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅರ್ವಾಚೀನ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಕಪಿಲನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೇನೂ ಹೇಳ ಲಾರವು. ಈ ಮಾತು ಮನವರಿಕೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು, ಕಾಪಿಲಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಜತೆಗೇ ಹೇಕೆಲನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿ ಸಿರುವೆವು. ಹೆಕೆಲ್‌ನು, ತಾನು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ತೆಗೆದಿರದೆ, ತನ್ನ ಪೂರ್ವದ ಡಾರ್ವಿನ್, ಸ್ಪೆನ್ಸರ ಮುಂತಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವೆ ನೆಂದು ಕೂಡ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವನು. ಆದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿ, "ವಿಶ್ವದ ಕೊಡಕು" * ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸುಬೋಧವಾಗಿ ಮೊದಲು ವರ್ಣಿಸಿ ದವನು ಹೆಕೆಲ್‌ನೇ ಸರಿ. ಆದದರಿಂದ ಹೆಕೆಲ್ಲನನ್ನೇ ಸರ್ವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ತತ್ವಜ್ಞರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಅನುಕೂಲವಾಗುವದರಿಂದ, ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವನ ಮತಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಉಲ್ಲೇಖವು ತೀರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರುವ ದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಆದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೂ ಬೆಳಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ಯ ವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಸ್ಪೆನ್ಸರ, ಡಾರ್ವಿನ್, ಹೆಕೆಲ ಮುಂತಾದ ಪಂಡಿತರ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕು.

ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸುವ ಮೊದಲು, ಸಾಂಖ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಿವೆಯೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವು ಕಪಿಲಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಇದ್ದು, ಅದನ್ನೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ, ಒಮ್ಮೆ ಭಗವ ದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಗೀ. ೧೮.೧೩), ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲಬಗೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ 'ಸಾಂಖ್ಯ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಬಳಕೆ ಯಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅಡಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠೆ, ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ, ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ, ಈ ನಿಷ್ಠೆ ಯುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಕೂಡ (ಗೀ. ೨.೩೯; ೩.೩;೫.೪,೫ ಮತ್ತು ೧೩.೨೪); 'ಸಾಂಖ್ಯ'ನೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯನೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗದವನೆಂಬ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸನ್ಯಸಮಾಡಿ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನನಾದ ವೇದಾಂತಿಯೂ ಅದೇ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. 'ಸಾಂಖ್ಯ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಸಂಖ್ಯಾ' ಈ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥವು 'ಎಣಿಸುವವನು' ಎಂದು ಆಗು ತ್ತದೆ. ಕಾಪಿಲಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಮೂಲತತ್ವಗಳು ಎಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತೈದೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ

* *The Riddle of the Universe*, by Ernst Haeckel ಈ ಗ್ರಂಥದ R. P. A. Cheap reprint ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

'ಸಾಂಖ್ಯ'ರು, ಅಂದರೆ 'ಎಣಿಸುವವರು' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹೆಸರು ಮೊದಲು ಬಂದಿತು. ಅನಂತರ 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾರದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥವು ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮತವು. ಆದುದರಿಂದ, ಕಾಪಿಲ-ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗೆ 'ಸಾಂಖ್ಯ'ರೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಮೊದಲು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಬಳಿಕ, ವೇದಾಂತ-ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೂ ಆ ಹೆಸರನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಶಬ್ದದ ಈ ಅರ್ಥಭೇದದ ಮೂಲಕ, ಗೊಂದಲವಾಗಬಾರದೆಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ 'ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬ ಉದ್ದವಾದ ಹೆಸರನ್ನು ಬೇಕಂತಲೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಕಣಾದನ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ, ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಸೂತ್ರಗಳುಂಟು. ಆದರೆ ಗೌಡಪಾದರಾಗಲಿ, ಶಾರೀರಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಾಗಲಿ, ಈ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲಾದುದರಿಂದ, ಇವು ಪ್ರಾಚೀನ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮತವಿದೆ. ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ 'ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಅದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದೆಂದು ಹಲವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪರಮ ಗುರುಗಳಾದ ಗೌಡಪಾದರೆಂಬವರು ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದಿದ್ದು, ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಅವತರಣಿಕೆಗಳೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ; ಮತ್ತು ೫೭೦ನೆಯ ಇಸವಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಚೀನೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆದ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಷಾಂತರವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿದೆ. * 'ಷಷ್ಟಿತಂತ್ರ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅರವತ್ತು ಪ್ರಕರಣಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ತತ್ಪೂರ್ವದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು (ಕೆಲವು ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಆರ್ಯಾವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಎಪ್ಪತ್ತು ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂದು ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಕಾರಿಕೆಯ ಕೊನೆಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವನು. 'ಷಷ್ಟಿತಂತ್ರ' ಗ್ರಂಥವು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ನಾವು ಈ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿರುವೆವು. ಮಹಾಭಾರತದ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತದ ನಿರೂಪಣವು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ವೇದಾಂತಮತವು ಬೆರತಿರುವದರಿಂದ, ಶುದ್ಧ ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯ ಮತವು ಯಾವುದೆಂಬುವದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಕಾರಿಕೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹಳೆಯ ಗ್ರಂಥವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ "सिद्धानां कपिलो मुनिः" (ಗೀ. ೧೦ ೨೬); —ಸಿದ್ಧರೊಳಗೆ ನಾನು ಕಪಿಲಮುನಿಯು—

---

* ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣ ಇವರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಈಗ ಬಹಳ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಬೌದ್ಧ ಪಂಡಿತನಾದ ವಸುಬಂಧುವಿನ ಗುರುವು, ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಪರಮಾರ್ಥನೆಂಬುವನು ಚೀನೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ವಸುಬಂಧುವಿನ (ಇ. ಸ. ೪೯೯-೫೬೯) ಚರಿತ್ರವು ಈಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲವು ಇ. ಸ. ೪೫೦ರ ಸುಮಾರು ಇರಬೇಕೆಂದು ಡಾಕ್ಟರ ಟಕಕಸೂ ಇವರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian & Ireland*, 1905 pp. 33-53 ಆದರೆ ಡಾಕ್ಟರ ವ್ಹಿನ್ಸೆಂಟ ಸ್ಮಿಥ್, ಇವರ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ವಸುಬಂಧುವಿನ ಕಾಲವನ್ನೇ ೪ನೆಯ ಶತಕಕ್ಕೆ [ಸು. ೨೮೦-೩೬೦] ಒಯ್ಯಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ, ಅವನ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಷಾಂತರವು ೪೦೪ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಚೀನೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ ವಸುಬಂಧುವಿನ ಕಾಲವನ್ನು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿದರೆ, ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲವನ್ನೂ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಶತಕ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಬೇಕು, ಅಂದರೆ ಸುಮಾರು ೨೪೦ರ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಬೇಕು. Vincent Smith's *Early History of India*, 3rd Ed. p. 328.

ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಕಪಿಲನ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಎಷ್ಟೆಂಬದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕಪಿಲ ಋಷಿಗಳು ಯಾರು; ಅವರು ಎಲ್ಲಿ, ಯಾವಾಗ ಆಗಿಹೋದರೆಂಬದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಸನತ್ಕುಮಾರ, ಸನಕ, ಸನಂದನ, ಸನತ್ಸುಜಾತ, ಸನ, ಸನಾತನ ಮತ್ತು ಕಪಿಲ ಈ ಏಳು ಮಂದಿ, ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಮಾನಸಪುತ್ರರಾಗಿದ್ದು, ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವುದಯಿಸಿತೆಂದು ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (೩೪೦.೬೭); ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ (ಶಾಂ. ೨೧೮); ಕಪಿಲನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಆಸುರಿ ಮತ್ತು ಆಸುರಿಯ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಪಂಚಶಿಖ ಇವರು ಜನಕನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪದೇಶವು ಕೊಟ್ಟಿದೆ; ಅದರಂತೆಯೇ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ [೩೦೧.೧೦೮.೧೦೯), ಭೀಷ್ಮನು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯರು ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವೇ “ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ”ಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಮಾತಿನಿಂದೇನು? ज्ञानं च लोके यदिहास्ति किंचित् सांख्यागतं तच्च महन्महात्मन्”—ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಾಂಖ್ಯರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದೆ—ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೦೧ ೧೦೯); ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿವಾದವನ್ನು ಈಗ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾದರಿಯೇ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವರೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ‘ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣ’ ‘ಸೃಷ್ಟಿರಚನೆಯೊಳಗಿನ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿತತ್ತ್ವ’ * ‘ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ’ ಇಂಥ ಉದಾತ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ನೂರಾರು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಮಹಾತ್ಮನ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಆಯಾಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಕತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವ ರೂಢಿಯು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಸರ್ವದೇಶಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ.

ಅದಂತಿರಲಿ, ಈಚೀಚಿಗೆ ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಪ್ರಾಯಃ ಲುಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಷ್ಟು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವಾ. ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ, “ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಶೂನ್ಯವೇ ಹುಟ್ಟುವದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಗುಣಗಳು, ಆ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾತರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೋ ಅದರಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದಲಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು” (ಸಾ. ಕಾ. ೯); ಆದರೆ, ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ನಷ್ಟವಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಹೊಸ ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದು ಬೌದ್ಧಮತ್ತು ಕಾಣಾದರ ಮತವು. ಉದಾ:—ಬೀಜ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅಂಕುರ, ಅಂಕುರ ನಷ್ಟಹೊಂದಿ ಗಿಡ, ಇತ್ಯಾದಿ; ಸಾಂಖ್ಯರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಮಾತ್ರ ಈ ಮತವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದೇನಂದರೆ— ವೃಕ್ಷದ ಬೀಜದೊಳಗಿನ ದ್ರವ್ಯಗಳು ನಾಶಹೊಂದದೆ, ಅವೇ

* ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿತತ್ತ್ವವೆಂಬ ಶಬ್ದವು Evolution of Theory ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಗ ರೂಢವಿದ್ದುದರಿಂದ, ನಾವು ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ‘ಮರಣ’ವೆಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿತತ್ತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಗುಣವಿಕಾಸ, ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷ ಅಥವಾ ಗುಣಪರಿಣಾಮ ಈ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದೇ ನಮ್ಮ ಮತದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತವು.

ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಹವೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಬೇರೆ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ, ಬೀಜಕ್ಕೆ ಅಂಕುರವೆಂಬ ಹೊಸ ರೂಪವು ಅಥವಾ ಅವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ವೇ. ಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೨.೧.೨೮ ನೋಡಿರಿ); ಅದರಂತೆಯೇ, ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸುಟ್ಟರೆ ಬೂದಿ, ಹೊಗೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪಾಂತರ ಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಕಟ್ಟಿಗೆಯೊಳಗಿನ ದ್ರವ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ನಷ್ಟಹೊಂದಿ ಹೊಗೆಯೆಂಬ ಹೊಸ ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟು ವದಿಲ್ಲ. "ಕಥಮಸತಃ ಸಜ್ಜಾಯೇತ"-- ಮೂಲತಃ ಯಾವದು ಇಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅದರಿಂದ, ಇದ್ದದ್ದು ಹುಟ್ಟುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ?-- ಎಂದು ಛಾಂದ್ಯೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ (ಛಾಂ. ೬.೨.೨); ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಮೂಲಕಾರಣಕ್ಕೆ "ಅಸತ್" ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಛಾಂ. ೩.೧೯ ೧; ತೈ. ೨.೭.೧); ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು "ಅಭಾವ, ಇಲ್ಲ" ವೆಂದಿರದೆ, ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ-ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಅಥವಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅಭಾವವೆಂದಷ್ಟೇ ವಿವಕ್ಷಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದೆ. (ವೇ. ಸೂ. ೨.೧.೧೬,೧೭); ಹಾಲಿ ನಿಂದ ಮೊಸರಾಗುತ್ತದೆ, ನೀರಿನಿಂದಲ್ಲ; ಎಳ್ಳಿನಿಂದ ಎಣ್ಣೆ ಹೊರಡುತ್ತದೆ, ಉಸುಬಿನಿಂದಲ್ಲ. ಈ ತರದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಇದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣದೊಳಗಿಲ್ಲದ ಗುಣ ಗಳು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ನೀರಿನಿಂದ ಮೊಸರು ಏಕೆ ಉಂಟಾಗ ಬಾರದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭ ದಲ್ಲಿ, 'ಅಭಾವ'ದಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ, ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಗ ಕಂಡುಬರುವ ದ್ರವ್ಯಾಂಶಗಳೂ, ಗುಣಗಳೂ, ಮೂಲಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಯಾವದೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೇ 'ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಪದಾರ್ಥದೊಳಗಿನ ಜಡದ್ರವ್ಯಗಳೂ, ಕರ್ಮಶಕ್ತಿಯೂ ನಿತ್ಯ ವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ರೂಪಾಂತರಗಳಾದರೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಒಟ್ಟು ದ್ರವ್ಯಾಂಶಗಳೂ, ಒಟ್ಟು ಕರ್ಮಶಕ್ತಿಗಳೂ, ಯಾವಾಗಲೂ ಅಷ್ಟೇ ಆಗುತ್ತವೆಂದೂ ಅರ್ವಾಚೀನ ಪದಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನ-ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ:— ದೀಪವು ಉರಿದು ಎಣ್ಣೆಯು ತೀರಿ ತೆಂದು ಕಂಡರೂ, ಎಣ್ಣೆಯ ಪರಮಾಣುಗಳು ತೀರ ಇಲ್ಲದಂತಾಗದೆ, ಅವು ಕಾಡಿಗೆ, ಹೊಗೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಸೂಕ್ಷ್ಮದ್ರವ್ಯಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ತೂಕಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ತೂಕವೂ, ಎಣ್ಣೆಯು ಸುಡುವಾಗ ಅದರೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಹವೆಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ತೂಕವೂ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಶಕ್ತಿಗೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಅನ್ವಯಿಸುವ ದೆಂದು ಈಗ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಪದಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂಬ ಒಂದೇ ಮಾತಿಗೆ ಅಂದರೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಕ್ಕಷ್ಟೇ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿರುತ್ತವೆ; ಆದರೆ, ಅರ್ವಾಚೀನ ಪದಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಗುಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯದ ಯಾವ ಗುಣವೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಬರುವದರಿಂದ ಅದರೊಳಗಿನ ದ್ರವ್ಯಾಂಶವು ಮತ್ತು ಕರ್ಮಶಕ್ತಿಯು ಲೇಶವೂ ಲೋಪವಾಗುವ ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪದಾರ್ಥದ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರಗಳೊಳಗಿನ ದ್ರವ್ಯಾಂಶಗಳೂ ಕರ್ಮಶಕ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗದೆ ಸರ್ವದಾ ಸಮತೂಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಂದೂ, ಈಗ ಗಣಿತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವು

ಇದೇ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'नासतो विद्यते भावः'– ಯಾವದು ಇಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಲ್ಲಿಯದು ? ಇತ್ಯಾದಿ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು (ಗೀ. ೨.೧೬;) ಕಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಅವು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾತ್ಮಕ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಅರ್ವಾಚೀನ ಪದಾರ್ಥ-ವಿಜ್ಞಾನ-ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೋಲುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವದು. ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಿದೆ; ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಗುಣಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಚೆಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಸಗುಣವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತವಿದೆ. ಈ ವೇದಾಂತ ಮತವನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ, ಸಾಂಖ್ಯರ ವಿಚಾರವು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆ; ಆದಕಾರಣ, ಸಾಂಖ್ಯರು ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ-ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವರೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ.

ಒಮ್ಮೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಮೊದಲು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲದೆ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಬರಿಯ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬ ಮತವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಮುರಕೊಂಡು ಬೀಳುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಅನ್ನುವರು. ಯಾಕಂದರೆ, ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದು. ಯಾವದು ಇಲ್ಲವೋ ಅದರಿಂದ 'ಇರುವ ವಸ್ತು'ವು ಹುಟ್ಟುವದು ಹೇಗೆ? ಅರ್ಥಾತ್, ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂಬದೂ, ಈ ನಮ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಗುಣಗಳೇ ಆ ಮೂಲ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂಬದೂ, ಸಹಜವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡಲು, ಅದರಲ್ಲಿ ವೃಕ್ಷ, ಪಶು, ಮನುಷ್ಯ, ಕಲ್ಲು, ಬಂಗಾರ, ಬೆಳ್ಳಿ, ರತ್ನ, ನೀರು, ಗಾಳಿ ಮುಂತಾದ ನಾನಾಬಗೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ; ಅವುಗಳ ರೂಪಗಳೂ, ಗುಣಗಳೂ ಕೂಡ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಈ ವಿವಿಧತೆಯು ಅಥವಾ ನಾನಾತ್ವವು ನಿತ್ಯವಾದುದು ಅಲ್ಲ, ಅಂದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಇವೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಅರ್ವಾಚೀನ ರಸಾಯನ-ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ವಿವಿಧ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಪ್ರಥಕ್ಕರಣ ಮಾಡಿ, ಮೊದಲಿಗೆ ಅರವತ್ತೆರಡು ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈ ೬೨ ತತ್ವಗಳು ಕರಗುತ್ತ ಕರಗುತ್ತ ಈಗ ಮೂಲಪದಾರ್ಥವು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ, ಅದೊಂದೇ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಪೃಥ್ವಿ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪದಾರ್ಥ-ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕೂಡ ಈಗ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವೇಚಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಈ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು. 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಮೂಲ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವು. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಉಂಟಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ 'ವಿಕೃತಿ' ಅಥವಾ ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯದ ವಿಕಾರಗಳೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ ಇದ್ದಂತೆ, ಗುಣವೂ ಒಂದೇ ಇದ್ದರೆ, ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಂತೆ, ಅನೇಕ ಗುಣಗಳು ಹೊರಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ನೀರು, ಬಂಗಾರ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೋಡಲು, ಅವುಗಳಲ್ಲಂತೂ ತರತರದ ಗುಣಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ; ಆದಕಾರಣ, ಪದಾರ್ಥಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮಗಳೆಂದು ಮೂರು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಪ್ರತಿ

ಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿರುತ್ತವೆ; ಒಂದು ಶುದ್ಧ, ನಿರ್ಮಲ, ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣವಾದ ಅವಸ್ಥೆ, ಮತ್ತೊಂದು ನಿಕೃಷ್ಟಾವಸ್ಥೆ; ಇವಲ್ಲದೆ, ಆದರಲ್ಲಿ ನಿಕೃಷ್ಟಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗೆ ಏರುತ್ತ ಹೋಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಒಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಗೆ ಸಾತ್ವಿಕವೆಂದೂ, ನಿಕೃಷ್ಟಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಾಮಸವೆಂದೂ ಪ್ರವರ್ತಕಾವಸ್ಥೆಗೆ ರಾಜಸವೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಸತ್ವ, ರಜ ತಮಗಳೆಂಬೀ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚೇನು ? ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳೆಂದರೇನೇ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಶಕ್ತಿಯು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಮವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಪ್ರಥಮತ: ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿತ್ತು; ಜಗತ್ತು ಲಯವಾದರೆ ಅದು ಮತ್ತೆ ಉಂಟಾಗುವದು. ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚಲನವಲನವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಸರ್ವವೂ ಸ್ತಬ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಹತ್ತಿದವೆಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತ್ಯಾತ್ಮಕ ರಜೋಗುಣದ ಮೂಲಕ, ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಣಗಳುಂಟಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಪ್ರಥಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರಲು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಸಂಶಯವು ವಾಚಕರಿಗೆ ಬರಬಹುದು. 'ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲಧರ್ಮವು' (ಸಾ. ಕಾ. ೬೧); ಎಂಬದಿಷ್ಟೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಉತ್ತರವು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡವೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೂ ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಈ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ನಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ, ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ತಿಳಿವು ಸತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವು; ಅಜ್ಞಾನವು ತಮದ ಧರ್ಮವು. ರಜೋಗುಣವು ಪ್ರವರ್ತಕವು; ಅಂದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಮಾಡುವದು. ಈ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳು ಒಂದನ್ನಗಲಿ ಒಂದು ಎಂದೂ ಇರಲಾರವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬೆರಿಕೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಈ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ನ್ಯೂನಾಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಗುಣಭೇದದಿಂದ ಒಂದಕ್ಕೇನೇ ಬಂಗಾರ, ಕಬ್ಬಿಣ, ಮಣ್ಣು, ನೀರು, ಆಕಾಶ, ಮನುಷ್ಯಶರೀರ ಇತ್ಯಾದಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಕಾರಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಸಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಜ-ತಮ, ಈ ಎರಡು ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಸತ್ವ ಗುಣದ ಶಕ್ತಿಯು ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ರಜ, ತಮ ಈ ಗುಣಗಳು ಹತ್ತೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟು, ಅವು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೇ ಬೀಳುವದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುತ: ನೋಡಲು ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮ ಈ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳು ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಸಾತ್ವಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಇರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಕೇವಲ ಸತ್ವಗುಣವುಳ್ಳ, ಕೇವಲ ರಜೋಗುಣವುಳ್ಳ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ತಮೋಗುಣವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳೊಳಗೆ ಮೇಲಾಟವು ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣವು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಗುಣದ ಹೆಸರನ್ನು ಆ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಅಥವಾ ತಾಮಸವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. (ಸಾಂ.ಕಾ. ೧೨; ಮ.ಭಾ. ಅಶ್ವ.ಅನುಗೀ. ೩೬ ಮತ್ತು ಶಾಂ. ೩೦೫ ನೋಡಿರಿ); ಉದಾ:— ಶರೀರದಲ್ಲಿಯ ರಜೋಗುಣವನ್ನೂ ತಮೋಗುಣವನ್ನೂ ಅಡಗಿಸಿ, ಸತ್ವಗುಣವು ತಲೆಯೆತ್ತಿದರೆ, ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವುತ್ಪನ್ನವಾಗಿ, ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವು ಮನದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದು, ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯು ಶಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ, ಶರೀರ

ದಲ್ಲಿ ರಜ-ತಮ ಗುಣಗಳು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. ಅವು ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಆಟವು ಮಾತ್ರ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲ; [ಗೀ. ೧೪-೧೦]. ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ರಜೋಗುಣವು ಪ್ರಬಲವಾಗಲು, ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಲೋಭವು ಜಾಗ್ರತವಾಗಿ ಆಶೆಗಳು ಮೊಳೆತು, ಅವನು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಸತ್ವ-ರಜಗಳಿಗಿಂತ ತಮೋಗುಣವು ಪ್ರಬಲವಾಗಲು, ನಿದ್ರೆ, ಆಲಸ್ಯ, ಸ್ಮೃತಿಭ್ರಂಶ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಮೊಳೆದೋರುತ್ತವೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ:— ಬಂಗಾರ, ಕಬ್ಬಿಣ, ಪಾರಜ ಇತ್ಯಾದಿ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ನಾನಾತ್ವವು, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಕಲಹದ ಅಥವಾ ನ್ಯೂನಾಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದ ಪರಿಣಾಮವು. ಮೂಲತ: ಒಂದೇ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ನಾನಾತ್ವವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬದರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ 'ವಿಜ್ಞಾನ'ವೆನ್ನುವರು. ಸಮಸ್ತ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಈ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉದಾ:— ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ. ವಿದ್ಯುಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ, ಪದಾರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಗಳು, ಅಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೇ.

ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವ್ಯಕ್ತವು, ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದದ್ದು; ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿನ ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮ ಈ ಗುಣಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಕಲಹದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅಂದರೆ, ನಾವು ನೋಡುವ, ಕೇಳುವ, ತಿನ್ನುವ, ಮೂಸಿನೋಡುವ, ಸ್ಪರ್ಶ ತಿಳಿಯುವ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ತನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಲಿ, ರೂಪದ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಲಿ, ವಾಸನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಲಿ, ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವ ಗುಣದ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಲಿ, ಹೇಗಿದ್ದರೂ, ಆ ಪದಾರ್ಥವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದರಾಯಿತು; ಅದಕ್ಕೆ "ವ್ಯಕ್ತ" ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಗಿಡ, ಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದವು ಸ್ಥೂಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು; ಮನ, ಬುದ್ಧಿ, ಆಕಾಶ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕೆಲವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದವುಗಳಿರುತ್ತವೆ. 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ'ವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದೆಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆಕಾಶವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಲೋಕವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು, ಅಥವಾ ವಾಯುಗಿಂತಲೂ ತಿಳುವಾದದ್ದೆಂಬ ಅರ್ಥವು. ಸೂಕ್ಷ್ಮ-ಸ್ಥೂಲ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಶರೀರಘಟನೆಯು ಹೇಗಿರುವದೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು, ವ್ಯಕ್ತ-ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು ಆಗುವಂತಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಎರಡು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆಗಿರುವದು ಶಕ್ಯವುಂಟು. ಉದಾ:— ಹವೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದರಿಂದ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹವೆಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅದು ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ತಿಳಿಯದಂಥದಿರುವದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಅದು ಇರುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅವಲೋಕನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟಿದ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಕ್ಕನುಸರಿಸಿ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮೂಲರೂಪವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಭಾಸವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಉತ್ತರವಿದೆ. (ಸಾ, ಶಾ. ೮); ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಕೋಟಿಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವರು. (ಕಠ ೬. ೧೨.೧೩ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯ ನೋಡಿರಿ); ಈ ಮೇರೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ನೈಯಾಯಿಕರ ಪರಮಾಣುವಾದವು ನಿಃಸತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಪರಮಾಣುಗಳು ಅಸಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಮಾಣುವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅವಯವವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವಿರುತ್ತದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರುತ್ತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನಂದರೆ-- ಪ್ರಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಪರಮಾಣುರೂಪವಾದ ಅವಯವ ಭೇದವಿರದೆ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿರುವದೂ, ಒಂದೇ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೂ, ಅಂದರೆ ನಿರವಕಾಶವುಳ್ಳದ್ದು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದೂ, (ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ) ಇದ್ದು ನಿರಂತರ ಎಲ್ಲಕಡೆಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣನ ಮಾಡುವಾಗ್ಗೆ ದಾಸಬೋಧದೊಳಗೆ (ದಾ ೨೦.೨.೩) ಶ್ರೀಸಮರ್ಥ ರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳು—

जिकडे पहावें तिकडे अपार । कोणीकडे नाहीं पार ॥
एकजिनसी स्वतंत्र । दुसरें नाहीं ॥

"ಎತ್ತ ನೋಡಿದತ್ತ ಅದು ಅಪಾರವಾಗಿದೆ; ಇಂಥಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ! ಅದು ಅಖಂಡವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆಗಿದ್ದು, ಒಂದೇ ಇದೆ." ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಈ ವರ್ಣನೆಯೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವ್ಯಕ್ತವೂ, ಸ್ವಯಂಭುವೂ, ಅಖಂಡಪದಾರ್ಥವೂ ಆಗಿದ್ದು, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶ, ವಾಯು ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಉಂಟಾದವುಗಳು; ಅವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳಿಗೂ ಮೂಲರೂಪವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಖಂಡವೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ, ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ 'ಪರಬ್ರಹ್ಮ' ನಿಗೂ ಸಾಂಖ್ಯರ 'ಪ್ರಕೃತಿ'ಗೂ ಆಕಾಶ-ಪಾತಾಳದಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ; ಯಾಕಂದರೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಯೂ ನಿರ್ಗುಣವೂ ಆದ ಪದಾರ್ಥವು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಜಡರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮೋಮಯವಾದದ್ದು ಅಂದರೆ ಸಗುಣವಾದದ್ದೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಪೂರ್ಣ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವೇನೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದದೆ. ಸ್ಥೂಲ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು, ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಅನಂತರ (ಸೂಕ್ಷ್ಮವೇ ಇರಲಿ, ಸ್ಥೂಲವೇ ಇರಲಿ) ವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪವು ನಷ್ಟವಾಯಿತಂದರೆ, ಮತ್ತೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು, ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಈ ಮತದ ಅನುವಾದವೇ ಇದೆ. (ಗೀ. ೨.೨೮;೮ ೧೮ ನೋಡಿರಿ). ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ 'ಅಕ್ಷರ' ವೆಂತಲೂ, ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ 'ಕ್ಷರ'ವೆಂತಲೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಬೇರೆ ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಕ್ಷರವೆಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಷ್ಟವಾಗುವದು ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ನಾಶವೆಂಬ ಅರ್ಥವಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ 'ಪ್ರಧಾನ' 'ಗುಣಕ್ಷೋಭಿಣಿ' 'ಬಹುಧಾನಕ' 'ಪ್ರಸವಧರ್ಮಿಣೀ' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳೂ ಉಂಟು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸೃಷ್ಟಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಮಾತೃಸ್ಥಾನವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಧಾನ'ವೆಂದೂ, ತ್ರಿಗುಣಗಳ

ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಮುರಿಯುವದರಿಂದ 'ಗುಣಕ್ಷೋಭಿಣಿ' ಎಂದೂ, ಗುಣತ್ರಯರೂಪ ಪದಾರ್ಥ-ಭೇದಗಳ ಬೀಜಗಳು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣ 'ಬಹುಧಾನಕ'ವೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರಸವ ಹೊಂದುತ್ತವೆ; ಅಂದರೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ 'ಪ್ರಸವ-ಧರ್ಮಿಣೀ'ಯೆಂದೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಮಾಯಾ' ಅಂದರೆ 'ತೋರುವ ತೋರಿಕೆ'ಯೆಂದು ಹೆಸರಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತ' ಮತ್ತು 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಅಥವಾ 'ಕ್ಷರ' ಮತ್ತು 'ಅಕ್ಷರ' ಎಂಬೆರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ, ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮಾ, ಮನ, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳನ್ನು, ಯಾವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು. ಕ್ಷೇತ್ರವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು 'ವ್ಯಕ್ತ'ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಮನ, ಅಹಂಕಾರ, ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವದೆಲ್ಲಿ? ಯುರೋಪದೊಳಗಿನ ಸಾಂಪ್ರತಕಾಲೀನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಹೆಕೆಲನು ಮನ, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ಇವೆಲ್ಲ ಶರೀರಧರ್ಮಗಳೆಂದು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ತಲೆಯೊಳಗಿನ ಮಿದುಳು ಕೆಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿಯು ನಷ್ಟವಾಗಿ, ಅವನಿಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹುಚ್ಚು ಸಹ ಹಿಡಿಯುವದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದೇಮೇರೆಗೆ, ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಪೆಟ್ಟುಬಿದ್ದರೂ ತಲೆಯೊಳಗಿನ ಮಿದುಳಿನ ಯಾವದೊಂದು ಭಾಗವು ಬಧಿರವಾಗಿ, ಆ ಭಾಗದ ಮಾನಸಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ನಷ್ಟವಾಗುವದು ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಮನೋಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜಡದ ಧರ್ಮಗಳೇ; ಅವುಗಳನ್ನು ಜಡದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಬಾರದು. ಆದಕಾರಣ, ಮಸ್ತಕದಲ್ಲಿಯ ಮಿದುಳಿನಂತೆ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೂ ಆತ್ಮವನ್ನೂ ಕೂಡ, ವ್ಯಕ್ತವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಎಣಿಸಬೇಕು. ಈಪ್ರಕಾರ ಜಡವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಕೊನೆಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಜಡವೂ ಆದ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮೂಲ ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದಂಥವುಗಳು. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತನು ಅಥವಾ ಉತ್ಪಾದಕನು ಬೇರೆ ಯಾವನು ಆಗಬೇಕು? ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯು ಬೆಳೆಬೆಳೆಯುತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಆತ್ಮವೆಂಬ ರೂಪವು ಉಂಟಾಯಿತು! ಈ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮಗಳು ಅಥವಾ ಕಾಯಿದೆಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೊಳಪಟ್ಟು ಸರ್ವ ಜಗತ್ತೂ ಅರ್ಥಾತ್ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನೂ ಕೂಡ ಸೆರೆಯಾಳಿನಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಆತ್ಮ'ವೆಂಬ ಬೇರೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅವಿನಾಶಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂದಬಳಿಕ ಮೋಕ್ಷವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತಾನು ಇಂಥಿಂಥ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಭಾಸವಾಗುವದು ಶುದ್ಧ ಭ್ರಮೆ! ಪ್ರಕೃತಿಯು ಎಳೆದತ್ತ ಅವನು ಹೋಗಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಕೈ. ಶಂಕರ ಮೋರೋ ರಾನಡೆ ಇವರು 'ಕಲಹಪುರಿ' ಎಂಬ ನಾಟಕದ ಆರಂಭದ ನಾಂದೀಪದದಲ್ಲಿ ಅಂದಿರುವಂತೆ—

विश्व सर्व हें तुरुंग मोठा प्राणिमात्र हे कैदी।
पदार्थधर्मांचिया शृंखला त्यांतें कोणि न भेदी।

"ಈ ವಿಶ್ವವೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸೆರೆಮನೆ; ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರರು ಅದರಲ್ಲಿಯ ಸೆರೆಯಾಳುಗಳು. ಯಾರಿಗೂ ಕಡಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದಂಥ ಪದಾರ್ಥ ಧರ್ಮಗಳೇ ಅಲ್ಲಿಯ ಬೇಡಿಗಳು"— ಸಜೀವ ನಿರ್ಜೀವ

ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಹೀಗೇ ನಡೆದಿರುವದೆಂದು ಹೆಕೆಲನ ಮತವೂ ಇದೆ. ಜಡವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲವಿರುವದರಿಂದ ಹೆಕೆಲನು ತನ್ನ ಮತಕ್ಕೆ 'ಅದ್ವೈತ'* ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಅದ್ವೈತವು ಜಡಮೂಲಕವು, ಅಂದರೆ ಜಡ-ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡುವದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ಜಡಾದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಆಧಿಭೌತಿಕ-ಶಾಸ್ತ್ರಾದ್ವೈತವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ.

ಆದರೆ ಈ ಜಡಾದ್ವೈತವು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಮನ, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ, ಇವು ಪಂಚಭೂತಾತ್ಮಕ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ಧರ್ಮಗಳೇ ಎಂಬ ಮಾತು ಅವರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಕ್ರಮಕ್ರಮದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವನೂ ತನ್ನ ಹೆಗಲಮೇಲೆ ತಾನೇ ಏರಲಾರನಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಅಥವಾ ನೋಡುವವನು ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿರಲೇಬೇಕು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ "ನಾನು ಇದನ್ನು ಬಲ್ಲೆನು" ಈ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬರುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, ತಾನು ತಿಳಿಯುವ ಅಥವಾ ನೋಡುವ ವಸ್ತುವು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೇ ಸರ್ವರಿಗೂ ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಆಕಾರಣದಿಂದ, ಜ್ಞಾತಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ, ನೋಡುವವ ಮತ್ತು ನೋಡುವ ವಸ್ತು, ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವವ ಮತ್ತು ಜಡಪ್ರಕೃತಿ, ಇವೆರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಮೂಲತಃ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ (ಸಾಂ. ಕಾ. ೧೭) ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವನಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅವನೇ ಈ ನೋಡುವವನು; ಜ್ಞಾತಾ ಅಥವಾ ಉಪಭೋಗಿಸುವವನು. ಇವನಿಗೇನೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಅಥವಾ 'ಜ್ಞ' (ಜ್ಞಾತಾ) ಎಂದೆನ್ನುವರು ಈ 'ಜ್ಞಾತಾ' ಎಂಬುವನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸತ್ತ್ವ-ರಜ-ತಮಗಳೆಂಬ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಂದ ಆಚೆಗಿರುವವನು, ಅಂದರೆ ನಿರ್ಗುಣನೂ, ವಿಕಾರರಹಿತನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ; ಅವನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳೆಂದರೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು, ನೋಡುವದು, ಇಷ್ಟೇ ಸರಿ; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ನಡೆಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಚೇತನ; ಪುರುಷನು ಸಚೇತನ; ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದು; ಪುರುಷನು ಉದಾಸೀನನು, ಮತ್ತು ಅಕರ್ತನು, ಪ್ರಕೃತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ; ಪುರುಷನು ನಿರ್ಗುಣ; ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕುರುಡ; ಪುರುಷನು ಸಾಕ್ಷಿ— ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಇವೆರಡು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅನಾದಿಸಿದ್ಧ, ಸ್ವತಂತ್ರ, ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಭೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು; ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि"-- 'ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷಗಳೆರಡೂ ಅನಾದಿಯಾದವುಗಳು (ಗೀ.೧೩.೧೯); ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ "कार्यकारणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते"-- ಅಂದರೆ 'ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ.' ಮತ್ತು "पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते"- "ಪುರುಷನು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ"

* ಹೆಕೆಲನ ಮೂಲ ಶಬ್ದವು Monism ಎಂದಿದ್ದು, ಅದರ ಮೇಲೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವೂ ಇದೆ.

ಎಂದು ಅವುಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷಗಳೆರಡೂ ಅನಾದಿಯಿರುತ್ತವೆಂಬ ಮತವು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದ್ದರೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ಇವೆರಡೂ ತತ್ವಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಸ್ವಯಂಭೂ, ಆಗಿ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಗೀತೆಯು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಗವಂತನು, ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ತನ್ನ 'ಮಾಯೆ'ಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೭.೧೪; ೧೪.೩); ಮತ್ತು ಪುರುಷನ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ "ममैवांशो जीवलोके"-- (ಗೀ. ೧೫.೭);-- 'ಅವನು ನನ್ನ ಅಂಶನೇ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಗೀತೆಯು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅತ್ತ ಲಕ್ಷ್ಯಗೊಡದೆ, ಶುದ್ಧ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮುಂದೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇರೆಗೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತ (ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿ) ವೆಂದೂ, ವ್ಯಕ್ತ (ಅದರ ವಿಕಾರ) ವೆಂದೂ, ಪುರುಷ (ಜ್ಞ) ವೆಂದೂ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಕೊನೆಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಇವೆರಡೇ ತತ್ವಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಭೂ, ಆಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವರಿಗೆ ದ್ವೈತರೆಂದು (ಎರಡು ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವವರೆಂದು) ಕರೆಯುವರು. ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳ ಹೊರತು ಈಶ್ವರ, ಕಾಲ, ಸ್ವಭಾವ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಮೂಲತತ್ವವನ್ನೂ ಅವರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. * ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸಗುಣ ಈಶ್ವರ, ಕಾಲ ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವ ಇವೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವು ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಈಶ್ವರನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ನಿರ್ಗುಣವಾದ ಮೂಲ ತತ್ವದಿಂದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷಗಳ ಹೊರತು ಮೂರನೆಯದಾವದೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲವಲ್ಲೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎರಡೇ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಇವೆರಡರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಮತದಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸ್ವತಃ ಏನೂ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದಿದ್ದರೂ

---

* ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನು ಶುದ್ಧನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಯಿದ್ದನು. ಇವನ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ೭೦ ಆರ್ಯೆಗಳಿವೆಯೆಂದು, ಅವನು ಕೊನೆಯ ಉಪಸಂಹಾರಾತ್ಮಕ ಮೂರು ಆರ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಕೋಲ್ಬ್ರೂಕ ಮತ್ತು ಉಯಿಲ್ಸನ್ ಇವರ ಭಾಷಾಂತರ ಸಹಿತ ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿ ರಾ. ರಾ. ತುಕಾರಾಮ ತಾತ್ಯಾ ಇವರು ಮುದ್ರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ೬೯ 'ಆರ್ಯಾ'ಪದ್ಯಗಳೇ ಮಾತ್ರ ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ೭೦ನೆಯ ಆರ್ಯವು ಯಾವದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಉಯಿಲ್ಸನ್ ಸಾಹೇಬರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತು; ಆದರೆ ಈ ಆರ್ಯವು ಅವರಿಗೆ ಸಿಗದೇ ಹೋದುದರಿಂದ ಅವರ ಶಂಕೆಯು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಆರ್ಯವು ೬೧ನೆಯ ಆರ್ಯೆಯ ಮುಂದಿನದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಏಕೆಂದರೆ, ೬೧ನೆಯ ಆರ್ಯೆಯ ಮೇಲಿನ ಗೌಡಪಾದರ ಭಾಷ್ಯವು ಒಂದು ಆರ್ಯದ್ದಿರದೆ ಎರಡು ಆರ್ಯಗಳದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಭಾಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಪ್ರತೀಕ ಪದಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆರ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆ ಅದು—

कारणमीश्वरमेके ब्रुवते कालं परे स्वभावं वा ।
प्रजाः कथं निर्गुणतो व्यक्तः कालः स्वभावश्च ॥

ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಅವನಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಆಕಳು ತನ್ನ ಕರುವಿಗೋಸ್ಕರ ಹಾಲು ಕೊಡುವಂತೆಯೂ, ಸೂಜಿಗಲ್ಲಿನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಣಶಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುವಂತೆಯೂ ಮೂಲ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಗುಣಗಳ (ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ) ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪಸಾರವನ್ನು ಪುರುಷನ ಮುಂದೆ ಇಡಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ (ಸಾಂ. ಕಾ. ೫೭); ಪುರುಷನು ಸಚೇತನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತಾ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಕೇವಲನು ಅಂದರೆ ನಿರ್ಗುಣನಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವನ ಹತ್ತರ ಕರ್ಮ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕರ್ಮಮಾಡುವದಾಗಿದ್ದರೂ, ಜಡ ಅಥವಾ ಅಚೇತನವಿರುವ ಮೂಲಕ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಕುರುಡ ಕುಂಟರ ಜೊತೆಯಂತೆ ಅವರಿಬ್ಬರ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರು ಕೂಡಿದಾಗ ಕುಂಟನು ಕುರುಡನ ಹೆಗಲಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಇಬ್ಬರೂ ದಾರೀ ನಡೆಯುವಂತೆ, ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಸಚೇತನವಾದ ಪುರುಷನಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ (ಸಾಂ. ಕಾ. ೨೧); ಮತ್ತು ನಾಟಕದೊಳಗೆ ಯಾವಳೊಬ್ಬ ನಟಿಯು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಮನೋರಂಜನಾರ್ಥವಾಗಿ, ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ವೇಷವನ್ನು ತಾಳಿ, ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಣಿಯುವಂತೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ಪುರುಷನ ಲಾಭಕ್ಕೋಸ್ಕರ (ಪುರುಷಾರ್ಥದ ದೆಶೆಯಿಂದ) ಅವನು ತನಗೆ ಏನೊಂದು ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದರೂ, ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮಗಳ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅನೇಕ ವೇಷಗಳನ್ನು ತಾಳಿ, ಅವನ ಮುಂದೆ ಒಂದೇಸವನೆ ಕುಣಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (ಸಾಂ. ಕಾಂ ೫೯; ಪುರುಷನು, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಮರುಳುಗೊಂಡು ಮೋಹದಿಂದ ಇಲ್ಲವೆ ವೃಥಾಭಿಮಾನದಿಂದ (ಗೀ. ೩.೨೭) ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ತನ್ನ ಮೈಮೇಲೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಸುಖದು:ಖಗಳ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಕೊಡಕಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವು ಎಂದೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಆದರೆ, ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿ ಬೇರೆ, ತಾನು ಬೇರೆ, ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಯಾವ ದಿವಸ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ದಿವಸವೇ ಅವನು ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ (ಗೀ. ೧೩ ೨೯.೩೦; ೧೪.೨೦); ಯಾಕೆಂದರೆ, ವಸ್ತುತ: ನೋಡಲು, ಪುರುಷನು ಮೂಲತ: ಕರ್ತನೂ ಅಲ್ಲ, ಬದ್ಧನೂ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಿದ್ದು

ಎಂದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಅನುಸರಿಸಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಆರ್ಯವು ನಿರೀಶ್ವರ ಪ್ರತಿಪಾದಕವಿರುವದರಿಂದ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ಅದನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಆರ್ಯೆಯನ್ನು ತಿದ್ದಲಿಕ್ಕೆ ಹೋದ ಈ ತಿಳಿಗೇಡಿ ಗೃಹಸ್ಥನು ಅದರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಮರೆತದ್ದರಿಂದ ಈ ಆರ್ಯವನ್ನು ಪುನ: ನಮಗೆ ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಮರಪಂಡಿತನ ಉಪಕಾರವನ್ನೇ ನಾವು ಈಗ ನೆನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಕೆಲವು ಜನರು ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ, ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆಂದೂ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಮಂತ್ರವು ಹೀಗೆ ಇದೆ—

स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः ।
देवस्यैषा महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥

ಆದರೆ ಈ ಮೂರೂ ಕಾರಣಗಳು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆರ್ಯವನ್ನು ೬೧ನೆಯ ಆರ್ಯದ ಮುಂದೆ ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ.

ನಿಸರ್ಗತ: ಕೇವಲನು, ಅಂದರೆ ಅಕರ್ತನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡುವದು ಪ್ರಕೃತಿಯು. ಹಲವು ಮಾತೇಕೆ? ಮನಸು-ಬುದ್ಧಿಗಳು ಕೂಡ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳೇ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡ ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಾರ್ಯದ ಫಲವೇ. ಇದು ಸಾತ್ವಿಕ-ರಾಜಸ-ತಾಮಸ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ, ತಾನು ಬೇರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯುಬೇರೆ, ಎಂಬದು ಪುರುಷನಿಗೆ ತಿಳಿಯಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳು; ಪುರುಷನ ಗುಣಗಳಲ್ಲ. ಪುರುಷನು ನಿರ್ಗುಣನಾಗಿದ್ದು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಅವನ ಕೈಗನ್ನಡಿ, (ಮಭಾ. ಶಾ:- ೨೦೪.೮); ಈ ಕನ್ನಡಿಯು ನಿರ್ಮಲವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರವಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾತ್ವಿಕವಾಯಿತೆಂದರೆ, ನಾನು ಬೇರೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಬೇರೆ, ಎಂಬುದಾಗಿ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ಆ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಾಚಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗಿ, ಅವನ ಮುಂದೆ ಕುಣಿಯುವದನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಪುರುಷನು ಸರ್ವಪಾಪಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಿ, ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕೈವಲ್ಯಪದವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕೈವಲ್ಯವೆಂದರೆ, ಕೇವಲತ್ವವು, ಏಕತ್ವವು ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಯೋಗವಾಗದಿರುವದು ಎಂಬರ್ಥವಿದ್ದು, ಪುರುಷನ ಈ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೇನೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷ (ಬಿಡುಗಡೆ) ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆಯೋ, ಎಂಬುದೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಗಂಡನಿಗಿಂತ ಹೆಂಡತಿಯು ಎತ್ತರಳೋ, ಅಥವಾ ಹೆಂಡತಿಗಿಂತ ಗಂಡನು ಗಿಡ್ಡನೋ, ಎಂಬಂತೆಯೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಯಾಕಂದರೆ, ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಅಗಲಿಕೆಯಾಯಿತೆಂದರೆ, ಇದು ಅದನ್ನು ಅಗಲಿತೋ, ಅದು ಇದನ್ನು ಅಗಲಿತೋ, ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥವಿದೆ? ಅವೆರಡೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅಗಲುತ್ತವೆಂದರೆ ಸಾಕಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ತುಸು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಚಾರ ಮಾಡಲು, ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಪುರುಷನು ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಅಕರ್ತನೂ, ಉದಾಸೀನನೂ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ, 'ಬಿಡುವದು' ಅಥವಾ 'ಹಿಡಿಯುವದು' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವವು ತತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುರುಷನ ಕಡೆಗೆ ಬರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ (ಗೀ, ೧೩.೩೧ ೩೨); ಆದಕಾರಣ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಯಾವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಧರ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೋ ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಪುರುಷನನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಪುರುಷನಿಂದ ತನ್ನ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುವರು (ಸಾಂ. ಕಾ. ೬೨ ಮತ್ತು ಗೀ. ೧೩-೩೪); ಸಾರಾಂಶ, ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯತ: ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಯಾವದೊಂದು ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಪುರುಷನ, ಮೂಲವಾದ ಅಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಬೇರೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಹುಲಿನ ಮೇಲಿನ ಪದರಿಗೂ ಒಳಗಿನ ಕಡ್ಡಿಗೂ, ಅಥವಾ ನೀರಿನಲ್ಲಿರುವ ಮೀನಕ್ಕೂ, ನೀರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷರ ನಡುವೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಈ ಭೇದವನ್ನರಿಯದೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಮೋಹಗೊಂಡು ಸಂಸಾರಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ: ಆದರೆ ಈ ಮರ್ಮವನ್ನರಿತವನು ವಸ್ತುತ: ಮುಕ್ತನೇ ಸರಿ. ಅಂಥವನಿಗೆ 'ತಿಳಿಯುವವನು' (ಬುದ್ಧ), 'ಕೃತಕೃತ್ಯನು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು (ಮಭಾ ಶಾಂ. ೧೯೪.೫೮; ೨೪೮ ೧೧ ಮತ್ತು ೩೦೬.೩೦೮ ನೋಡಿರಿ) "एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात्" [ಗೀ. ೧೫ ೨೦); ಈ ಗೀತಾವಚನದ 'बुद्धिमान्' ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ

ಮೋಕ್ಷದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆ ಅದೆ (ವೇ. ಸೂ.ಶಾಂ.ಭಾ. ೧.೧.೪ ನೋ.); ಆದರೆ ಪುರುಷನು ನಿಸರ್ಗತಃ ಕೇವಲನೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡದೆ, ಆತ್ಮನು ಮೂಲತಃ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪನಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅವನು ತನ್ನ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ಅಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗಿಂತ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯು. ಸಾಂಖ್ಯ-ವೇದಾಂತಗಳೊಳಗಿನ ಈ ಭೇದವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುವೆವು.

ಪುರುಷ (ಆತ್ಮಾ) ನು ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಉದಾಸೀನನೂ, ಅಕರ್ತನೂ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವೇನೋ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪುರುಷರು ಅಸಂಖ್ಯರೆಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೮-೪; ೧೩-೨೦-೨೨; ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೫೧ ಮತ್ತು ವೇ. ಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ.೨-೧-೧ ನೋ.); ಕೇವಲ ಉಪಾಧಿಭೇದದ ಮೂಲಕ ಜೀವಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ವಸ್ತುತಃ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವರು; ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಜನನಮರಣಗಳೂ, ಸಂಸಾರವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಸುಖಿ, ಒಬ್ಬನು ದುಃಖಿ, ಎಂಬ ಭೇದವು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನು ಅಥವಾ ಪುರುಷನು ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದು, ಪುರುಷರ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಅನಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು. (ಸಾ ಕಾ. ೧೮); ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಇವೆರಡು ಸಕಲ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲತತ್ವಗಳೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಪುರುಷಸಮುದಾಯವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಅರ್ಥವು. ಈ ಅಸಂಖ್ಯ ಪುರುಷರು ಮತ್ತು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿ ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗದ ಮೂಲಕ, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆದಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಗುಣಗಳ ಪಸಾರವನ್ನು ಅಥವಾ ಜಾಲವನ್ನು ಆ ಪುರುಷನ ಮುಂದೆ ಹರವಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಪುರುಷನು ಅದನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗುತ್ತಾಗುತ್ತ, ಯಾವ ಪುರುಷನ ಸುತ್ತಲು, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಟವು ಸಾತ್ವಿಕರೂಪವನ್ನೈದುತ್ತದೆಯೋ, ಆ ಪುರುಷನಿಗೇ ಮಾತ್ರ (ಸರ್ವಪುರುಷರಿಗಲ್ಲ) ನಿಜ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಮುಂದೆ ಅವನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಟವು ನಡೆಯದಂತಾಗಿ, ಅವನು ತನ್ನ ಮೂಲ ಕೈವಲ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಅಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕರೂ ಅವನ ಮಿಕ್ಕ ಸಂಸಾರವು ನಡೆದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈಮೇರೆಗೆ, ಪುರುಷನಿಗೆ ಕೈವಲ್ಯಪದವು ದೊರೆಯಿತೆಂದರೆ, ಅವನು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಲೆಯೊಳಗಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂದು, ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋಚುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಅವನನ್ನು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, “ಕುಂಬಾರನ ತಿಗರಿಯ ಮೇಲಿನ ಮಡಿಕೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿ, ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದಮೇಲೂ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಅದು ಮುಂದೆ ಕೆಲಹೊತ್ತು ಹಾಗೇ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಕೈವಲ್ಯ ಪದವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ ಸಹ ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರವು ಕೆಲವು ದಿವಸ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.” (ಸಾ.ಕಾ ೬೭); ಆದರೂ ಈ ಶರೀರದ ಮೂಲಕ ಕೈವಲ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಏನೊಂದು ತೊಂದರೆಯಾಗಲಿ, ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ಬಾಧೆಯಾಗಲಿ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ, ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರವಾದ ದೇಹವು ಕೂಡ ಜಡವೇ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅದಕ್ಕೆ ಸುಖವೂ ಅಷ್ಟೇ, ದುಃಖವೂ ಅಷ್ಟೇ; ಇನ್ನು, ಪುರುಷನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆನ್ನಬೇಕೇ? ಪ್ರಕೃತಿಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ, ತನಗೂ

ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನೂ, ತಾನು ಕರ್ತನಾಗಿರದೆ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನೂ ಅವನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಎಷ್ಟೇ ಆಟಗಳನ್ನು ನಟಿಸಿದರೂ, ಅವನು ಉದಾಸೀನನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಪುರುಷನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಬಲೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವನು ಸತ್ವಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷದಿಂದ ದೇವಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಲಿ, ರಜೋಭಿವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾನವಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ತಮೋಗುಣದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ಪಶುಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬರಲಿ, ಏನೇ ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಜನನ ಮರಣವು ತಪ್ಪಿದಲ್ಲ (ಸಾಂ. ಕಾ ೪೪-೫೪); ಜನನಮರಣವೆಂಬ ಚಕ್ರದ ಈ ಫಲಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪುರುಷನ ಸುತ್ತಲಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಆದ ಸತ್ವ, ರಜ ಅಥವಾ ತಮ ಈ ಗುಣಗಳ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷಗಳ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ “ ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्थाः ”-ಸಾತ್ವಿಕವೃತ್ತಿಯ ಪುರುಷರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ; ತಾಮಸರು ಅಧೋಗತಿಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾರೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೧೪.೧೮); ಆದರೆ ಈ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜನನಮರಣಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಲಪೇಕ್ಷಿಸುವನು ಅಥವಾ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಭಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಅಥವಾ ಕೈವಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಛಿಸುವವನು ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನಾಗಿ ವಿರಕ್ತ (ಸನ್ಯಸ್ತ) ನಾದ ಹೊರತು ಅನ್ಯಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಕಪಿಲಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಈ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳು ಹುಟ್ಟುಗುಣಗಳಾಗಿದ್ದವು; ಆದರೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ತತ್ವವಿವೇಕರೂಪವಾದ ಸಾಧನದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರೊಳಗಿನ ಈ ಭೇದವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸಬೇಕು. ಇಂಥ ಹವಣಿಕೆಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾತ್ವಿಕವಾದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಐಶ್ವರ್ಯ ಈ ಗುಣಗಳು ಮೊಳೆತು, ಕೊನೆಗೆ ಕೈವಲ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ, ಐಶ್ವರ್ಯವೆಂದರೆ, ಇಚ್ಛಿಸಿದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಸಾಂಖ್ಯಮತದಂತೆ ಧರ್ಮವು ಸಾತ್ವಿಕ ಗುಣದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಬರಿಯ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯುಷ್ಟೇ ಆಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನ-ವೈರಾಗ್ಯ (ಸನ್ಯಾಸ) ಗಳಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಕೈವಲ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ, ಪುರುಷನ ದುಃಖದ ಅತ್ಯಂತ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಕಪಿಲಾಚಾರ್ಯರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಭೇದ ಹೇಳಿರುವರು.

ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಸತ್ವಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗಿ, ಅದು ಮುಂದೆ ಬೆಳೆಬೆಳೆಯುತ್ತ ಕಡೆಗೆ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿ ಬೇರೆ, ನಾನು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಆಗಿದೆಯೋ, ಅವನಿಗೆ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತ' ಅಂದರೆ ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮ ಈ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮಗಳೊಳಗಿನ ಯಾವ ಗುಣವೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಲು ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸ ಈ ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ, ಭಾಗವತದೊಳಗೆ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸ ಎಂದು ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಈ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿದ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವ ನಿರ್ಹೇತುಕವಾದ ಮತ್ತು ಅಭೇದಭಾವವುಳ್ಳ ಭಕ್ತಿಗೆ ನಿರ್ಗುಣಭಕ್ತಿಯೆಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. (ಭಾಗ ೩.೨೯; ೭-೧೪); ಆದರೆ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸ ಈ ಮೂರೂ ವರ್ಗಗಳಿಗಿಂತ, ಹೆಚ್ಚು ವರ್ಗೀಕರಣದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಬೆಳೆಯಿಸುತ್ತ ಕುಳ್ಳಿರುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ವಾದ ಕಾರಣ, ಸತ್ವಗುಣದ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಕರ್ಷದಿಂದಲೇ ಕಡೆಗೆ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತ ವಾಗುತ್ತದೆಂದೆಣಿಸಿ, ಸಾಂಖ್ಯರು ಅದನ್ನು ಸಾತ್ವಿಕವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಉದಾ:— ಇರುವದೆಲ್ಲವೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಎಂಬ ಅಭೇದಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೧೮-೨೦); ಸತ್ವಗುಣದ ವರ್ಣನೆ ಯೊಡನೆಯೇ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯು ಗೀತೆಯ ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ; ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಈ ದ್ವೈತವು ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಿರದ ಮೂಲಕ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಪುರುಷ, ತ್ರಿಗುಣಾತೀತ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ; ಸಾರಾಂಶ, ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತದ ಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತ ಪರ ಬ್ರಹ್ಮದ ಮುದ್ರೆಯು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಉದಾ:— ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಭೇದವೇ ಗೀತೆಯ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ (ಗೀ. ೧೩. ೧೯.೩೪), ಆದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷ ಶಬ್ದಗಳು ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಸಮಾ ನಾರ್ಥಕವಾಗಿವೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ, ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯಾ ದರೂ (ಗೀ. ೧೪. ೨೨-೨೭), ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯ ಬಲೆಯೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗಿ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಇವುಗಳಾಚೆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಸಿದ್ಧಪುರುಷರ ವರ್ಣನೆಯೇ ಇದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳೆರಡು ಬೇರೆ ತತ್ವಗಳೆಂದೆಣಿಸಿ, ಪುರುಷನ ಕೈವಲ್ಯವೆಂದರೇ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥೆ ಯೆಂದೆಣಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯರ ಈ ಭೇದವನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿಸಿಹೇಳು ತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪಕ್ಷವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಭಗವಂತನು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಉಪ ಯೋಗಿಸಿರುವ ಕಾರಣ, ಗೀತೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಶುದ್ಧ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತಗಳೇ ಗೀತೆಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿವೆ ಯೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ತತ್ಸದೃಶ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ, ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಆಚೆಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪವುಳ್ಳ ಒಂದೇ ಮೂಲತತ್ವವಿದ್ದು, ಅದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷ ಗಳನ್ನೊಳಕೊಂಡು ಸರ್ವಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂಬ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಈ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಿಡದೆ, ಉಳಿದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ತನಗೆ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ವೇ. ಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೨.೧.೩); ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಉಪಪಾದನಕ್ಕೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

ಎಂಟನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.



ವಿಶ್ವದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಪ್ರಳಯವೂ.

" गुणा गुणेषु जायन्ते तत्रैव निविशन्ति च । *

ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯದಂತೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಎರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮೂಲತತ್ವಗಳಾದ ಈ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದನ್ನೂ, ಇವೆರಡರ ಸಂಯೋಗವೆಂಬುದು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದ ಬಳಿಕ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನೆದುರಿಗೆ ತೆರೆದಿಡುವ ಗುಣಗಳ ಜಾಲದಿಂದ ಹೇಗೆ ಪಾರಾಗಬೇಕೆಂಬದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹಾಕಿದ ಈ ಜಾಲವು ಅಥವಾ ಹೂಡಿದ ಆಟವು— ಯಾವದಕ್ಕೆ ಮರಾಠೀ ಕವಿಗಳು "सगुणाचा खेळ" ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಟವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಯೋ, ಮತ್ತು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಹಾರಾಜರು 'ಪ್ರಕೃತಿಯ ಟಂಕಸಾಲೆ'ಯೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆಯೋ— ಆ ತನ್ನ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪುರುಷನ ಮುಂದೆ ಪಸರಿಸುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ, ಅದರ ಲಯವು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವದು ಇನ್ನೂ ಹಾಗೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸುವ.

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆನೇ "ವಿಶ್ವದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಪ್ರಳಯವೂ" ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಸಂಖ್ಯ ಪುರುಷರ ಲಾಭಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿರ್ಮಿಸಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು. ಶ್ರೀರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ ದಾಸಬೋಧವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೆಲ್ಲವೂ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡು ಮೂರು ಕಡೆಗೆ ಸರಸವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವರು. "विश्वाची उभारणी व संहारणी" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಆ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಏಳನೇ ಮತ್ತು ಎಂಟನೇ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವೂ ಇದೇ ಇದ್ದು, ಮುಂದೆ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ "भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया" (ಗೀ. ೧೧.೨)-- ಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪ್ರಳಯಗಳನ್ನು (ತಾವು) ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದುದನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಿದೆನು. ಇನ್ನು ನನಗೆ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಕೃತಾರ್ಥನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರಿ,-- ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಿಂದ ವಿಶ್ವದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪ್ರಳಯಗಳು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಅನೇಕ (ನಾನಾ) ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದು ಏತರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಗೀ. ೧೮.೨೦); ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾದವೆಂಬುದು, (ಗೀ. ೧೩.೩೦) ಯಾವದರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ 'ವಿಜ್ಞಾನ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರವಂತೂ ಸೇರಿಯೇ ಸೇರುತ್ತದೆ; ಮೇಲಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೂ ಕೂಡ ಅದರೊಳಗೇ ಬರುತ್ತವೆ.

---

* ಗುಣಗಳಿಂದಲೇ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ಲಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ತನ್ನ ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರತೆಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಡೆಯಿಸುತ್ತದೆಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೯.೧೦) ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಿರುವದಾಗಿ ಕಪಿಲನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಸಾರ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಸಂಯೋಗವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಯಾರೊಬ್ಬರ ಕೈಕಾಯುತ್ತ ಕೂಡ್ರುವದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನಿಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಸಾಕು; ಈ ಟಂಕಸಾಲೆಗೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ವಸಂತಋತುವಿನಲ್ಲಿ ಗಿಡಗಳು ಚಿಗುರಿ ಮುಂದೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಎಲೆ, ಹೂವು, ಹಣ್ಣುಗಳಾಗುವಂತೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೩೧.೭೩; ಮನು. ೧.೩೦) ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೊದಲಿನ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯು ಮುರಿದು, ಅದರ ಗುಣಗಳ ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಉಪಕ್ರಮವಾಗುತ್ತದೆಂದು, ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ, ವೇದಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮೂಲವಾಗಿರದೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೂಲವೆಂದು ಎಣಿಸಿ, ಅದ ರಿಂದ "हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्" ಮೊದಲು ಹಿರಣ್ಯ ಗರ್ಭ (ಋ. ೧೦.೧೨೧.೧) ಈ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭದಿಂದಲೂ, ಸತ್ಯದಿಂದಲೂ, ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹುಟ್ಟಿತು (ಋ. ೧೦.೭೨; ೧೦.೧೯೦); ಮೊದಲು ನೀರು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ (ಋ. ೧೦.೮೨.೬; ತೈ. ಬ್ರಾ. ೧.೧.೩.೭; ಐ. ಉ. ೧.೧.೨) ಅದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ; ಈ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಡವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು, ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಂದ ಅಥವಾ ಮೂಲ ಅಂಡದಿಂದ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತು (ಮನು. ೧.೮-೧೩; ಛಾಂ. ೩.೧೯) ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮದೇವನು (ಪುರುಷ) ತನ್ನ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀರೂಪ ತಾಳಿದನು. (ಬೃ. ೧.೪.೩; ಮನು. ೧.೩೨); ಅಥವಾ ನೀರು ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲೇ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದನು (ಕಠ. ೪.೬); ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲು ತೇಜ, ನೀರು, ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವೀ (ಅನ್ನ) ಈ ಮೂರೇ ತತ್ವಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ದಿಂದ ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು (ಛಾಂ. ೬.೨.೬); ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ; ಆದರೂ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಮೂಲ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿಂದಲೇ ಆಕಾಶಾದಿ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಹುಟ್ಟಿದವು (ತೈ. ಉ. ೨.೧); ಎಂದು ಕೊನೆಗೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು (ವೇ. ಸೂ. ೨.೩.೧.೧೫) ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಹತ್ ಇತ್ಯಾದಿ ತತ್ವಗಳು (ಕಠ. ೩.೧೧) ಮೈತ್ರಾಯಣಿ (೬.೧೦) ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ (೪.೧೦;೬.೧೬) ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ, ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿ ಯೆಂಬ ವಿಕಾರವು ಒಮ್ಮೆ ತೋರಹತ್ತಿದ ಬಳಿಕ, ಮುಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೊನೆಗೆ ಅವರಲ್ಲೂ, ಸಾಂಖ್ಯರಲ್ಲೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗಿತ್ತೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು "ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಂಖ್ಯ ರಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವದೇ" ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಶಾಂ. ೩೦೧.೧೦೮.೧೦೯) ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅಥವಾ ಪೌರಾಣಿಕರು ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಪಿಲನಿಂದ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡರೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಕಡೆಗೂ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತ ದೆಂಬದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿದೆ. ಹಲವು ಮಾತೇನು? 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು; ಆದರೂ

ಕಪಿಲಾಚಾರ್ಯರು, ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬೀ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ರಮವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ, ನಾವು ಅದನ್ನೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿರುವೆವು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕೂಕಡೆಗೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ, ಒಂದೇ ಅವಯುವರಹಿತವಾದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯ ಅರ್ವಾಚೀನ ಅಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿದೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯದೊಳಗಿನ ಶಕ್ತಿಯು ಕ್ರಮಕ್ರಮದಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆಯೆಂದೂ, ಅದು ಪೂರ್ವಾಪರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲದ್ದೊಂದು ನಡುವೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕೂಡ ಅವರು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮತಕ್ಕೆ 'ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿ-ವಾದ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೋದ ಶತಕದೊಳಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೊದಲು ಶೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಹುಯ್ಯಲು ಎದ್ದಿತು. ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳನ್ನೂ, ಜಂಗಮ ಕೋಟಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗವನ್ನೂ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ದೇವರು ನಿರ್ಮಿಸಿದನೆಂದು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯುಂಟು. ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿವಾದವು ಉದಯಿಸುವ ಮೊದಲು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿ-ವಾದದಿಂದ ಸುಳ್ಳಾಗುವ ಹೊತ್ತು ಬಂದ ಕೂಡಲೇ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿ-ವಾದದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಯಿಂದ ವಾದದ ಬಿರುಗಾಳಿಯೇ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಅದು ಈಗಲೂ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬೀಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸತ್ಯದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ಬಲವುಳ್ಳದ್ದಿರುವ ಮೂಲಕ ಅದರ ಆಟ ಸಾಗದಂತಾಗಿ, ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಮತವೇ ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುತ್ತ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಮತದ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ,— ಸೂರ್ಯಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಒಂದೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದ್ರವ್ಯವು ತುಂಬಿದ್ದು, ಅದರ ಮೂಲಗತಿಯು ಅಥವಾ ಉಷ್ಣತೆಯು ಪ್ರಮಾಣವು ಕಡಿಕಡಿಮೆಯಾದಂತೆ ಆ ದ್ರವ್ಯವು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸಂಕೋಚ ಹೊಂದುವದರಿಂದ, ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನೊಳಕೊಂಡು ಸರ್ವ ಗ್ರಹಗಳೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾದವು. ಆ ದ್ರವ್ಯದ ಅವಶೇಷಾಂಶವೇ ಸೂರ್ಯನು. ಪೃಥ್ವಿಯೂ ಮೊದಲಿಗೆ ಸೂರ್ಯನಂತೆಯೇ ಉಷ್ಣವಾದದ್ದೊಂದು ಗೋಲವಾಗಿತ್ತು; ಆದರೆ ಅದರೊಳಗಿನ ಉಷ್ಣತೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗಲು, ಮೂಲದೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ದ್ರವ್ಯಗಳು ತೆಳ್ಳಗಾಗಿಯೂ ಕೆಲವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿಯೂ ಆದುದರಿಂದ, ಪೃಥ್ವಿಯ ಮೇಲಿನ ಹವೆಯೂ ನೀರೂ, ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಳಗಿನ ಪೃಥ್ವಿಯ ಜಡವಾದ ಗುಂಡೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾದವು; ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಈ ಮೂರೂ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸಜೀವ-ನಿರ್ಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿತು. ಮನುಷ್ಯನು ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಹುಳದಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಈಗ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಿರುವನೆಂದು ಡಾರ್ವಿನ್ ಮುಂತಾದ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವರು. ಆದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ 'ಆತ್ಮಾ' ಎಂಬುದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ವವು ಇರುವದೆಂದೆಣಿಸಬೇಕೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೂ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಿಗೂ ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡ ಮತಭೇದವಿದೆ. ಹೆಕೇಲನಂಥ ಹಲವು ಪಂಡಿತರು ಜಡಪದಾರ್ಥವೇ ಬೆಳೆಬೆಳೆಯುತ್ತ 'ಆತ್ಮಾ' ಅಥವಾ 'ಚೈತನ್ಯ'ವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ಬಗೆದು, ಜಡಾದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ನಮಗುಂಟಾಗುವ ಸೃಷ್ಟಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಏಕೀಕರಣ ವ್ಯಾಪಾರದ ಫಲವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವವೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯ

ಬೇಕೆಂದು ಕಾಂಟನಂಥ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಆತ್ಮನು, ತನಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವದು, ಅಥವಾ ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದು ಹೇಳುವದು ತರ್ಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಹೆಗಲಮೇಲೆ ತಾವು ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವಷ್ಟೇ ಅಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ, ಪುರುಷ ಇವೆರಡು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ವಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟೇ ಬೆಳೆದರೂ, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಮೂಲತತ್ವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಸರ್ವ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ವಿಚಾರಿಸಲು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಮತಕ್ಕೂ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪಸಾರದ ತತ್ವಕ್ಕೂ, ವಿಶೇಷ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ಒಂದೇ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ (ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ) ವಿವಿಧವಾದ ಈ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯು ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೆಳೆದಿರುವದರಿಂದ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅರ್ವಾಚೀನ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗತಿ, ಉಷ್ಣತೆ, ಆಕರ್ಷಣಶಕ್ತಿ ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ವ, ರಜ, ಅಥವಾ ತಮ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಕಠಿಣವಾಗುವಂತೆ, ಉಷ್ಣತೆ ಅಥವಾ ಆಕರ್ಷಣಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು, ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಠಿಣವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೂ "गुणा गुणेषु वर्तन्ते" (ಗೀ. ೩.೨೮); ಅಂದರೆ ಈ ಗುಣಗಳ ಹಬ್ಬುವಿಕೆಯು ಅಥವಾ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷದ ತತ್ವವು ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಇದೆ. ಮುಚ್ಚಿದ ಬೀಸಣಿಕೆಯು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ತೆರೆಯುವಂತೆ, ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮ ಇವುಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಕೆಯು ಬಿಚ್ಚಹತ್ತಿತೆಂದರೆ, ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ, ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿವಾದಕ್ಕೂ, ವಸ್ತುತಃ ಏನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಈ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷದ ತತ್ವವನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದಂತೆ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮವು ಅಲಕ್ಷ್ಯಮಾಡಿಲ್ಲ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಶತಃ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮೊದಲಾದ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದೊಡನೆಯೇ, ಅವಿರೋಧದಿಂದ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷವಾದವು ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇವೆರಡು ಧರ್ಮಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವು ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ.

ಅದಂತಿರಲಿ; ಇನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬ ಮೊಗ್ಗೆಯ ಅರಳುವಿಕೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಮತವೇನೆಂಬದನ್ನು ನೋಡೋಣ ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೇನೇ 'ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷ ಅಥವಾ ಗುಣ-ಪರಿಣಾಮವಾದವೆನ್ನುವರು. ಯಾವದೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಮುಂಚೆ, ಅದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಥವಾ ಇಚ್ಛೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಬಹಳ ಹೇಳುವದೇನು? ಮೂಲಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ತಾನು ಅನೇಕವಾಗಬೇಕೆಂದು--"बहु स्यां प्रजायेय"-- ಬುದ್ಧಿಯಾದನಂತರವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಛಾಂ. ೬.೨.೩; ತೈ. ೨.೬); ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ, ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕೂಡ, ತನ್ನ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು

ಮುಂದು ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಮೊದಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಶ್ಚಯವೆಂದರೇನೇ ವ್ಯವಸಾಯ; ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವದು ಬುದ್ಧಿಯ ಲಕ್ಷಣವು. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬ ಗುಣವು ಮೊದಲು ಮೊಳೆದೋರುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಮುಂಚೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆಯೇ, ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ತನ್ನ ಪಸಾರವನ್ನು ಹರಡಬೇಕೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯಪ್ರಾಣಿಯು ಸಚೇತನನಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅಂದರೆ ಅವನೊಳಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಚೇತನ ಪುರುಷನಿಗೂ (ಆತ್ಮನ) ಸಂಯೋಗವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತ: ಅಚೇತನ ಅಂದರೆ ಜಡವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬುದ್ಧಿಯ ಜ್ಞಾನವು, ಅದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಇರುವ ದೊಡ್ಡ ಭೇದವು ಹೀಗಿದೆ. ಪುರುಷನ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲುಂಟಾದ ಚೈತನ್ಯದ ಮೂಲಕವೇ ಈ ಭೇದವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣವಲ್ಲ. ಮಾನವೀ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಸ್ವಯಂವೇದ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಜಡಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು, ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣ ಅಥವಾ ರಸಾಯನ ಕ್ರಿಯೆಯು, ಹಾಗು ಲೋಹಚುಂಬಕದ ಆಕರ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅಪಸ್ಸಾರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೇವಲ ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರೀತಿ-ದ್ವೇಷಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಚನ್ನಾಗಿ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ*ವೆಂದು ಅರ್ವಾಚೀನ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಹೇಳಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು 'ಬುದ್ಧಿ'ಯೆಂಬ ಗುಣವು ಮೊಳೆಯುವದೆಂಬ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸೋಜಿಗಗೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅಚೇತನ ಅಥವಾ ಅಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ, ಅಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನು ತಿಳಿಯದಂಥ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಕರೆಯಿರಿ; ಹೇಗಾದರೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗುಂಟಾಗುವ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಬುದ್ಧಿಯೂ

---

* "Without the assumption of an atomic soul the commonest and the most general phenomena of Chemistry are inexplicable. Pleasure and pain, desire and aversion, attraction and repulsion must be common to all atoms of an aggregate; for the movements of atoms which must take place in the formation and dissolution of a chemical compound can be explained only by attributing to them *Sensation and Will* "—Haeckel in the *Perigenesis of the Plastidule* cited iu Martineau's *Types of Ethical Theory*, Vol. II. p. 399, 3rd Ed. Haeckel himself explains this statement as follows— " I explicitly stated that I conceived the elementary psychic qualities of *sensation* and *will* which may be attributed to atoms, to be *unconscious*--just as unconscious as the elementary memory, which I, in common with the distinguished psychologist Ewald Hering, consider to be a commou function of all organised matter, or more correctly the living substances. '— *The Riddle of the Universe*, Chap, IX. p. 63 (R. P, A, Cheap Ed,),

ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎರಡೂ ಕಡೆಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇದೇ ಬುದ್ಧಿಗೆ "ಮಹತ್, ಜ್ಞಾನ, ಮತಿ, ಆಸುರೀ, ಪ್ರಜ್ಞಾ, ಖ್ಯಾತಿ" ಇತ್ಯಾದಿ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳೂ ಇವೆ. ಮಹತ್ (ಪುಲ್ಲಿಂಗ, ಪ್ರಥಮಾವಿಭಕ್ತಿ, ಏಕವಚನ-ಮಹಾನ್ = ದೊಡ್ಡದು) ಎಂಬ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇನ್ನು ದೊಡ್ಡದಾಗಹತ್ತಿತೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಲಿ, ಈ ಗುಣದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಮಹಾನ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಈ ಗುಣವು, ಸತ್ತ್ವ-ರಜ-ತಮ ಈ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳ ಮಿಶ್ರಣದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಕಾಣಿಸಿದರೂ, ಮುಂದೆ ಅದು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸತ್ತ್ವ-ರಜ-ತಮ ಈ ಗುಣಗಳು ಪ್ರಥಮ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮೂರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಪ್ರಮಾಣವು ಅನಂತವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಅನಂತ ಭಿನ್ನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ತ್ರಿಘಾತ ಅನಂತವಾಗಬಲ್ಲವು! ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ, ಸ್ಥೂಲ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಇವುಗಳಿಗೆ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಅರ್ಥದಂತೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರದೆ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಕಾರಣ, ಈ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಈಗ ವ್ಯಕ್ತ (ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥ) ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಂದಿನ ಸರ್ವ ವಿಕಾರಗಳೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವೆಂತಲೇ ಎಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದರ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ತತ್ವವೂ 'ಅವ್ಯಕ್ತ'ವಲ್ಲ.

ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇನ್ನೂ ಅಖಂಡವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಏಕಪದಾರ್ಥತ್ವವು ಮುರಿದು ಬಹುಪದಾರ್ಥತ್ವವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೇ "ಪೃಥಕ್ತ್ವ"ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ— ಪಾರಜವು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು, ಅದರ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ಗುಳಿಗೆಗಳಾಗುವದು. ಬುದ್ಧಿಯ ತರುವಾಯ ಈ ಬಗೆಯ ಪೃಥಕ್ತನವು ಅಥವಾ ಬಹು ಪದಾರ್ಥತ್ವವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗದೆ, ಒಂದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳುಂಟಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಪೃಥಕ್ತನದ ಈ ಗುಣಕ್ಕೇ 'ಅಹಂಕಾರ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪೃಥಕ್ತನವು 'ನಾನು--ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಹಂ--ಕಾರ-- ಅಹಮ್, ಅಹಮ್ (ನಾನು, ನಾನು)- ಮಾಡುವದು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಅಹಂಕಾರ ಗುಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದರೆ ಅಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ ಅಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ಅಹಂಕಾರವೆನ್ನಿರಿ; ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯ ಅಹಂಕಾರವು ಮತ್ತು ಯಾವ ಅಹಂಕಾರದ ಮೂಲಕ ಗಿಡ, ಕಲ್ಲು, ನೀರು ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಮೂಲ ಪರಮಾಣುಗಳು ಏಕಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಅಹಂಕಾರವು ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಲಿಗೆ ಚೈತನ್ಯವಿರದ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ 'ಅಹಂ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಬಾಯಿಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು "ನಾನು ಬೇರೆ, ನೀನು ಬೇರೆ" ಎಂದು ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಪರರಿಗೆ ಹೇಳಲಾರದು. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭೇದವಿಷ್ಟೇ. ಎರಡನೆಯವರಿಂದ ಪೃಥಕ್ತನದಿಂದ ಇರುವ ಅಂದರೆ ಅಭಿಮಾನದ ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರದ ತತ್ವವು

ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಇದೆ. ಈ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆಯೇ ತೈಜಸ, ಅಭಿಮಾನ, ಭೂತಾದಿ, ಧಾತು ಎಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು ಉಂಟು. ಅಹಂಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯ ಒಂದು ಒಳಭೇದವೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಮೊದಲು ಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟದೆ ಅಹಂಕಾರ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರವು ಎರಡನೆಯ ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಅನಂತರದ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾತ್ವಿಕ-ರಾಜಸ-ತಾಮಸ ಭೇದದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಅಹಂಕಾರವೂ ಅನಂತಪ್ರಕಾರದ್ದಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಪ್ರಕಾರ, ಮುಂದಿನ ಗುಣಗಳೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತ್ರಿಧಾತ ಅನಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವಿಶೇಷ ಹೇಳುವದೇನು? ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಗೆಯಾದ ಅನಂತ ಸಾತ್ವಿಕ-ರಾಜಸ-ತಾಮಸ ಭೇದಗಳಾಗುವದುಂಟು; ಮತ್ತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗುಣತ್ರಯ ವಿಭಾಗವೂ, ಶ್ರದ್ಧಾತ್ರಯ ವಿಭಾಗವೂ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ಅ. ೧೪ ಮತ್ತು ೧೭.)

ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರ ಇವೆರಡೂ ವ್ಯಕ್ತಗುಣಗಳು ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವೆಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಏಕಪದಾರ್ಥತ್ವವು ಮುರಿದು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮತನವು ಇನ್ನೂ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನೈಯಾಯಿಕರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಮಾಣುಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆನ್ನಬಹುದು. ಯಾಕಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಖಂಡವೂ, ನಿರವಯವವೂ ಇತ್ತು. ವಸ್ತುತ: ನೋಡಿದರೆ ಬರೇ ಬುದ್ಧಿ, ಬರೇ ಅಹಂಕಾರ ಎಂಬವುಗಳು ಕೇವಲ ಗುಣಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅಗಲಿ ಅವು ಇರುತ್ತವೆಂದು ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೂಲತ: ಏಕಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ನಿರವಯವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾದವೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೇ ಬಹುಪದಾರ್ಥಾತ್ಮಕ-ವ್ಯಕ್ತರೂಪವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ಒಟ್ಟು ಭಾವಾರ್ಥವು. ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗುವ ಶಕ್ತಿಯು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಬಂದಮೇಲೆ, ಮುಂದಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೆಂಬೆಗಳು ಒಡೆಯುತ್ತವೆ. ಒಂದು-- ಗಿಡ, ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯು; ಮತ್ತೊಂದು ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯು. ಇಲ್ಲಿ 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ "ಇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಶಕ್ತಿಯು" ಎಂಬದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವು. ಯಾಕಂದರೆ, ಸೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜಡದೇಹವು ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆತ್ಮವು 'ಪುರುಷ' ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಸೇಂದ್ರಿಯ ಅಥವಾ ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಇವುಗಳ ಹೊರತು ಮೂರನೆಯ ಪದಾರ್ಥವು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಎರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಾಖೆಗಳು ಹೊರಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ಇಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಇಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಅಂದರೆ ಸತ್ವಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷದಿಂದಾದುದೆಂತಲೂ, ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ತಾಮಸ ಅಂದರೆ ತಮೋಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷದಿಂದಾದುದೆಂತಲೂ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಅಹಂಕಾರವು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರಂಭಿಸಿತೆಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಒಮ್ಮೆ ಸತ್ವಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮನಸ್ಸೂ ಹೀಗೆ

ಇಂದ್ರಿಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಎರಡನೇ ಕಡೆಗೆ ತಮೋಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗಿ, ಅದರಿಂದ ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರ ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವವು ಇನ್ನೂ ಲಯವಾಗದಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಹದಿನಾರೂ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ.*

ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸ, ರೂಪ, ಗಂಧ ಇವುಗಳ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು--ಅಂದರೆ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಬೆರಿಕೆಯಾಗದೆ ಇರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗುಣದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮೂಲಸ್ವರೂಪಗಳು.-ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲತತ್ವಗಳು; ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸೇಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬೀಜಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವು ಐದೇ ಏಕೆ, ಎರಡನೆಯವು ಹನ್ನೊಂದೇ ಏಕೆಂಬದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯ ಉಪಪತ್ತಿಯು ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರ್ವಾಚೀನ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ 'ಘನ, ಪ್ರವಾಹಿ, ವಾಯುರೂಪ'ಎಂದು ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪದಾರ್ಥದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಸಾಂಖ್ಯರ ತತ್ವವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಅನ್ನುವದೇನಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ರಚನೆಯು ಬಲು ವಿಲಕ್ಷಣವಿದೆ. ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಗುಣವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣು ಮೂಸಿ ನೋಡಲಾರದು, ಕಿವಿಯು ನೋಡಲಾರದು, ತ್ವಚೆಗೆ ಸಿಹಿ-ಕಹಿಗಳು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಜಿಹ್ವೆಗೆ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಮೂಗಿಗೆ ಬಿಳೇದು-ಕರೇದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಶಬ್ದ-ಸ್ಪರ್ಶ-ರಸ-ರೂಪ-ಗಂಧಗಳೆಂಬ ಅವುಗಳ ಐದು ವಿಷಯಗಳೂ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ಗುಣಗಳು ಐದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಎಣಿಸಲಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಐದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗುಣಗಳಿವೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ, ಅವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಹತ್ತರ ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಸಾಧನವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಐದು ಗುಣಗಳೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾನಾಭೇದಗಳುಂಟಾಗಬಹುದು. ಉದಾ:— ಶಬ್ದವೆಂಬದು ಒಂದೇ ಗುಣವಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ-ದೊಡ್ಡ, ಕರ್ಕಶ-ಗೊಗ್ಗರ, ಒಡಕ-ಮಂಜುಳವೆಂದೂ, ಗಾಯನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ ನಿಷಾದ, ಗಾಂಧಾರ, ಷಡ್ಜ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಂದೂ, ಅಥವಾ ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಕಂಠ್ಯ, ತಾಲವ್ಯ, ಓಷ್ಠ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಂದೂ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ರಸ ಅಥವಾ ರುಚಿ ಇದು ವಸ್ತುತ: ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಹಿ, ಕಹಿ, ಹುಳಿ, ಕಾರ, ಉಪ್ಪು, ಒಗರು ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಭೇದಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ರೂಪವೆಂಬದು ಒಂದೇ ಗುಣವಿದ್ದರೂ ಬಿಳಿ, ಕರಿ, ನೀಲಿ, ಹಳದಿ, ಹಸರು, ಕೆಂಪು ಎಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೇ ಸವಿಯೆಂಬ ಒಂದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ರುಚಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಕಬ್ಬಿನ ಸವಿಯು ಬೇರೆ, ಹಾಲಿನದು ಬೇರೆ, ಬೆಲ್ಲದ್ದು

The Primeval matter (*Prakriti*) was at first *homogenous*. It *resolved* (*Buddhi*) to unfold itself, and by the *Principle of differentiation* (*Ahamkara*) became *heterogeneous*. It then branched off into *two* sections-one *organic* (*Sendriya*), and the other *inorganic* (*Nirîndriya*). There are *elevan* elements of the organic and *five* of the inorganic creation. *Purusha* or the observer is different from all these and falls under none of the above categories.

ಬೇರೆ, ಸಕ್ಕರೆಯದು ಬೇರೆ, ಈ ಮೇರೆಗೆ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿ ಪುನ: ಅನೇಕ ಭೇದಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಗುಣಗಳ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಿಶ್ರಣಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಈ ಗುಣವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಅನಂತ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಅನಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೇ ಆದರೂ, ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮೂಲಗುಣಗಳು ಐದ ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಎಂದೂ ಆಗಲಾರವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಐದೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿದ್ದು, ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ಗುಣವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಕೇವಲ ಶಬ್ದಗುಣವೊಂದೇವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಸ್ಪರ್ಶಗುಣವೊಂದೇಉಳ್ಳ-ಹೀಗೆ ಪೃಥಕ್‌ಪೃಥಕ್ ಅಂದರೆ ಬೇರೆ ಗುಣಗಳ ಬೆರಿಕೆಯಾಗದ-ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳದಿದ್ದರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ, ಕೇವಲ ಶಬ್ದ, ಕೇವಲ ಸ್ಪರ್ಶ, ಕೇವಲ ರೂಪ, ಕೇವಲ ರಸ, ಕೇವಲ ಗಂಧ-ಶಬ್ದ ತನ್ಮಾತ್ರ, ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರ, ರೂಪತನ್ಮಾತ್ರ, ರಸತನ್ಮಾತ್ರ, ಗಂಧತನ್ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಐದೇ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತನ್ಮಾತ್ರ ವಿಕಾರಗಳು ಅಥವಾ ದ್ರವ್ಯಗಳಿರ ಬೇಕೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೂ, ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಮತವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಚಾರಿಸುವೆವು.

ಈ ಮೇರೆಗೆ ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಐದೇ ಮೂಲತತ್ವಗಳು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಸೇಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡಲು, ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು, ಈ ಹನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಯಾರಿಗೂ ಇರುವ ದಿಲ್ಲೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳೊಳಗೆ, ಸ್ಥೂಲದೇಹದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಪಾದಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಬುಡಕ್ಕೆ ಮೂಲತ: ಯಾವದೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ವವು ಇದ್ದ ಹೊರತು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಇರುವದರ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆದಿಭೌತಿಕ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬಹಳೇ ಚರ್ಚೆಯು ಬೆಳದಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕ್ಕದೂ, ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಗೋಲಾಕಾರವುಳ್ಳದ್ದೂ, ಆದ ಜಂತುವಿಗೆ ತ್ವಚವೆಂಬುದೊಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯವಿರುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಅರ್ವಾಚೀನ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ:— ಈ ಮೂಲ ಜಂತುವಿನ ತ್ವಚಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶದ ಸಂಯೋಗವಾದ ಕೂಡಲೇ, ಕಣ್ಣೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವು ಹುಟ್ಟಿತು; ಇತ್ಯಾದಿ. ಪ್ರಕಾಶಾದಿಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸ್ಥೂಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸುತ್ತವೆಂಬ ಆದಿಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಈ ತತ್ವವು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿದ್ದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ—

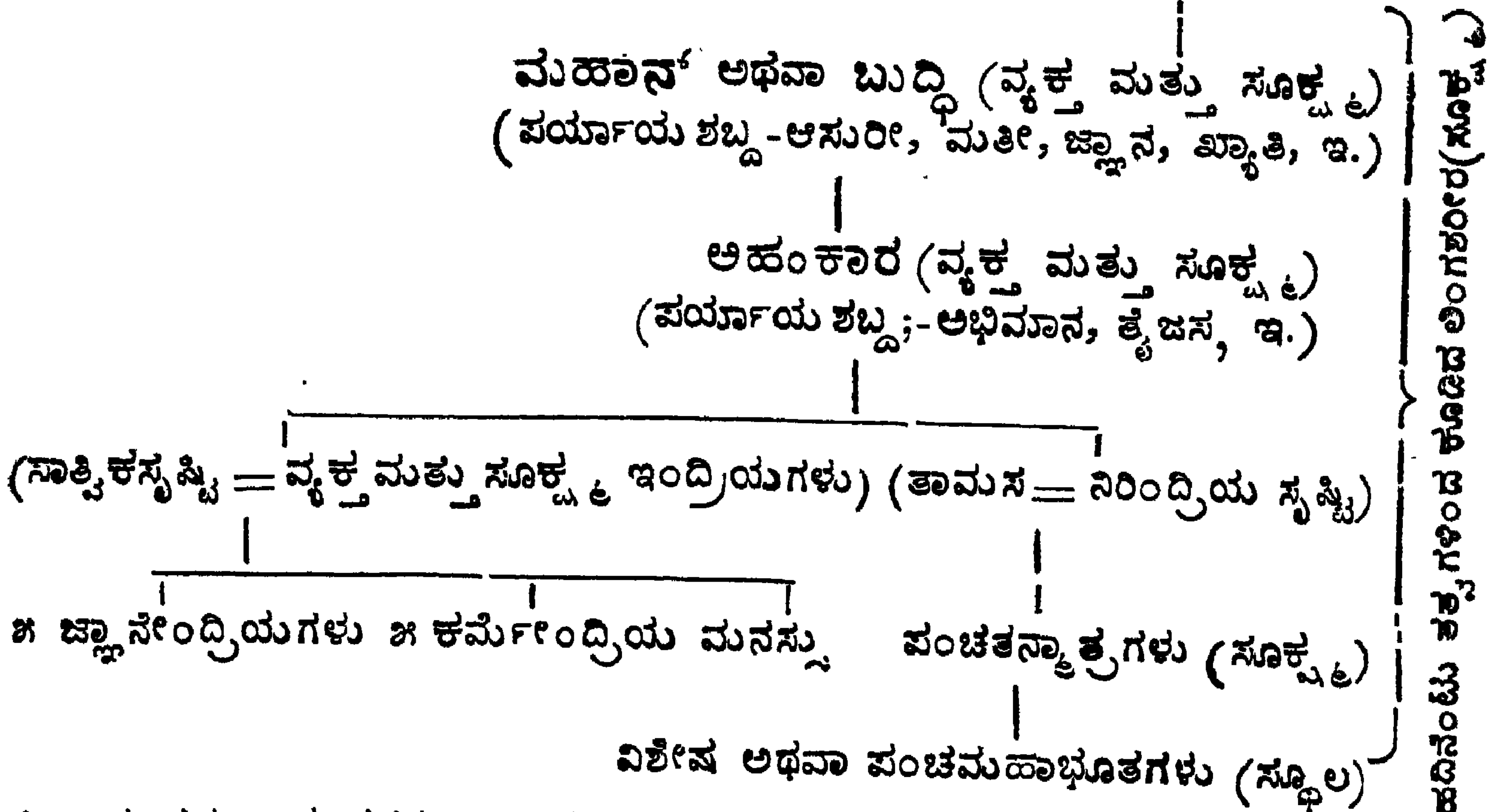
शब्दरागात् श्रोत्रमस्य जायते भावितात्मनः ।
रूपरागात् तथा चक्षुः घ्राणं गन्धजिघृक्षया ॥

“ ಪ್ರಾಣಿಯ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ ಕೇಳುವ ಭಾವನೆಯಾಯಿತೆಂದರೆ ಕಿವಿಯೂ, ರೂಪನೋಡುವ ಇಚ್ಛೆ ಯಾಯಿತೆಂದರೆ ಕಣ್ಣೂ, ಮೂಸಿನೋಡುವ ಇಚ್ಛೆಯಾಯಿತೆಂದರೆ ಮೂಗೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.”--ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವದ ವಿಷಯವಾಗಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೨೧೩-೧೬); ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ, ತ್ವಚೆಯು ಮೊದಲು ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕ್ಕ ಹುಳದ ಚರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶದ ಎಷ್ಟೇ ಆಘಾತಗಳು ಬಿದ್ದರೂ ಅಥವಾ ಸಂಯೋಗವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು--ಅದೂ ಶರೀರದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ-- ಹುಟ್ಟುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಒಂದು

ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಣಿ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಎರಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಬಳಿಕ ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಲಹದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಯು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬಾಳಿ, ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದ್ದು ಬಲಿ ಬೀಳುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಡಾರ್ವಿನ್ನನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೇತ್ರಾದಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮೊದಲೇ ಏಕೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆದಿಭೌತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವೇನೆಂದರೆ, ಈ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮೂಲ ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಮುಂದೆ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರದೆ, ಅಹಂಕಾರದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಬಹುಪದಾರ್ಥತ್ವವು ಬರಹತ್ತಿದ ಕೂಡಲೆ, ಮೊದಲು ಆ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಐದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಐದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಮನಸ್ಸೂ ಅಂತೂ ಹನ್ನೊಂದು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಗುಣಗಳು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಎಲ್ಲವೂ ಒಮ್ಮೆಲೆಯೂ (युगपत्) ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿ, ಅವುಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಸ್ಥೂಲಸೇಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪ ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಗ್ರಹಣಮಾಡಿದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ, ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಮುಂದಿಡುವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೊಟ್ಟ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ತರುವ ಇಂದ್ರಿಯವೂ, ಹೀಗೆ ಉಭಯ ವಿಧವಾದುದು ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಭೇದದಂತೆ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹಿಂದೆ ಆರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೇ ಪ್ರಾಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಾಣಗಳು ಪಂಚಮಹಾಭೂತಾತ್ಮಕವಾಗಿರದೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮುಂಡ. ೨.೧.೩); ಈ ಪ್ರಾಣಗಳ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಏಳು, ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತು, ಹನ್ನೊಂದು, ಹನ್ನೆರಡು, ಹದಿಮೂರು ಹೀಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಇವೆಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಹನ್ನೊಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾಗುತ್ತವೆಂದು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ (ವೇ. ಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೨.೪-೫.೬); ಗೀತೆಯಲ್ಲಂತೂ "इंद्रियाणि दशैकं च" (ಗೀ. ೧೩.೫); "ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹತ್ತು ಮತ್ತು ಒಂದು, ಅಂದರೆ ಹನ್ನೊಂದು ಇರುತ್ತವೆ".- ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ- ಅರ್ಥಾತ್ ಇನ್ನು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ-ವೇದಾಂತಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಏನೂ ಭೇದವುಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ;

ಸೇಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಶಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಗುಣಗಳೂ ಮತ್ತು ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರ ದ್ರವ್ಯಗಳೂ, ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಾತ್ವಿಕ ಅಹಂಕಾರದಿಂದಲೂ ತಾಮಸ ಅಹಂಕಾರದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಳಿಕ, ಮುಂದೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೂ, (ಇವುಗಳಿಗೆ "ವಿಶೇಷ"ವೆಂದೂ ಹೆಸರಿದೆ.) ಸ್ಥೂಲ ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ, ಹುಟ್ಟಲಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆಂದೂ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ ಹನ್ನೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ ಸಂಯೋಗವಾಗಿ, ಸೇಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಈ ತತ್ವಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಕ್ರಮವು ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವಂಶವೃಕ್ಷದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ವಂಶವೃಕ್ಷವು.



ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೂ ಪುರುಷನೂ ಕೂಡಿ, ಒಟ್ಟು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಮಹನ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಮುಂದಿನ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ಗುಣಗಳು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳು; ಆದರೆ ಅವುಗಳೊಳಗೂ ಐದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೂ ಐದು ಸ್ಥೂಲಮಹಾಭೂತಗಳೂ ಇವು ದ್ರವ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿಕಾರಗಳು; ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೇವಲ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಗುಣಗಳು. ಈ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು, ವ್ಯಕ್ತತತ್ವಗಳು. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ, ಅವ್ಯಕ್ತವು. ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವು ಇದೇ. ಸಾಂಖ್ಯರು ದಿಕ್ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಇವುಗಳನ್ನು ಈ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ತತ್ವಗಳೊಳಗಿನ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಪ್ರಾಣವು ಬೇರೊಂದು ತತ್ವವೆಂದೆಣಿಸದೆ, ಸರ್ವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕೂಡಲೆ ಅದಕ್ಕೇ ಅವರು ಪ್ರಾಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಸಾಂ. ಕಾ. ೨೯); ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಈ ಮತವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ವವೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ (ವೇ. ಸೂ. ೨.೪.೯); ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳೆರಡು ಸ್ವಯಂಭೂ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ವಗಳೆಂದು ಬಗೆಯದೆ, ಅವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಎರಡು ವಿಭೂತಿಗಳೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಇದೊಂದು ಭೇದವನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮವೆಲ್ಲ ಉಭಯತರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಉದಾ:— ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗೆ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವೃಕ್ಷ' ಅಥವಾ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ'ದ ವರ್ಣನೆಯು ಎರಡು ಸಾರೆ ಬಂದಿದೆ (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ.೩೫.೨೦--೨೩ ಮತ್ತು ೪೭.೧೨--೧೫); ಅದು ಸಾಂಖ್ಯರ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಇದೆ.—

अव्यक्तबीजप्रभवो बुद्धिस्कंधमयो महान्।
महाहंकारविटपः इंद्रियान्तरकोटरः ॥

महाभूतविशाखश्च विशेषप्रतिशाखवान् ।
सदापर्णः सदापुष्पः शुभाशुभफलोदयः ॥
आजीव्यः सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।
एनं छित्वा च भित्वा च तत्त्वज्ञानासिना बुधः ॥
हित्वा सङ्गमयान् पाशान् मृत्युजन्मजरादयान् ।
निर्ममो निरहंकारो मुच्यते नात्र संशयः ॥

"ಯಾವದಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಕ್ತವೇ (ಪ್ರಕೃತಿ) ಬೀಜ, ಬುದ್ಧಿಯೇ (ಮಹಾನ್) ತಾಯಿಬೇರು, ಅಹಂಕಾರವೇ ಮುಖ್ಯ ಚಿಗುರು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಒಳಬೇರುಗಳು, (ಸೂಕ್ಷ್ಮ) ಮಹಾಭೂತಗಳೇ (ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು) ದೊಡ್ಡ ಶಾಖೆಗಳು, ವಿಶೇಷ ಅಂದರೆ ಸ್ಥೂಲಮಹಾಭೂತಗಳೇ ಅಡ್ಡ ಶಾಖೆಗಳು ಅಥವಾ ಕವಲುಗಳು,— ಈ ಪ್ರಕಾರ ಪುರಾತನ ಮಹಾ ಬ್ರಹ್ಮವೃಕ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲೆ, ಹೂವು, ಮತ್ತು ಶುಭಾಶುಭಫಲಗಳನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡುವದೂ, ಸರ್ವ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದುದೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನರೂಪಿಯಾದ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಕಡಿದು, ತುಂಡರಿಸಿ, ಜ್ಞಾನಿಯು ಜನ್ಮ-ಜರಾ-ಮೃತ್ಯುಗಳಿಗೆ ನೆಲೆಯಾದ ಈ ಸಂಗಮಯವಾದ ಪಾಶಗಳನ್ನು ಹರಿದೊಗೆದು, ಮಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಅವನು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ" ಸಾರಾಂಶ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೃಕ್ಷವೆಂದರೆ "संसृतीचा पिंगा" (ಸಂಸೃತಿಯ ಆಟ) ಅಥವಾ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಇಲ್ಲವೆ ಮಾಯೆಯ ಜಾಲ; ಇದಕ್ಕೆ ವೃಕ್ಷವೆನ್ನುವ ಪರಿಪಾಠವು ಬುನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಅಂದರೆ ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಸನಾತನ ಅಶ್ವತ್ಥವೃಕ್ಷ'ವೆಂದು ಹೆಸರು (ಕಠ. ೬ ೧); ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ, ವೇದದಲ್ಲಿ ಈ ವೃಕ್ಷದ ಮೂಲವು ಅಂದರೆ (ಪರಬ್ರಹ್ಮ) ಮೇಲ್ಗಡೆ ಇರುವದೆಂದೂ, ಶಾಖೆ (ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಪಸಾರವು) ಕೆಳಗಡೆ ಇರುವದೆಂದೂ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಈ ವೈದಿಕ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೂ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ತತ್ವಗಳನ್ನೂ, ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಗೀತೆಯ ಅಶ್ವತ್ಥವೃಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯುಂಟಾಗಿದೆಂದು ಗೀತೆಯ ೧೫.೧ ಮತ್ತು ೨ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ನಾವು ಬರೆದ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಹೇಳಿರುವೆವು.

ಮೇಲೆ ವೃಕ್ಷರೂಪದಿಂದ ಕೊಟ್ಟ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳನ್ನೇ ಸಾಂಖ್ಯರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ, ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಮತದಂತೆ, ಈ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ, ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿ, ವಿಕೃತಿ, ಮತ್ತು ನ-ಪ್ರಕೃತಿ-ನ ವಿಕೃತಿ, ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳಿರುತ್ತವೆ, (೧) ಬೇರೆ ಯಾವದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟದಿರುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಿತತ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಹೆಸರು. (೨) ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕೆಳಗಣ ಮೆಟ್ಟಲಿಗೆ ಇಳಿದೆವೆಂದರೆ ಮಹತ್ತತ್ವಕ್ಕೆ ತಲುಪುತ್ತೇವೆ 'ಮಹಾನ್' ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟದ ಕಾರಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕೃತಿ ಅಥವಾ ವಿಕಾರವೆನ್ನಬಹುದು. ಮುಂದೆ; ಮಹಾನ್ ತತ್ವವು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಜನಕವಾದುದರಿಂದ, ಅಹಂಕಾರದ ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಮೂಲವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಮಹಾನ್ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಈ ಗುಣವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅಹಂಕಾರದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಥವಾ ಮೂಲವು; ಎರಡನೆಯ ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕೃತಿ ಅಥವಾ ವಿಕಾರವು. ಆದಕಾರಣ ಸಾಂಖ್ಯರು ಅದನ್ನು 'ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿ'ಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ, ಅಹಂಕಾರವನ್ನೂ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ "ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿ" ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ಬೇರೊಂದು ತತ್ವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ (ವಿಕೃತಿ) ಮುಂದೆ

ತಾನೇ ಅನ್ಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗುವ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಗುಣಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿ' ಯೆನ್ನುವರು. ಮಹತ್ತೂ, ಅಹಂಕಾರವೂ, ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳೂ ಈ ಏಳು ತತ್ವಗಳೂ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿವೆ. (೩) ಆದರೆ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ಪಂಚ ಮಹಾಭೂತಗಳು ಈ ಹದಿನಾರು ತತ್ವಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಯಾವ ತತ್ವವೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಅವೇ ಎರಡನೇ ತತ್ವದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ ಈ ಹದಿನಾರು ತತ್ವಗಳಿಗೆ 'ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೃತಿ"ಯೆಂದು ಕರೆಯದೆ, ಒರೇ 'ವಿಕೃತಿ' ಅಥವಾ 'ವಿಕಾರ'ಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (೪) ಪುರುಷನಾದರೋ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ವಿಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನು ಹಾಗೂ ಉದಾಸೀನದ್ರಷ್ಟಾ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿ,—

मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

"ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವಿಕೃತಿ ಅಂದರೆ ಯಾವದರ ವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ; ಮಹತ್ ಮುಂತಾದ ಏಳು-- ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು-- ಇವು ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿಗಳು. ಮನಸ್ಸನ್ನೊಳ ಗೊಂಡು ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೂ, ಅಂತೂ ಹದಿನಾರು ತತ್ವ ಗಳೂ, ಕೇವಲ ವಿಕೃತಿ ಅಥವಾ ವಿಕಾರಗಳು. ಪುರುಷನು ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ" (ಸಾಂ. ಕಾ. ೩) ಎಂದು ಅವನ ಕಡೆಯ ತೀರ್ಮಾನವಿದೆ. ಮುಂದೆ ಈ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳ ಲ್ಲಿಯೇ ಪುನಃ ಅವ್ಯಕ್ತ, ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಜ್ಞ, ಎಂದು ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಾಗಿವೆ. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿ ಯೊಂದೇ ಅವ್ಯಕ್ತವು. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ತತ್ವಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗಳು; ಪುರುಷನು 'ಜ್ಞ'ನು; ಇವು ಸಾಂಖ್ಯರ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಭೇದಗಳಾದವು. ಪುರಾಣ ಸ್ಮೃತಿ, ಮಹಾಭಾರತ ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳೇ ಹೇಳಿರುತ್ತವೆ. (ಮೈತ್ರ್ಯು. ೬-೧೦; ಮನು. ೧-೧೪-೧೫ ಶ್ಲೋ.); ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು, ಅದರ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಂಖ್ಯರ ವರ್ಗೀಕರಣ ದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟು ತತ್ವಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ತತ್ವಗಳಂತೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತದಂತೆಯೂ ವಿಕಾರಗಳೇ, ಅಂದರೆ ಹೇಳಿಕೇಳಿ ಎರಡನೆಯ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವು ಗಳು. ಆದಕಾರಣ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮೂಲಭೂತ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಉಳಿದವು ಒಂಭತ್ತು ತತ್ವಗಳು—೧ ಪುರುಷ, ೨ ಪ್ರಕೃತಿ, ೩-೯ ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಏಳು ಗಳಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದೆಣಿಸದೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಪುರುಷನೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯು ಬೇರೆಯೆಂದೂ, ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿಗಳು ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಮಾಡುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಆಸರವುಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸಹ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ, ಅದೂ ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೃತಿ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ, ಒಂದುಕಡೆ ಜೀವವೂ ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ

(ಮಹದಾದಿ ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿಗಳು ಸಹ) ಅಷ್ಟಧಾ ಅಂದರೆ ಎಂಟು ಪ್ರಕಾರದ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾದವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೦೬. ೨೯ ಮತ್ತು ೩೧೦. ೧೦. ನೋಡು); ಅಂದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತದಂತೆ, ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ 'ಜೀವ'ವೆಂದೂ 'ಅಷ್ಟಧಾಪ್ರಕೃತಿ'ಯೆಂದೂ ಎರಡೇ ವರ್ಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಲ್ಪ ಭೇದವುಂಟಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು 'ಪುರುಷ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವದಕ್ಕೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಜೀವ' ವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದು, ಜೀವವು ಈಶ್ವರನ 'ಪರಾಪ್ರಕೃತಿ' ಅಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವದಕ್ಕೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ 'ಅಪರ' ವೆಂದರೆ ಕನಿಷ್ಠ, ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೭.೪.೫). ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಎರಡು ಸ್ಥೂಲವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದ ಅಂದರೆ ಕನಿಷ್ಠಸ್ವರೂಪದ ಮುಂದಿನ ಭೇದ ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆ ಕನಿಷ್ಠ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಿಕ್ಕತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಕನಿಷ್ಠಸ್ವರೂಪವು (ಅಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯು) ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ತನ್ನಲ್ಲಿಯದೊಂದು ಪ್ರಕಾರವು ಅಥವಾ ಭೇದವಾಗಲಾರದು. ಉದಾ:- ತಂದೆಗೆ ಮಕ್ಕಳೆಷ್ಟೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಆ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿಯೇ ತಂದೆಯನ್ನು ಎಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕನಿಷ್ಠಸ್ವರೂಪದ ಮುಂದಿನ ಭೇದಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ, ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಷ್ಟಧಾಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕಳೆದು ಉಳಿದ ಏಳು ಅಂದರೆ ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಇವಿಷ್ಟೇ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭೇದಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಗಳೆಂದೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕನಿಷ್ಠಸ್ವರೂಪವು ಅಥವಾ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯು ಏಳು ಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಬರುವದು; ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಷ್ಟಧಾ ಅಂದರೆ ಎಂಟು ಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಹೀಗೆ, ವೇದಾಂತಿಗಳು ಎಂಟು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ, ಗೀತೆಯು ಏಳು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ, ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವುಂಟಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಗೀತೆಗೂ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ಗೀತಾಕಾರರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟಧಾ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ, ಮತ್ತು ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಈ ಏಳರಲ್ಲಿಯೇ ಮನವೆಂಬ ಎಂಟನೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಬೆರಿಸಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕನಿಷ್ಠಸ್ವರೂಪವು ಅಂದರೆ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಷ್ಟಧಾ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ (ಗೀ. ೭.೫); ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೂ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಈಕಾರಣದಿಂದ, ಗೀತೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ, ಒಟ್ಟು ತತ್ವಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಎಲ್ಲಕಡೆಗೂ ತತ್ವಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತೈದೇ. ಆದರೂ ವರ್ಗೀಕರಣ ಭೇದದಿಂದ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಬಾರದೆಂದು ಈ ಮೂರೂ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಕೋಷ್ಟಕರೂಪದಿಂದ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ಮುಂದೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಗೀತೆಯ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೧೩-೫); ವರ್ಗೀಕರಣದ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳೇ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅದರ ಮೇಲಿಂದ, ವರ್ಗೀಕರಣವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಎರಡೂ ಕಡೆಗೂ ತತ್ವಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಅಷ್ಟೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.—

ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ.

ಸಾಂಖ್ಯರ ವರ್ಗೀಕರಣ	ತತ್ತ್ವಗಳು.	ವೇದಾಂತಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ.	ಗೀತೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣ.
ನ-ಪ್ರಕೃತಿ-ನ-ವಿಕೃತಿ	೧ ಪುರುಷ	ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸ್ವರೂಪ	ಪರಾ ಪ್ರಕೃತಿ
ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿ	೧ ಪ್ರಕೃತಿ	ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಕನಿಷ್ಠ ಸ್ವರೂಪ (೮ ಪ್ರಕಾರದ್ದು)	ಅಪರಾ ಪ್ರಕೃತಿ
೭ ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೃತಿ	೧ ಮಹಾನ್ ೧ ಅಹಂಕಾರ ೫ ತನ್ಮಾತ್ರ		ಅಪರಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಎಂಟು ಪ್ರಕಾರಗಳು.
೧೬ ವಿಕಾರಗಳು	೧ ಮನ ೫ ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯ ೫ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ೫ ಮಹಾಭೂತ	ವಿಕಾರಗಳೆಂದು ತಿಳಿದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಈ ಹದಿನಾರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಮೂಲ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ.	ವಿಕಾರಗಳೆಂದು ತಿಳಿದು ಈ ಹದಿನೈದು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯು ಮೂಲ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ.
	೨೫		

ಇರಲಿ, ಮೂಲತಃ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಖಂಡವೂ, ನಿರವಯವೂ, ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆದ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ 'ಬುದ್ಧಿ'ಯುಂಟಾದಬಳಿಕ, 'ಅಹಂಕಾರ'ದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಾವಯವವುಳ್ಳ ಬಹು ಪದಾರ್ಥತ್ವವು ಹುಟ್ಟಿ, ಮುಂದೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ ನಿರಿಂದ್ರಿಯ ಅಂದರೆ ತಾಮಸ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೂ 'ಗುಣದಿಂದ ಗುಣ'ವೆಂಬ ಗುಣಪರಿಣಾಮವಾದಕ್ಕನುಸರಿಸಿ, ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇದರ ಮುಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅಂದರೆ ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಅಥವಾ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಬೇರೆ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳು ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ವಿವರಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಅಥವಾ 'ವಿಶೇಷ'ಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂಪೆ ಗುಣಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಮೂಲಕ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅದನ್ನೂ-- ಅದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ; ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಲ್ಲವೆಂದು ಪುನಃ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಟ್ಟು--ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸ್ಥೂಲ ಪೃಥ್ವಿ, ನೀರು, ತೇಜ, ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಅಥವಾ 'ವಿಶೇಷ'ಗಳೆನ್ನುವರು. ಇವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮವು ತೈತ್ತರಿಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.--"आत्मनः आकाशः संभूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथिवी । पृथिव्या ओषधयः । ೩೦" (ತೈ. ಉ. ೨.೧)--ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ(ಸಾಂಖ್ಯರು ಅನ್ನುವಂತೆ--ಮೂಲ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲ್ಲ) ಮೊದಲು ಆಕಾಶ, ಆಕಾಶದಿಂದ ವಾಯು, ವಾಯುವಿನಿಂದ ಅಗ್ನಿ, ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ನೀರು, ನೀರಿನಿಂದ ಮುಂದೆ ಪೃಥ್ವಿ ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉತ್ತರವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಗುಣಪರಿಣಾಮದ ತತ್ತ್ವದಿಂದಲೇ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. "गुणा गुणेषु वर्तन्ते" ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮೊದಲು ಒಂದು ಗುಣವುಳ್ಳ

ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟಿ, ಅದರಿಂದ ಎರಡು, ಮೂರು ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳು* ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆಂದು ಉತ್ತರವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೊಳಗೆ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯತಃ ಶಬ್ದವೊಂದೇ ಗುಣವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಮೊದಲು ಆಕಾಶವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ವಾಯು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ-ಸ್ಪರ್ಶಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಗುಣಗಳಿವೆ. ಗಾಳಿಯು ಬೀಸಹತ್ತಿದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ, ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಯುವಿನ ತರುವಾಯ ಅಗ್ನಿ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದ-ಸ್ಪರ್ಶಗಳಲ್ಲದೆ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಗುಣವೂ ಇದೆ. ಈ ಮೂರು ಹೊರತಾಗಿ, ರುಚಿ ಅಥವಾ ರಸವೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಗುಣವು ನೀರಿನಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಕ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ನೀರು ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು; ಮತ್ತು ಕಡೆಗೆ ಪೃಥ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ, ಗಂಧವೆಂಬ ವಿಶೇಷಗುಣವಿರುವ ಮೂಲಕ ನೀರಿನಿಂದ ಮುಂದೆ ಪೃಥ್ವಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಸ್ಕನೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. (ನಿರುಕ್ತ ೧೪.೪); ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಳಿಕ "पृथिव्या ओषधयः । ओषधीभ्योऽन्नम् । अन्नात्पुरुषः ।" (ತೈ.೨.೧)- ಪೃಥ್ವಿಯಿಂದ ವನಸ್ಪತಿ, ವನಸ್ಪತಿಯಿಂದ ಅನ್ನ, ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷ ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವು.--ಎಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಈ ಮುಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲವೂ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಆಗಿದ್ದು, ಆ ಮಿಶ್ರಣದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ "ಪಂಚೀಕರಣ" ವೆಂದು ಹೆಸರು. 'ಪಂಚೀಕರಣ' ವೆಂದರೆ ಈ ಐದು ಮಹಾಭೂತಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಹೊಸ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಈ ಪಂಚೀಕರಣವು ಅರ್ಥಾತ್ ಅನಂತ ಪ್ರಕಾರವಾಗಬಹುದು.

काळें पांढरें मेळवितां । पारवें होतें तत्वता ।
काळें पिवळें मेळवितां । हिरवें होय ॥१

ಎಂದು ದಾಸಬೋಧದ ಒಂಭತ್ತನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ (೯.೬.೪೦); ಹೇಳಿ, ಹದಿಮೂರನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ--

त्या भूगोळाचे पोटीं । अनंत बीजांचीया कोटी ॥
पृथ्वी पाण्या होतां भेटी । अंकुर निघती ॥
पृथ्वी वल्ली नाना रंग । पत्रें पुष्पांचे तरंग ॥
नाना स्वाद ते मग । फळें जालीं ॥

... ...

अंडज, जारज, स्वेदज, उद्भीज । पृथ्वी पाणी सकळांचें ।
ऐसें हे नवलचोज । सृष्टिरचनेचें ॥
चारी खाणी चारी वाणी । चौऱ्यांशीं लक्ष* जीव योनी ।
निर्माण झाले लोक तिन्ही । पिंड ब्रह्मांड ॥

೧--(ಅರ್ಥ) ಕರೇದು-ಬಿಳೇದು ಕೂಡಿಸಿದರೆ ತತ್ವತಃ ಕಂದೀಬಣ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರೀ-ಹಳದಿ ಬಣ್ಣ ಕೂಡಿಸಿದರೆ ಹಸರು ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭೂಗೋಲದ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಬೀಜಕೋಟಿಗಳಿದ್ದು, ಪೃಥ್ವಿಯೂ ಬೀಜವೂ ಕೂಡಿದರೆ ಅಂಕುರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ನಾನಾಬಣ್ಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ; ಪತ್ರ-ಪುಷ್ಪಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನಾನಾತರದ ಸ್ವಾದಿಷ್ಟುಳ್ಳ ಹಣ್ಣುಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

೨. ಅಂಡಜ, ಜಾರಜ, ಸ್ವೇದಜ, ಉದ್ಭಿಜ, ಪೃಥ್ವಿ ಮತ್ತು ನೀರು ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಬೀಜಗಳು, ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆಯು ಈಪ್ರಕಾರ ಆಶ್ಚರ್ಯಜನಕವಾಗಿದೆ. ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಕೂಡಿ, ಮೂರು ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬತ್ತುನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷ* ಜೀವಯೋನಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು (ದಾ. ೧೩.೩.೧೦.೧೫); ಎಂದು ಸಮರ್ಥ ರಾಮದಾಸರು ವರ್ಣಿಸಿರುವದೂ ಈ ತತ್ವದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಂಚೀಕರಣದಿಂದ ಬರೇ ಜಡಪದಾರ್ಥ ಅಥವಾ ದೇಹ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಡದೇಹಕ್ಕೆ ಸಚೇತನ ಸ್ವರೂಪವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಜಡದೇಹಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ, ಬಳಿಕ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅಂದರೆ ಪುರುಷನಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಾಗಬೇಕೆಂಬುವದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು.

ಉತ್ತರ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಈ ಪಂಚೀಕರಣವು ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಡಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಅಥವಾ ಮಹಾಭೂತಗಳು ಐದು ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತೇಜ, ಆಪ (ನೀರು) ಮತ್ತು ಅನ್ನ ಪೃಥ್ವಿ ಈ ಮೂರೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಈ ಮೂರರ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದಲೇ ಅಂದರೆ'ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣ' ದಿಂದ ಮುಂದೆ ಸರ್ವ ವಿವಿಧ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿಯಿದೆ. ಮತ್ತು "अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः" (ಶ್ವೇತಾ ೪.೫)---ಕೆಂಪು ಅಂದರೆ

* ಎಂಬತ್ತುನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷ ಯೋನಿಗಳ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪೌರಾಣಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಅಂದಾಜಿನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಆದರೂ ಅದು ತೀರ ನಿರಾಧಾರವಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿವಾದದಂತೆ, ಮನುಷ್ಯಪ್ರಾಣಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ದುಂಡಗಿನ ಸಜೀವ ಜಂತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಗೋಲಜಂತುವು ಹೋಗಿ ಪುನಃ ಸಣ್ಣ ಹುಳವಾಗಲಿಕ್ಕೂ, ಈ ಸಣ್ಣ ಹುಳವು ಹೋಗಿ ಅದು ಮುಂದೆ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೂ, ನಡುವೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯೋನಿಯ ಅಂದರೆ, ಜಾತಿಯ ಎಷ್ಟೋ ವಂಶಗಳು ಆಗಿಹೋಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಒಬ್ಬ ಆಂಗ್ಲ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು ಹಾಕಿದ ಲೆಕ್ಕವೇನೆಂದರೆ,--ನೀರೊಳಗಿನ ಸಣ್ಣ ಮೀನದ ಗುಣ-ಧರ್ಮಗಳು ಬೆಳೆಬೆಳೆಯುತ್ತ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯಸ್ವರೂಪ ಬರುವ ಮಧ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ಸುಮಾರು ಒಟ್ಟು ೫೩೭೫೦೦೦ ಹುಟ್ಟುಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗಿರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಈ ಹುಟ್ಟುಗಳ ಈ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಇದರ ಪತ್ತರಷ್ಟು ಇರಬಹುದು. ಇವು ನೀರಿನಲ್ಲಿಯ ಸಣ್ಣ ಜಲಚರದಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಪರ್ಯಂತದ ಯೋನಿಗಳು ಆದವು. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಣ್ಣ ಜಲಚರದ ಹಿಂದಿನ ಸಜೀವ ಜಂತುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟು ಲಕ್ಷ ಹುಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೋ ಏನೋ. ನಮ್ಮ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ೮೪ ಲಕ್ಷ ಯೋನಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯ ಈ ಪೀಳಿಗೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಎಷ್ಟು ಮುಂದೆ ಹೋಗಿದೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಕಂಡು ಬರುವದು. ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಸಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಜಂತುಗಳು ಪೃಥ್ವಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವಾಗ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬದನ್ನು ಸ್ಥೂಲಮಾನದಿಂದಲೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಜಲಚರಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಕೋಟ್ಯವಧಿ ವರ್ಷಗಳಾದವೆಂದು ಭೂಗರ್ಭಗತಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮತವಿದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ-- *The Last Link* by Ernst Haeckel, with notes etc. by Dr. H. Gadow (1898) ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಡಾಕ್ಟರ ಗ್ಯಾಡೋ ಇವರು ಎರಡು ಮೂರು ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದ್ದು, ಅದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯ ಎಂಭತ್ತುನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷ ಯೋನಿಗಳ ಲೆಕ್ಕವು ಹೀಗೆ ಅದೆ:--೯ ಲಕ್ಷ ಜಲಚರ, ೧೦ ಲಕ್ಷ ಪಕ್ಷಿ, ೧೧ ಲಕ್ಷ ಕ್ರಿಮಿ, ೨೦ ಲಕ್ಷ ಪಶು, ೩೦ ಲಕ್ಷ ಸ್ಥಾವರ, ೪ ಲಕ್ಷ ಮನುಷ್ಯ (ದಾ. ೨೦೬ ನೋ.).

ತೇಜೋರೂಪವುಳ್ಳ, ಬಿಳೀ ಅಂದರೆ ಜಲರೂಪವುಳ್ಳ, ಕರೇ ಅಂದರೆ ಪೃಥ್ವೀರೂಪವುಳ್ಳ ಹೀಗೆ ಮೂರು ಬಣ್ಣಗಳ, ಮತ್ತು ಮೂರು ತತ್ವಗಳ ಈ ಅಜಾ ಅಂದರೆ ಕುರಿ, ಇದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಅನೇಕ ಪ್ರಜೆಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು—ಎಂದು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೂ ಅವನ ತಂದೆಗೂ ನಡೆದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆಗ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ತಂದೆಯು ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ-- ಮಗನೇ! ಜಗತ್ತಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "एकमेवाद्वितीयं सत्" ಇದರ ಹೊರತು ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅಖಂಡವಾದ ನಿತ್ಯ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯದೇನೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ (ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲೇಇಲ್ಲ) ದಿಂದ ಸತ್ (ಇದ್ದದ್ದು) ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾದೀತು? ಕಾರಣ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸರ್ವತ್ರ 'ಸತ್' ಇದೊಂದೇ ತುಂಬಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅಂದರೆ ಬಹು ಪದಾರ್ಥತ್ವವು ಆಗಬೇಕೆಂದೆನಿಸಿ, ಅದರಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೇಜ (ಅಗ್ನಿ), ಅಪ(ನೀರು) ಮತ್ತು ಅನ್ನ (ಪೃಥ್ವಿ) ಉತ್ಪನ್ನವಾದವು. ಅನಂತರ ಈ ಮೂರು ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಅವುಗಳ ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣದಿಂದ ಜಗದೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಸ್ಥೂಲ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ, ವಿದ್ಯುತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಂಪು (ಲೋಹಿತ) ಬಣ್ಣವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತೇಜೋರೂಪ ಮೂಲತತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವು; ಬಿಳೀ (ಶುಕ್ಲ) ಬಣ್ಣವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಪತತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವು. ಮತ್ತು ಕರೇ (ಕೃಷ್ಣ) ಬಣ್ಣವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪೃಥ್ವೀತತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವು. ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ತಿನ್ನುವ ಅನ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತೇಜ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಪ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅನ್ನ (ಪೃಥ್ವಿ) ಈ ಮೂರು ತತ್ವಗಳೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮೊಸರು ಕಡೆದರೆ ಬೆಣ್ಣೆ ಬರುವಂತೆ, ಈ ಮೂರು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅನ್ನವು ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗೆ ಹೋದಬಳಿಕ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ತೇಜದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿ, ಮಜ್ಜಾ, ವಾಣಿ ಎಂದು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲ, ಮಧ್ಯಮ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ರೂಪಾಂತರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಆಪ ಅಂದರೆ ನೀರು ಈ ತತ್ವದಿಂದ ಮೂತ್ರ, ರಕ್ತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಗಳೂ, ಅನ್ನ ಅಂದರೆ ಪೃಥ್ವಿ ಈ ತತ್ವದಿಂದ ಪುರುಷ, ಮಾಂಸ, ಮತ್ತು ಮನ ಈ ಮೂರು ದ್ರವ್ಯಗಳೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ (ಛಾ. ೬.೨.೬); ಮೂಲ ಮಹಾಭೂತಗಳು ಐದು ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಮೂರು ಎಂದು ತಿಳಿದು ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣದಿಂದ ಸರ್ವ ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬದನ್ನು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ (೨.೪.೨೦) ಹೇಳಿದ್ದು ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಪಂಚೀಕರಣದ ಹೆಸರನ್ನು ಸಹ ಎತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ತೈತ್ತಿರೀಯ (೨.೧) ಪ್ರಶ್ನ (೪.೮) ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ (೪.೪.೫) ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸ್ವಂತ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ (೨.೧೨) ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ (೨.೩.೧.೧೪) ಮತ್ತು ಕಡೆಗೆ ಗೀತೆ (೭.೪; ೧೩.೫) ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರರ ಬದಲು ಐದು ಮಹಾಭೂತಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಗರ್ಭೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯದೇಹವು 'ಪಂಚಾತ್ಮಕ'ವೆಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತ, ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಂತೂ ಪಂಚೀಕರಣದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಮ.ಭಾ.ಶಾಂ. ೧೮೪.೧೮೬). ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣವು ಪ್ರಾಚೀನವಿದ್ದರೂ, ಮಹಾಭೂತಗಳು ಮೂರಲ್ಲ, ಐದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾರಂಭಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣದ ಮಾದರಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಪಂಚೀಕರಣದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊರಟು, ಕಡೆಗೆ ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸರ್ವ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿ, ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣವು ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬದು ವಿಶದವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯದೇಹವು ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದುಂ

ಹೋಗುತ್ತದೆಂಬದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಈ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಹಾಭೂತವು ಪುನಃ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಐದುಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಉದಾ:--ತ್ವಕ್, ಮಾಂಸ, ಅಸ್ಥಿ, ಮಜ್ಜಾ ಮತ್ತು ಸ್ನಾಯು ಈ ಐದು ಅನ್ನಮಯ ಪೃಥ್ವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವು. ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ-- ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ 'ಪಂಚೀಕರಣ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮುಂದೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾ. ೧೮೪. ೨೦. ೨೫); ಮತ್ತು (ಮರಾಠೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯ ದಾಸಬೋಧ ೧೬. ೮ ನೋಡಿರಿ) ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಹ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣದ ವರ್ಣನೆಯ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಹೊರಟದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ತೇಜ, ಆಪ ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವಿ ಈ ತತ್ವಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೂರು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಂದು ಕಡೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿಯದೆ.

ಮೂಲ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅನೇಕ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಅಚೇತನ ಅಂದರೆ ನಿರ್ಜೀವ ಅಥವಾ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾದವೆಂಬದರ ವಿವೇಚನವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಇನ್ನು, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸಚೇತನ ಅಂದರೆ ಸಜೀವಪ್ರಾಣಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿ, ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡೋಣ. ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪೃಥ್ವಿ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥೂಲ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಸಂಯೋಗವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಸಜೀವ ಪ್ರಾಣಿಯ ಶರೀರವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಶರೀರವು ಸೇಂದ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಜಡವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ತತ್ವವು ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ 'ಪುರುಷ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪುರುಷನು ಮೂಲತಃ ಅಕರ್ತನಿದ್ದು, ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ಅವನ ಸಂಯೋಗವಾಯಿತೆಂದರೆ ಸಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದೂ, "ನಾನು ಬೇರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬೇರೆ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಬಳಿಕ, ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಅವನಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಯೋಗವು ಕಡಿದು ಅವನು ಪುನಃ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆಂದೂ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜನನ ಮರಣದ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಸುತ್ತಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬೇರೆ ಪುರುಷನು ಬೇರೆ, ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗದೆ, ಮರಣ ಹೊಂದುವ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ--ಅಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಂತೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಹೊಸಹೊಸ ಜನ್ಮಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಆಗ ವಿವೇಚಿಸದಿರುವ ಮೂಲಕ, ಆಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿಚಾರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಸಾಯುವ ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚಕ್ರದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಹಾಗಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಕ್ಕೂ ಏನೂ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ, ಸತ್ತಬಳಿಕ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಒಳ್ಳೇದು, ಸತ್ತಬಳಿಕ ಆತ್ಮವಷ್ಟೇ ಅಂದರೆ ಪುರುಷನಷ್ಟೇ ಉಳಿದು, ಅವನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಹೊಸಹೊಸ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆನ್ನಬೇಕೇ? ಹಾಗೂ ಅನ್ನಲಾಗದು. ಕಾರಣ, ಹಾಗಂದರೆ ಪುರುಷನು ಅಕರ್ತನೂ ಉದಾಸೀನನೂ ಇದ್ದು, ಕರ್ತೃತ್ವವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಡೆಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಲೋಪಬರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಆತ್ಮನು ತಾನಾಗಿ ಹೊಸಹೊಸ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆಂದು ಬಗೆದರೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಅವನ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಜನನಮರಣ ಚಕ್ರದಿಂದ ಅವನು ಎಂದೂ ಪಾರಾಗದಂಥ ಅನವಸ್ಥೆಯೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗದೆ ಮನುಷ್ಯನು ಸತ್ತರೂ ಅವನ

ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಹೊಸ ಜನ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಅವನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಉಳಿಯಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮರಣದ ನಂತರ ಸ್ಥೂಲ ದೇಹವಂತೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದಲ್ಲವೇ? ಅಂದಬಳಿಕ ಪುರುಷನಿಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಈ ಪಂಚಮಹಾ ಭೂತಗಳಿಗೂ ಮುಂದೆ ಸಂಬಂಧವುಳಿಯಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಯೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಒಟ್ಟು ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ತತ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೂರು ತತ್ವಗಳೊಳಗೆ ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳು ಕೊನೆಯ ಐದು ತತ್ವಗಳು. ಈ ಕೊನೆಯ ಐದು ತತ್ವಗಳನ್ನು (ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳನ್ನು) ಒಟ್ಟು ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆದರೆ, ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗದೆ ಸಾಯುವ ಮನುಷ್ಯನು ಪಂಚಮಹಾಭೂತಾತ್ಮಕ ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರದಿಂದ ಅಂದರೆ ಕಡೆಯ ಐದು ತತ್ವಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದರೂ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉಳಿದ ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳೊಡನೆ ಇರುವ ಅವನ ಸಂಬಂಧವು ಈ ಬಗೆಯ ಮರಣದಿಂದ ಕಡಿಯಲಾರದೆಂತಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾನ್ (ಬುದ್ಧಿ), ಅಹಂಕಾರ, ಮನ, ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಇವೇ ಆ ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳು. (ಪೃಷ್ಠ ೧೬೬ನೇದ್ದರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ವಂಶವೃಕ್ಷ ನೋಡಿರಿ.) ಇವುಗಳ ಕೂಡ ಇರುವ ಪುರುಷನ ಸಂಬಂಧವು ನಷ್ಟವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ವಗಳೇ; ಆದಕಾರಣ ಈ ಸಂಬಂಧದಿಂದುಂಟಾಗುವ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರವೆನ್ನದೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಥವಾ ಲಿಂಗ ಶರೀರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಸಾ. ಕಾಂ. ೪೦) ಮನುಷ್ಯನು ಜ್ಞಾನಪಡೆಯದೆ ಸತ್ತರೆ, ಸಾಯುವಾಗ ಅವನ ಆತ್ಮದೊಡನೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳ ಈ ಲಿಂಗಶರೀರವೂ ಸ್ಥೂಲಶರೀರದಿಂದ ಹೊರ ಬಿದ್ದು, ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವ ವರೆಗೆ ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೊಸಹೊಸ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಸತ್ತಮೇಲೆ, ಜೀವದ ಸಂಗಡಲೇ ಜಡದೇಹದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಅಹಂಕಾರ, ಮನ ಮತ್ತು ದಶೇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡು ವದರಿಂದ, ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿ ಈ ಹದಿಮೂರು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸೇರ್ಪಡಿಸಲು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಮಾತ್ರ, ಈ ಹದಿಮೂರು ತತ್ವಗಳ ಸಂಗಡ ಐದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಲು ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಉತ್ತರ ಪಕ್ಷವೇನಂದರೆ— ಬರಿಯ ಬುದ್ಧಿ, ಬರಿಯ ಅಹಂಕಾರ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಈ ಹದಿಮೂರು ತತ್ವಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕೇವಲ ಗುಣಗಳು; ನೆರಳಿಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಆಶ್ರಯವೂ, ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಗೋಡೆ, ಕಾಗದಗಳ ಆಶ್ರಯವೂ, ಬೇಕಾಗುವಂತೆ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಹದಿಮೂರು ತತ್ವಗಳು ಏಕತ್ರವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ದ್ರವ್ಯದ ಆಶ್ರಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ಆತ್ಮನು (ಪುರುಷನು) ನಿರ್ಗುಣನೂ ಅಕರ್ತನೂ ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಅವನು ಯಾವ ಗುಣಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವಾಗ ಲಾರನು. ಮನುಷ್ಯನು ಜೀವಂತನಿರುವಾಗ ಈ ಹದಿಮೂರು ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಅವನ ದೇಹದಲ್ಲಿಯ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳ ಆಶ್ರಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮರಣಹೊಂದಿದ ಕೂಡಲೇ ಅಂದರೆ, ದೇಹವು ನಷ್ಟವಾದ ಕೂಡಲೇ ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳ ಈ ಆಶ್ರಯವು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ ಆದಕಾರಣ ಈ ೧೩ ಗುಣಾತ್ಮಕ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವದೊಂದು ದ್ರವ್ಯದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹುಡುಕಲಿಕ್ಕೇಬೇಕು. ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯು ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುತ್ತದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೂ ಬರಲಾರದು. ಯಾಕಂದರೆ ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಅವಿಕೃತ ಸ್ಥಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಅಂದರೆ ಅನಂತವೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಚಿಕ್ಕದೊಂದು ಲಿಂಗಶರೀರದೊಳಗಿನ ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಅದು ಆಧಾರವಾಗಲಾರದು. ಆಕಾರಣ ಮೂಲ

ಪ್ರಕೃತಿಯ ದ್ರವ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿಕಾರಗಳೊಳಗಿನ ಸ್ಥೂಲಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳ ಬದಲು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪಂಚ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತನ್ಮಾತ್ರಗಳೇ ಮೇಲಿನ ಹದಿಮೂರು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅವನ್ನು ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಸಾಂ. ಕಾ. ೪೧). ಹಲವು ಸಾಂಖ್ಯ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೂ, ಸ್ಥೂಲಶರೀರಕ್ಕೂ, ನಡುವೆ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಿಕಗಳ ಮೂರನೇದೊಂದು ಬೇರೆ ಶರೀರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅದು ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯೊಳಗಿನ ೪೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಟೀಕಾಕಾರರು ಮೂರನೇ ಶರೀರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ತಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ನಮ್ಮ ಮತವು. ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಹದಿಮೂರು ತತ್ವಗಳೊಂದಿಗೇ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಿಕಗಳನ್ನೂ ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುವದೊಂದೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. *

ಸಾಂಖ್ಯೋಕ್ತವಾದ ಹದಿನೆಂಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ವಗಳುಳ್ಳ ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೂ, ಬಹಳ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂಬದು ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— "ಕೀಡಿಯು (ಜಲಯುಕಾ) ಯಾವ ಮೇರೆಗೆ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯ ಒಂದು ತುದಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿದನಂತರ ಎರಡನೆಯ ಕಡ್ಡಿಯ ಮೇಲೆ (ಮುಂಗಾಲುಗಳಿಂದ) ಶರೀರದ ಮುಂಭಾಗವನ್ನು ಇಟ್ಟು, ಅನಂತರ ಹಿಂದಿನ ಕಡ್ಡಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಿಂಭಾಗವನ್ನು ಸರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ, ಆ ಮೇರೆಗೆ ಆತ್ಮವು ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ," (ಬೃ. ೪.೪.೩); ಆದರೆ ಕೇವಲ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಆತ್ಮವೊಂದೇ ಎರಡನೆಯ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಅದು ಸಹ ಒಂದು ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಾಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆಂದೂ ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ಅನುಮಾನಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ (ಬೃ. ೪ ೪.೫) ಆತ್ಮದೊಡನೆಯೇ ಪಂಚ(ಸೂಕ್ಷ್ಮ) ಭೂತಗಳೂ, ಮನ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೂ ಶರೀರದಿಂದ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತವೆಂದೂ ವರ್ಣನೆಯಿದ್ದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಕರ್ಮದಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೋಕಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೆಲವು ಕಾಲ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಬೃ. ೬.೨ ೧೪ ಮತ್ತು ೧೫). ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಪ (ನೀರು), ಈ ಮೂಲತತ್ವದ ಸಂಗಡ ಜೀವದ ಯಾವ

* ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರೂ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಹಚ್ಚಿರುತ್ತಾರೆಂಬದು ಅವರ ಮೀಮಾಂಸಾಶ್ಲೋಕ ವಾರ್ತಿಕ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದಿಂದ (ಆತ್ಮವಾದ ಶ್ಲೋ. ೬೨) ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶ್ಲೋಕವು ಹೀಗೆ—

अंतराभवदेहो हि नेष्यते विंध्यवासिना ।
तदस्तित्वे प्रमाणं हि न किंचिदवगम्यते ॥ ६२ ॥

"ಅಂತರಾಭವ ಅಂದರೆ ಲಿಂಗಶರೀರ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲಶರೀರ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ದೇಹ ಅಥವಾ ಶರೀರವು, ವಿಂಧ್ಯವಾಸಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಈಬಗೆಯ ನಡುವಿನ ದೇಹವೊಂದು ಇರುತ್ತದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಪ್ರಮಾಣ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ."

ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನು ವಿಂಧ್ಯಪರ್ವತದ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ವಿಂಧ್ಯವಾಸೀ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಿದ್ದದೆ. ಅಂತರಾಭವ ಶರೀರಕ್ಕೆ "ಗಂಧರ್ವ" ವೆಂದೂ ಹೆಸರಿದೆ. ಅಮರಕೋಶ ೩೩—೧೩೨. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಿನ ರಾ. ರಾ. ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಗೋವಿಂದ ಓಕ, ಇವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ ಕ್ಷೀರಸ್ವಾಮಿಯ ಟೀಕೆಯನ್ನೂ ಆ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಪೃ. ೮ ನೋಡಿರಿ.

ಗತಿಯು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲಿಂದಲೂ (ಛಾಂ. ೫.೩.೩; ೫.೯.೧), ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದರ ಮೇಲಿಂದಲೂ, (ವೇ. ಸೂ. ೩.೧ ೧ ೭) ಲಿಂಗದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗಡ ತೇಜ, ಮತ್ತು ಅನ್ನ-- ಹೀಗೆ ಮೂರು ಮೂಲತತ್ವಗಳ ಸಮಾವೇಶವು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿಗೂ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಸಾರಾಂಶ ಮಹದಾದಿ ಹದಿನೆಂಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದರೆ, ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ಲಿಂಗ ಶರೀರವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಪ್ರಾಣವು ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವು ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯದ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದರಿಂದ, ಈ ಭೇದವು ಕೇವಲ ಶಾಬ್ದಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಲಿಂಗಶರೀರದ ಘಟಕಾವಯವದ ಬಗ್ಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ವಸ್ತುತಃ ಏನೂ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಇದೇ ಕಾರಣದ ಸಲುವಾಗಿ ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಮೈ. ೬.೧೦); "ಮಹದಾದಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪರ್ಯಂತ" ಈ ಸಾಂಖ್ಯೋಕ್ತ ಲಿಂಗಶರೀರದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು "महदाद्यविशेषांत" ಎಂದು ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. * ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "मनःषष्ठानींद्रियाणि" (ಗೀ. ೧೫.೭)-- ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇವಿಷ್ಟೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ "वायुर्गंधानिवाशयात्" (೧೫.೮); ಅಂದರೆ ಗಾಳಿಯು ಹೂವಿನೊಳಗಿಂದ ಸುಗಂಧವನ್ನು ಹೀರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜೀವವು ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವಾಗ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವನ್ನು ತನ್ನ ಸಂಗಡ ತಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಆದರೂ ಗೀತೆಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕ "ಮನಸ್ಸುಸಹಿತವಾಗಿ ಆರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು" ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳೂ, ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನು ಮರಣ ಹೊಂದಿದಬಳಿಕ ಈ ಜನ್ಮದ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ಫಲವನ್ನು ಭೋಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಅವನಿಗೆ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಮನು. ೧೨.೧೬.೧೭); "वायुर्गंधानिवाशयात्" ಈ ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತ

---

* ದ್ವಾತ್ರಿಂಶದುಪನಿಷದದ ಆನಂದಾಶ್ರಮದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಮಂತ್ರಪಾಠವು "महदाद्यं विशेषान्त" ಎಂದು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಟೀಕಾಕಾರರೂ ಅದನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪಾಠವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಆರಂಭದ ಮಹತ್ತತ್ವವನ್ನು ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಿ, 'ವಿಶೇಷಾಂತಮ್' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ಮಹದಾದ್ಯಂ' ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ ಹಿಡಿದು ವಿಶೇಷಾಂತಮ್ ಇದರೊಳಗೆ 'ವಿಶೇಷ' ಬಿಡಬೇಕು, ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಆದ್ಯಂತವೆಂದು ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಹಿಡಿಯುವದು ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಬಿಡುವದು ಯುಕ್ತವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮಹದಾದ್ಯಮ್' ಈ ಶಬ್ದದ ಕೊನೆಯ ಅನುಸ್ವಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ "महदाद्यविशेषांतम्" (महदादि + अविशेषान्तम्) ಎಂಬ ಪಾಠ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ಪ್ರೊ. ಡಾಯಸನ್ ಇವರ ಅಂಬೋಣವದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅವಿಶೇಷವೆಂದು ಪದವಾಗಿ ಮಹತ್ ಮತ್ತು ಅವಿಶೇಷ ಅಂದರೆ ಆದಿ ಮತ್ತು ಅಂತ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ನ್ಯಾಯವು ಹತ್ತಿ ಇವೆರಡೂ ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಈ ಪಾಠದ ವಿಶೇಷ ಗುಣವು. ಆದರೆ ಯಾವದೇ ಪಾಠವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಭೇದವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು

ದಿಂದ ಈ ಶರೀರವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಕಾರವೆಷ್ಟಿರುವ ದೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾವಿತ್ರ್ಯುಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ (ಮ. ಭಾ. ವನ. ೨೯೬.೧೬) ಸತ್ಯವಾನನ (ಸ್ಥೂಲ) ಶರೀರದಿಂದ ಅಂಗುಷ್ಠಮಾತ್ರ ಪುರುಷನನ್ನು ಯಮನು ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದನು. "अंगुष्ठमात्र पुरुष निश्चकर्ष यमो बलात्"--ಎಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕಾದರೂ, ಈ ಲಿಂಗಶರೀರವು ಅಂಗುಷ್ಠದ ಆಕಾರದಷ್ಟು ಇರುವದಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು

ಈ ಲಿಂಗಶರೀರವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಯಾವ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಅದರ ಘಟಕಾವಯವಗಳು ಯಾವವು ಎಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದೆವು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಐದು ಸ್ಥೂಲಮಹಾಭೂತಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು, ಉಳಿದ ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಲಿಂಗಶರೀರವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕೆಲಸ ಕೊನೆಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಶರೀರವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಈ ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಆಯಾ ಗುಣಧರ್ಮದಂತೆ, ತಾಯಿತಂದೆಗಳ ಸ್ಥೂಲದೇಹದಿಂದ ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಸ್ಥೂಲಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಅನ್ನದಿಂದ ಕೈ-ಕಾಲು ಮುಂತಾದ ಸ್ಥೂಲ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸ್ಥೂಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ಲಿಂಗ ಶರೀರವು ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ, ಮನುಷ್ಯ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ದೇಹಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಉತ್ಪನ್ನಮಾಡುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ಸಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸಚೇತನ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪುರುಷ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತದಂತೆ, ಈ ಪುರುಷರು ಅಗಣಿತರಾಗಿದ್ದರೂ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಸ್ವಭಾವತಃ ಉದಾಸೀನನೂ ಅಕರ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಪಶುಪಕ್ಷ್ಯಾದಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ದೇಹಗಳನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನಮಾಡುವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪುರುಷನ ಕಡೆಗೆ ಬರಲಾರದು. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪಾಪಪುಣ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಈ ಭೇದವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಕರ್ಮ ವಿಪಾಕದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುವೆವು. ಪುರುಷ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕರ್ಮವೆಂಬದೊಂದು ಮೂರನೆಯ ತತ್ವವಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ; ಇನ್ನು ಪುರುಷನಂತೂ ಉದಾಸೀನನು; ಆದಕಾರಣ ಕರ್ಮವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ವಿಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂತಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲಾದ ಹದಿನೇಳು ತತ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈಮೇರೆಗೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ, ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮಗಳ ನ್ಯೂನಾಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ವಿಕಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಬುದ್ಧಿಯ ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ 'ಭಾವ'ವೆಂದು ಸಂಜ್ಞೆ. ಸತ್ವ-ರಜ ಮತ್ತು ತಮ ಈ ಗುಣಗಳ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಈ ಭಾವಗಳು ಅನೇಕ ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಹೂವಿಗೆ ಹೇಗೆ ವಾಸನೆಯೋ, ಬಟ್ಟೆಗೆ ಹೇಗೆ ಬಣ್ಣವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೆ ಈ ಭಾವಗಳು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ (ಸಾಂ ಕಾ. ೪೦.); ಈ ಭಾವಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಲಿಂಗಶರೀರವು ಹೊಸಹೊಸ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಈ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತಾಯಿತಂದೆಗಳ ಶರೀರದಿಂದ ಲಿಂಗಶರೀರವು ಹೀರಿಕೊಳ್ಳುವ ದ್ರವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಪುನಃ ಬೇರೆ ಭಾವಗಳೂ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದೇವಯೋನಿ, ಮನುಷ್ಯಯೋನಿ, ಪಶುಯೋನಿ ಮತ್ತು ವೃಕ್ಷಯೋನಿ ಈ ಭೇದಗಳು ಈ ಭಾವಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದ ಪರಿಣಾಮವು. (ಸಾಂ

ಶಾಂ. ೪೩.೫೫); ಈ ಭಾವಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಾತ್ವಿಕಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ-ವೈರಾಗ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದವೆಂದರೆ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳ ಭೇದವು ತಿಳಿದು ಬಂದು, ಪುರುಷನು ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಂದರೆ ಕೈವಲ್ಯಪದವನ್ನೈದುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಆಗ ಲಿಂಗಶರೀರವು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿ, ಅವನ ದುಃಖದ ಅತ್ಯಂತ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷ ಭೇದವು ತಿಳಿಯದೆ, ಬರೀ ಸಾತ್ವಿಕ ಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಲಿಂಗಶರೀರವು ದೇವಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ, ರಜೋಗುಣದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಾದರೆ ಮನುಷ್ಯಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಪೃಥ್ವಿಯಮೇಲೂ, ತಮೋಗುಣದ ಆಧಿಕ್ಯವಾದರೆ ತಿರ್ಯಗ್ಯೋನಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಜನ್ಮತಾಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೧೪.೧೮); ಈ ಮೇರೆಗೆ ಮಾನವಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಿದ ಮೇಲೆ ರೇತೋ ಬಿಂದುವಿನಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಲಲ, ಬುದ್ಬುದ, ಮಾಂಸ, ಪೇಶಿ ಅನಂತರ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ಥೂಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು "गुणा गुणेषु जायन्ते" ಎಂಬ ತತ್ವದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ (ಸಾಂ. ಕಾ. ೬೩; ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೨೦); ಗರ್ಭೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಯೂ ಈ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಯೂ ಪ್ರಾಯಃ ಒಂದೇ ಇವೆ. ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ 'ಭಾವ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः"-- ಇತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಾವವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾದರೂ (ಗೀ. ೧೦.೪,೫; ೭.೧೨) ಪ್ರಾಯಃ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಂಡೇ ಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಮೂಲ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಮೂಲ ಸದ್ರೂಪ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸರ್ವ ಸಜೀವ ನಿರ್ಜೀವ ವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಬಳಿಕ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಹಾರದ ಕಾಲವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಾಗ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಗುಣಪರಿಣಾಮದ ವಿರುದ್ಧಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮೂಲಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದುತ್ತವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಇವೆರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ (ವೇ. ಸೂ. ೨.೩.೧೪; ಮಭಾ. ಶಾ. ೨೩...): ಉದಾ:— ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳೊಳಗೆ ಪೃಥ್ವಿಯು ನೀರಿನಲ್ಲಿ, ನೀರು ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ, ಅಗ್ನಿಯು ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ, ವಾಯುವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ, ಆಕಾಶವು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ, ಅಹಂಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಮಹಾನ್ ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತದಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮೂಲಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆದಬಳಿಕ ಲಯ ಅಥವಾ ಸಂಹಾರವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟುಕಾಲ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಮನುಸಂಹಿತೆ (೧.೬೬.೭೩); ಭಗವದ್ಗೀತೆ(೮.೧೭), ಮಹಾಭಾರತ (ಶಾಂ. ೨೩೧) ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕಾಲಗಣನೆಯು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಉತ್ತರಾಯಣವೆಂದರೆ ದೇವತೆಗಳ ದಿವಸ; ದಕ್ಷಿಣಾಯನವೆಂದರೆ ಅವರ ರಾತ್ರಿ. ಯಾಕಂದರೆ ದೇವತೆಗಳು ಮೇರುಪರ್ವತದ ಮೇಲೆ ಅಂದರೆ ಉತ್ತರಧ್ರುವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆಂದು ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಜ್ಯೋತಿಷಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ (ಸೂರ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತ ೧.೧೩; ೧೨.೩೫,೬೭); ಅರ್ಥಾತ್ ಎರಡು ಅಯನಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ವರ್ಷವೆಂದರೆ ದೇವತೆಗಳ ಒಂದು ಹಗಲು-ರಾತ್ರಿ, ಮತ್ತು

೩೬೦ ವರ್ಷಗಳೆಂದರೆ ದೇವತೆಗಳ ೩೬೦ ಹಗಲು-ರಾತ್ರಿಗಳು, ಅಥವಾ ಒಂದು ವರ್ಷವು. ಕೃತ, ತ್ರೇತಾ, ದ್ವಾಪರ ಮತ್ತು ಕಲಿ ಎಂದು ನಮ್ಮ ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳು; ಕೃತಯುಗವು ೪೦೦೦ ವರುಷ, ತ್ರೇತಾಯುಗವು ೩೦೦೦, ದ್ವಾಪರಯುಗವು ೨೦೦೦, ಮತ್ತು ಕಲಿಯುಗವು ೧೦೦೦, ಈ ಮೇರೆಗೆ ಈ ಯುಗಗಳ ಕಾಲಗಣನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮುಗಿದ ಕೂಡಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಗವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ನಡುವೆ ಇವೆರಡರ ಸಂಧಿಕಾಲದ ಕೆಲವು ವರುಷಗಳು ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕೃತಯುಗದ ಆದಿ-ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಹಿಂದುಮುಂದೆ ಕೂಡಿ ಎರಡೂ ಕಡೆಗೆ ನಾನೂರು ಇದ್ದಂತೆ ತ್ರೇತಾಯುಗದ ಎರಡೂ ಕಡೆಗೆ ಮೂನ್ನೂರು, ದ್ವಾಪರಯುಗದ ಎರಡೂ ಕಡೆಗೆ ಇನ್ನೂರು, ಕಲಿಯುಗದ ಎರಡೂ ಕಡೆಗೆ ನೂರು, ಅಂತೂ ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಯುಗದ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಸಂಧಿಕಾಲವು ಎರಡುಸಾವಿರ ವರುಷನಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡು ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳು ಮತ್ತು ಕೃತ, ತ್ರೇತಾ, ದ್ವಾಪರ ಮತ್ತು ಕಲಿ ಇವುಗಳ ಮೊದಲು ಒಟ್ಟುಸಂಖ್ಯೆಯಂತೆ ಹತ್ತುಸಾವಿರ ವರುಷ ಈ ಮೇರೆಗೆ ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳು ಕೂಡಿ ಹನ್ನೆರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಾದವು. ಈ ಹನ್ನೆರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳು ಮನುಷ್ಯರವೋ ಅಥವಾ ದೇವರವೋ? ಮನುಷ್ಯರವೆಂದರೆ ಕಲಿಯುಗಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಈಗ ಐದು ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಮಾನವೀ ವರ್ಷದಿಂದ ಕಲಿಯುಗವಂತೂ ಮುಗಿದೇ ಹೋಗಿ, ಕೃತಯುಗವು ಸಹ ಮುಗಿದು ನಾವು ಈಗ ತ್ರೇತಾಯುಗದಲ್ಲಿದ್ದೇವೆಂದು ಅನ್ನಬೇಕಾಕುವದು. ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವು ದೇವತೆಗಳ ಹನ್ನೆರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳೆಂದು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದೆ. ದೇವತೆಗಳ ಹನ್ನೆರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ೩೬೦ × ೧೨೦೦೦ = ೪೩೨೦೦೦೦; ವರ್ಷಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈಗಿನ ಪಂಚಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಯುಗ ಪರಿಮಾಣವು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಗಳ ಹನ್ನೆರಡು ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಮಹಾ ಯುಗವು, ಮತ್ತು ದೇವರ ಯುಗವು. ದೇವತೆಗಳ ೭೧ ಯುಗಗಳಿಗೆ ಮನ್ವಂತರನೆಂದು ಸಂಜ್ಞೆಯಿದ್ದು, ಮನ್ವಂತರಗಳು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮನ್ವಂತರದ ಆರಂಭಕ್ಕೂ ಕೊನೆಗೂ, ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಮುಂದಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಕೊನೆಗೂ, ಸಂಧಿಕಾಲವು ಕೂಡಿ ಕೃತಯುಗ ದಷ್ಟು ಒಂದೊಂದರಂತೆ ಹದಿನೈದು ಸಂಧಿಕಾಲಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ೧೫ ಸಂಧಿಕಾಲಗಳೂ, ೧೪ ಮನ್ವಂತರಗಳೂ ಕೂಡಿ ದೇವತೆಗಳ ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರುಷ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಒಂದು ಹಗಲು (ಸೂರ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತ ೧.೧೫-೨೦); ಮತ್ತು ಪುನಃ ಅಂಥ ಸಾವಿರ ಯುಗಗಳಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಒಂದು ರಾತ್ರಿಯೆಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ (ಮನು. ೧.೬೯-೭೩ ಮತ್ತು ೭೯; ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೩೧.೧೮.೩೧ ಮತ್ತು ಯಾಸ್ಕರನಿರುಕ್ತ ೧೪.೯ ನೋಡಿರಿ); ಈ ಲೆಕ್ಕದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಒಂದು ದಿವಸವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ನಾಲ್ಕು ಅಬ್ಜ ಮೂವತ್ತೆರಡು ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪವೆಂದೂ ಹೆಸರು. * ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಈ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ—

अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।
राज्यागमे प्रलीयंते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥

* ಜ್ಯೋತಿಷಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ ಯುಗಾದಿ ಗಣನೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೈ. ವಾ. ಶಂಕರ ಬಾಳಕೃಷ್ಣ ದೀಕ್ಷಿತ ಇವರು ತಮ್ಮ "ಭಾರತೀಯ ಜ್ಯೋತಿಷಶಾಸ್ತ್ರ"ವೆಂಬ (ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಪೃ. ೧೦೩.೧೦೫; ೧೯೩ ಇತ್ಯಾದಿ.

“ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ರಾತ್ರಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು ಪುನಃ ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತವೆ” ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಗೀ. ೮.೧೮ ಮತ್ತು ೯.೭ ನೋಡಿರಿ ; ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಲಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಆಗ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಂಹಾರವನ್ನೂ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ, ಆ ಪ್ರಳಯಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಒಂದು ದಿವಸ ಅಥವಾ ರಾತ್ರಿಯು; ಇಂಥ ೩೬೦ ದಿವಸಗಳೂ ೩೬೦ ರಾತ್ರಿಗಳೂ ಕೂಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಒಂದು ವರುಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಆಯುಷ್ಯವು ನೂರು ವರ್ಷವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಆಯುಷ್ಯವು ಹೋಗಿ ಮಿಕ್ಕ ಅರ್ಧದ ಅಂದರೆ ೫೧ನೆಯ ವರ್ಷದ ಮೊದಲನೆಯ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಶ್ವೇತವಾರಾಹವೆಂಬ ಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಈಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಲ್ಪದ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಮನ್ವಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಆರು ಮನ್ವಂತರಗಳು ಸಂದಿವೆ. ಏಳನೆಯ ಅಂದರೆ ವೈವಸ್ವತ ಮನ್ವಂತರದ ೭೧ ಮಹಾಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ೨೭ ಮಹಾಯುಗಗಳು ಹೋಗಿ, ೨೮ನೆಯ ಮಹಾಯುಗದಲ್ಲಿಯ ಕಲಿಯುಗದ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣವು ಅಂದರೆ ಚತುರ್ಥ ಭಾಗವು ಈಗ ನಡೆದಿದೆಂದು ಪುರಾಣಾದಿಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ೧.೩); ೧೮೨೧ನೆಯ ಶಕಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಲಿಯುಗದ ಐದು ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳು ಮುಗಿದವು. ಹೀಗೆ ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಿದರೆ ಕಲಿಯುಗದ ಪ್ರಲಯವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ೧೮೨೧ನೆಯ ಶತಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂರು ಲಕ್ಷ ೯೧ ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳು ಉಳಿದಿದ್ದವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಅಂದಬಳಿಕ ಈಗ ನಡೆದ ಮನ್ವಂತರದ ಕೊನೆಗೆ ಆಗುವ ಅಂದರೆ ಸದ್ಯದ ಕಲ್ಪದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮಹಾಪ್ರಳಯದ ಮಾತಂತೂ ದೂರವೇ ಉಳಿಯಿತು ! ಮಾನವೀ ನಾಲ್ಕು ಅಬ್ಜ ಮೂವತ್ತೆರಡು ಕೋಟಿ ವರುಷಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ದಿವಸದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಾಹ್ನವು ಸಹ ಅಂದರೆ ಏಳು ಮನ್ವಂತರಗಳು ಸಹ ಇನ್ನೂ ಮುಗಿದಿರುವದಿಲ್ಲ?

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಲಯಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿವೇಚನೆಯು, ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನನುಸರಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮದ ಇದೇ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಕ್ರಮವು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಶ್ರುತಿ-ಸ್ಮೃತಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಅಂದರೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಉತ್ಪನ್ನವಾದನೆಂದೂ, ಒಂದುಕಡೆ ಮೊದಲು ನೀರು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಬೀಜದಿಂದ ಸುವರ್ಣಮಯ ಅಂಡಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾದವೆಂಬ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಬೇರೆ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಗೌಣ ಅಥವಾ ಉಪಲಕ್ಷಣಾತ್ಮಕವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೇ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ “मम योनिर्महत् ब्रह्म” (ಗೀ. ೧೪.೩), ಎಂದು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಗೇನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟು, ತನ್ನ ಬೀಜದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಂತಲೂ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಂದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ಏಳು ಮಾನಸ ಪುತ್ರರು ಅಥವಾ ಮನು

ಗಳು ಹುಟ್ಟಿ, ಅವರೇ ಮುಂದೆ ಚರಾಚರ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದರೆಂದು ವರ್ಣನೆಯುಂಟು (ಮಭಾ. ಆ. ೬೫-೬೭; ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೦೭; ಮನು. ೧.೩೯.೬೩); ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೆ ಇದರ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿದೆ (ಗೀ. ೧೦.೬); ಅಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮದೇವನೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿ, ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಾತ್ವಿಕ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅದು ಹೊಂದುತ್ತದೆಂದು ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೂ ಉಳಿದ ಕಡೆಗೂ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಶೈವ ಅಥವಾ ಪಾಶುಪತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಶಿವನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅವನಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾದಿ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವನು ಪ್ರಧಾನನೆಂದು ತಿಳಿದು, ಆ ವಾಸುದೇವನಿಂದ ಮೊದಲು ಸಂಕರ್ಷಣನೂ (ಜೀವ) ಸಂಕರ್ಷಣನಿಂದ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನೂ, (ಮನ) ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನಿಂದ ಅನಿರುದ್ಧನೂ, (ಅಹಂಕಾರ), ಜನಿಸಿದರೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ, ಜೀವನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾರೆ ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟದೆ, ನಿತ್ಯನೂ ಸನಾತನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ನಿತ್ಯವಾದ-- ಆದಕಾರಣ ಅನಾದಿಯಾದ--ಅಂಶನಿರುವ ಮೂಲಕ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪಾದದಲ್ಲಿ (ವೇ. ಸೂ. ೨.೨.೪೨-೪೫); ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗೆ ಜೀವದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೇಲಿನ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ಈ ಮತವು ವೇದವಿರುದ್ಧವಿರುವ ಮೂಲಕ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಗೀ. ೧೩.೪;೧೫.೭); ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವಗಳೆಂದೆಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅವು ಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಅವೆರಡೂ ತತ್ವಗಳೂ ಒಬ್ಬನೇ, ನಿತ್ಯನೂ, ನಿರ್ಗುಣನೂ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಭೂತಿಗಳೆಂದು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದ್ದು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೂ ಅದೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವದೆ (ಗೀ. ೯.೧೦); ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವೇಚಿಸುವ. ಭಾಗವತ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದ ವಾಸುದೇವಭಕ್ತಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಧರ್ಮತತ್ವವೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದ್ದರೂ, ವಾಸುದೇವನಿಂದ ಮೊದಲು ಸಂಕರ್ಷಣ ಅಥವಾ ಜೀವವು ಹುಟ್ಟಿ, ಅವನಿಂದ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ (ಮನ), ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನಿಂದ ಅನಿರುದ್ಧ (ಅಹಂಕಾರ) ಹುಟ್ಟಿದರೆಂಬ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲದೆ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ ಅಥವಾ ಅನಿರುದ್ಧ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಕೂಡ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪಾಂಚರಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ, ಇಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದರ ಮೇಲಿಂದಲೇ, ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಜೀವ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಭಾಗವತಾದಿ ಭಕ್ತಿಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮತಗಳೂ ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿರಬೇಕೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ನಾವು ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಇವೆರಡೂಗಳ ಆಚೆಗೆ ಸರ್ವವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಜಗತ್ತಿನ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಬೇರೆ ತತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವಾ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರು.

ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.



ಅಧ್ಯಾತ್ಮ.

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात् ।
यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ *

ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೆಂದು ಹೆಸರುಳ್ಳವನೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಖ್ಯಮತಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ, ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಅಥವಾ ಚರಾಚರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಲು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಅನಾದಿಯಾದ ಮೂಲತತ್ವಗಳೆಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಪುರುಷ ಇವೆರಡೇ. ಪುರುಷನು ತನ್ನ ದುಃಖದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯುವದಾದರೆ, ತಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂಬುದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕೇವಲನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು, ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನಾಗಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷರ ಸಂಯೋಗವಾದ ಬಳಿಕ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಪಸಾರೆಯನ್ನು ಪುರುಷನ ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆಂಬದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮವು, ಅರ್ವಾಚೀನ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ತುಸು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೆಳೆಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದಂತೆ, ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಸುಧಾರಣೆಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷದಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ವೇದಾಂತಕೇಸರಿಯು ಇದು ತನ್ನ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆದು, ಆ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಿಗೆ ಮಾತು ಮಥಿಸುತ್ತ ಕೂಡ್ರದೆ, ಮಿಕ್ಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಎರಡು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠ ತತ್ವವನ್ನೂ, ಆ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ತದ್ರೂಪನಾಗಬೇಕೆಂಬದನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ತನ್ನ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಬೇರೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗರ್ಜನೆಯನ್ನೂ ನಡೆಯಗೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಸಿಂಹದ ಮುಂದೆ ನರಿಗಳು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ವೇದಾಂತದ ಮುಂದೆ ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ—

तावत् गर्जन्ति शास्त्राणि जंबुका विपिने यथा ।
न गर्जति महाशक्तिः यावद्वेदान्तकेसरी ॥

ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಹಳೆಯ ಸುಭಾಷಿತಕಾರನು ವೇದಾಂತವನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ 'ನೋಡುವವನು' ಅಂದರೆ ಪುರುಷ ಅಥವಾ 'ಆತ್ಮ' ಎಂಬ ತತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು; ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮೋಗುಣಮಯವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬ ತತ್ವವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದು; ಆದಕಾರಣ ಇವೆರಡೂ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲತತ್ವಗಳೇ

* ಆ (ಸಾಂಖ್ಯ) ಅವ್ಯಕ್ತನಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಹಾಗು ಸನಾತನವಾದ ಯಾವ ಎರಡನೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ವಸ್ತುವೋ, ಯಾವನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ನಾಶಹೊಂದಿದರೂ ಕೂಡ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ" ಅವನೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಗತಿಯಾಗಿರುವನು.

ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂಬದಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತವು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಪುರುಷ ತತ್ವವು ನಿರ್ಗುಣವಿದ್ದರೂ, ಅದು ಅಸಂಖ್ಯಾಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಅಸಂಖ್ಯ ಪುರುಷರ ಹಿತವನ್ನು ಅರಿತು, ಅವರವರೊಡನೆ ಅವರವರಂತೆ ನಡೆಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂದೆಣಿಸುವದು ಸರಿಯಾಗದು; ಆದಕಾರಣ "अविभक्तं विभक्तेषु" ಎಂಬ ಕೆಳಗಿನಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದ ಏಕೀಕರಣದ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ—ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದು ಅವ್ಯಕ್ತಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.—ಕೊನೆಯತನಕ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ನಡೆಯಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಅಸಂಖ್ಯ ಪುರುಷರನ್ನೂ ವಿಭಾಗಿಸದೆ, ಒಂದೇ ಪರಮತತ್ವದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವದೇ ಸತ್ಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಹೆಚ್ಚು ಸಯುಕ್ತವಾದುದು. ನಾನಾತ್ವವೆಂಬುದು ಅಹಂಕಾರದ ಪರಿಣಾಮವು. ಪುರುಷತತ್ವವು ನಿರ್ಗುಣವೆಂದು ತಿಳಿದ ಬಳಿಕ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಅಸಂಖ್ಯ ಪುರುಷರ ಭಿನ್ನತ್ವಗುಣವನ್ನಾರೋಪಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಪುರುಷರು ಮೂಲತ: ಅಸಂಖ್ಯರಲ್ಲವೆಂದೂ, ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಹಂಕಾರ ಗುಣದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ, ಈ ಅಸಂಖ್ಯತ್ವವು ಆಮೂಲತತ್ವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದೂ ವಿಧಾನಮಾಡುವ ಹೊತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪುರುಷನಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಆಗಿರುವ ಈ ಸಂಯೋಗವು ಸತ್ಯವೋ ಮಿಥ್ಯವೋ ಎಂಬ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಯೋಗವು ಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕೇ? ಸಾಂಖ್ಯಮತದಂತೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿದೊರೆಯುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಅದು ಮಿಥ್ಯವೆನ್ನಬೇಕೆ? ಪುರುಷನೊಡನೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಯೋಗವಾಗುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವನೆದುರಿಗೆ ತನ್ನ ಅಂಗಡಿಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆಂಬುವ ಮಾತು ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಆಕಳು ತನ್ನ ಕರುವಿಗಾಗಿ ಹಾಲು ಕರೆಯುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷನ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಹಾಕಹೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಕಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದಲೇ ಕರವು ಹುಟ್ಟುವ ಮೂಲಕ ಆಕಳು ಅದನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು (ವೇ. ಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೨.೨.೩); ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷ ಇವೆರಡೂ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ; ಮೇಲಾಗಿ ಒಂದು ಸಚೇತನ, ಮತ್ತೊಂದು ಅಚೇತನ. ಈಬಗೆಯಾಗಿ ಇವೆರಡೂ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಏಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸಬೇಕು? "ಇದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು," ಎಂಬದೇನೂ ಇದಕ್ಕೆ ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಉತ್ತರವಲ್ಲ: ಸ್ವಭಾವವೆಂದೇ ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಹೇಕೆಲನ ಜಡಾದ್ವೈತವನ್ನೇ ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬಾರದು! ಹೇಕೆಲ್ಲನು, ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯ ಗುಣಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದ ಹಾಗೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನೋಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ, ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಿಸುವ ಚೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂತಲೇ ಹೇಳುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದೆ, "ನೋಡುವವನು ಬೇರೆ, ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ಬೇರೆ" ಎಂದು ಭೇದಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ಭೇದವುಂಟಾಗುವ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಮುಂದೆಯಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗಿಸಬಾರದೇಕೆ? ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ, ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಕಣ್ಣೊಳಗಿನ ಮಜ್ಜಾತಂತುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥಿಂಥವೇ ಧರ್ಮಗಳುಂಟೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರೂ, ಇದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವವನು (ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಪುರುಷನು ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಬಳಿಕ, ಈ ನೋಡುವವನು ಯಾರು? ಅಥವಾ ನಾವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ದೃಶ್ಯ

ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ತೋರುವಂತೆಯೇ ಇದೆಯೋ, ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಿದೆಯೋ, ಎಂಬು ದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಮಗೇನಾದರೂ ಹಾದಿಯುಂಟೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ "ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಬಗೆಹರಿಯುವಂಥವುಗಳಲ್ಲ; ಆದುಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳೆಂಬೆರಡು ತತ್ವಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಉತ್ತರವು. ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಲೇ ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು; ಏಕೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಅವು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ "ನೋಡುವವನು" ಇಲ್ಲವೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮಾ" ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವವನು ನೋಡುವವನ ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೇ ಭಿನ್ನರೂಪದಿಂದ ಗೋಚರವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ; ಅಂದಬಳಿಕ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಾ ತೀತವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದೆಂತು? ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ—

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥

ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಆತ್ಮವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೨.೨೩); ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಆತ್ಮವನ್ನು ತೇಜಾಪದಂಥ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹಾಕಿ, ಮಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ಕರಗಿಸಲಿಕ್ಕಾಗದು; ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿಯ ಹದನವಾದ ಶಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಡಿದು, ತುಂಡುಮಾಡಿ, ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಿಕ್ಕಾಗದು; ಬೆಂಕೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿದು ಅದನ್ನು ಸುಡಲಿಕ್ಕಾಗದು; ಅಥವಾ ಗಾಳಿ ಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಣಗಿಸಲಿಕ್ಕಾಗದು; ಸಾರಾಂಶ, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಂಥ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ನಾಟಲಾರವು. ಅಂದಬಳಿಕ ಆತ್ಮವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಾದರೂ ಎಂತು? ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಠಿಣವಾಗಿ ತೋರುವದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ನಿದಾನಿಸಿ ನೋಡಲು, ತೋರುವಷ್ಟು ಕಠಿಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಸಾಂಖ್ಯರಾದರೂ ಪುರುಷನು ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಎಂದು ಯಾವ ಆಧಾರದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದರು? ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅಂತಃಕರಣದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆ ರೀತಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬಾರದೇಕೆ? ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಇರುವ ದೊಡ್ಡ ಭೇದವೇ ಇದು. ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಗಳಾದರೋ, ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಸ್ವಯಂ ವೇದ್ಯ ಅಥವಾ ತನಗೆ ತಾನೇ ತಿಳಿಯುವಂಥವಾಗಿರುತ್ತವೆ. "ಆತ್ಮನು ಸ್ವಸಂವೇದ್ಯನು ಇದ್ದದ್ದಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಆಗುವಂತೆ ಆಗಲಿ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನು?" ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು ಸಮನಾಗಿಯೇ ಶುದ್ಧವಿದ್ದರೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯೋಗ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರ ಮನಸ್ಸಿನ ಶುದ್ಧತೆಯು ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಯು ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ? ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಷ್ಟೇ; ಆದುದರಿಂದ ಯಾವಾತನ ಮನಸ್ಸು ಅತಿಶಯ ಶುದ್ಧವೂ, ಪವಿತ್ರವೂ, ವಿಶಾಲವೂ ಆಗಿರುವದೋ ಅಂಥವನ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹಿಡಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಸುಮ್ಮನೆ "ನನಗೆ ಹೀಗೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲವೆ ನಿನಗೆ ಹಾಗೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ." ಎಂದು ಇತ್ತಂಡವಾದವನ್ನು ಹೂಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ತೀರ ಬಿಟ್ಟೇ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವು ಸ್ವಸಂವೇದ್ಯವು. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಭೌತಿಕಯುಕ್ತಿವಾದದ ಬಲದಿಂದ

ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವೂ, ಪವಿತ್ರವೂ, ವಿಶಾಲವೂ ಆದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳ ಮಹಾತ್ಮರ ಅಪರೋಕ್ಷ ಅಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿವಾದವಷ್ಟೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದೆಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದೆಣಿಸುವಂತೆ, ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗೆ ಯುಕ್ತಿಗಿಂತ ಸ್ವಾನುಭವವನ್ನೇ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾನುಭವವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದೆಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುವ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಶ್ರೀಮತ್ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಿಸುವವರು ಅದನ್ನು ಸರ್ವದಾ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण साधयेत् ।
प्रकृतिभ्यः परं यत्तु तदचिन्त्यस्य लक्षणम् ॥

“ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಿರುವ ಮೂಲಕ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಾವು ಚಿಂತಿಸಲಾರೆವೋ ಅಂಥವುಗಳನ್ನು ಬರೇ ತರ್ಕದಿಂದ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಾರದು; ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ದಾಟಿ, ಆಚೆಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಅಚಿಂತ್ಯವಾದುದು.” ಹೀಗೊಂದು ಹಳೆಯ ಶ್ಲೋಕವಿದ್ದು, ಅದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ (ಮಹಾ. ಭೀಷ್ಮ ೫.೧೨); “साधयेत्” ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು “योजयेत्” ಎಂಬ ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲಿನ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದೆ (ವೇ. ಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೨.೧.೨೭) ಇದರಂತೆಯೇ ಮುಂಡಕ ಮತ್ತು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದ ದೊರೆಯುವದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಮುಂ. ೩.೨.೩; ಕಠ. ೨.೮; ೯.೨೨); ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್‌ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ವಿಶೇಷ ಬೆಲೆ ಇರುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಈ ಹೊಲೆಮನಸ್ಸಿನ ಹರಿದಾಟವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ, ಹಿಂದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಘನವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಬೆಳೆದು, ಕೊನೆಗೆ (ಪಾತಂಜಲ) ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣರಾಗಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪವಿತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲವಾದ ಮನಸುಳ್ಳವರಾದುದರಿಂದ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅಂತರ್ಮುಖಗೊಳಿಸಿ, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದಬಗ್ಗೆ ತಮಗುಂಟಾದ ಅನುಭವವನ್ನೂ, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಶಾಂತವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸ್ಫುರಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ, ಉಪನಿಷದ್ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಾದರೂ, ಕೊನೆಗೆ ಈ ಶ್ರುತಿಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಶರಣುಹೋಗಲೇಬೇಕು (ಕಠ. ೪.೧); ಈ ಆತ್ಮಪ್ರತೀತಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು; ಅದರಿಂದ ಮೂಲ ಪ್ರತೀತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲೇನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಲರಿಯದು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥವಾದರೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಷ್ಟೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಚೆಗಿರುವ ಈ ಅಚಿಂತ್ಯ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು, ಮೊದಲು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡದಲೇ ಹೇಳಿ, ಆ ಬಳಿಕ ಸಾಧಾರವಾಗಿಯೂ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಅದರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳ ಈ ದ್ವೈತವನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ; ಇವೆರಡರಾಚೆ,

ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ, ಅವ್ಯಕ್ತವೂ, ಅಮೃತವೂ ಆದ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ತತ್ತ್ವವು ಚರಾಚರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಂಬುದೇ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಾದರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವ್ಯಕ್ತವಿದ್ದರೂ, ಅದು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂದರೆ, ಸಗುಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಗುಣವೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಗುಣವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆದ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಾಶವಾದ ಬಳಿಕ, ಉಳಿಯುವ ಬೇರೊಂದು ಅವ್ಯಕ್ತವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದು ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ, ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಗೀತೆಯ (೮. ೮) ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಮುಂದೆ ೧೫ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ, ಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರ, ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬೆರಡು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ,—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

"ಇವೆರಡರಿಂದ ಬೇರೆ ಇರುವ ಪುರುಷನೇ ಉತ್ತಮನು, ಪರಮಾತ್ಮ ಸಂಜ್ಞಕನು, ಅವ್ಯಯನು, ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತಿವಂತನು. ಅವನೇ ಮೂರು ಲೋಕಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಗೀ. ೧೫.೧೭); ಈ ಪುರುಷನು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತಗಳನ್ನು ದಾಟಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆಂದು ಯಥಾರ್ಥ ಸಂಜ್ಞೆಯುಂಟು (ಗೀ. ೧೫.೧೮); ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ—

आत्मा क्षेत्रज्ञ इत्युक्तः संयुक्तः प्राकृतैर्गुणैः ।
तैरेव तु विनिर्मुक्तः परमात्मेत्युदाहृतः ॥

"ಆತ್ಮನು ದೇಹಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ (ಜೀವಾತ್ಮ) ನೆಂದೂ, ಈ ಪ್ರಾಕೃತ ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಂಬಂಧವಾದ ಇಲ್ಲವೆ ದೇಹದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದನೆಂದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ ಸಂಜ್ಞೆಯು" ಎಂದು ಭೃಗುಮುನಿಯು ಭರದ್ವಾಜನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಮ.ಭಾ. ಶಾಂ. ೧೮೭.೨೪); "ಪರಮಾತ್ಮ" ಶಬ್ದದ ಇವೆರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತಃ ಅವು ಭಿನ್ನವಲ್ಲ; ಕ್ಷರಾಕ್ಷರಸೃಷ್ಟಿ, ಮತ್ತು ಜೀವ (ಅಥವಾ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಹೇಳುವದಾದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ) ಇವೆರಡನ್ನೂ ದಾಟಿ, ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿರುವ ಮೂಲಕ, ಒಮ್ಮೆ ಅವನು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರದ ಆಚೆಗಿರುವವನೆಂತಲೂ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅವನು ಜೀವನನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ದಾಟಿ ಇರುವವನೆಂತಲೂ, ಒಬ್ಬ ಪರಮಾತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನೇ ದ್ವಿವಿಧವಾಗಿ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ಕಾಲಿದಾಸನೂ "ಮನುಷ್ಯನ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣಗಾಡುವಂಥ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ನೀನೇ, ಸ್ವತಃ ಉದಾಸೀನನಿದ್ದು, ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಂಥ ಪುರುಷನೂ ನೀನೇ;" ಎಂದು ಕುಮಾರಸಂಭವದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಕುಮಾ.೨.೧೩); ಹಾಗೆಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವಂತನು "मम योनिर्महद्ब्रह्म" ಪ್ರಕೃತಿಯು ನನ್ನ ಯೋನಿ ಅಥವಾ ನನ್ನದೇ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ (೧೪.೩) ವೆಂದೂ, ಜೀವ ಅಥವಾ ಆತ್ಮವೂ ನನ್ನ ಅಂಶವೇ (೧೫.೭) ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುವನಲ್ಲದೆ ೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ—

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥

"ನನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪೃಥ್ವಿ, ಜಲ, ತೇಜ, ವಾಯು, ಆಕಾಶ, ಮನ, ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರ

ಹೀಗೆ ಎಂಟು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ (अपरेयमितस्त्वन्यां) ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನು ಧಾರಣಮಾಡಿದಂಥ ಜೀವವೂ, ನನ್ನದೇ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ತಿಳಿ" (ಗೀ. ೭.೪.೫) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಖ್ಯರ ೨೫ ತತ್ವಗಳ ವಿವರಣೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ೨೫ ತತ್ವಗಳ ಆಚೆಗೆ ೨೬ನೆಯದೊಂದು ಪರಮ ತತ್ವವಿದೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಮನುಷ್ಯನು ಬುದ್ಧನಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಶಾಂ. ೩೦೮), ಎಂದು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲೂ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಬಗ್ಗೆ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಯು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಗೇ "ಜ್ಞಾನ"ವೆಂದು ಹಲವು ಸಾರೆ ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದು, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುರುಷನು "ಜ್ಞಾತಾ" ಆಗುತ್ತಾನೆ (ಶಾಂ. ೩೦೬.೩೫.೪೧); ಆದರೆ ನಿಜವಾದ "ಜ್ಞೇಯ"ವೆಂಬುದು ಇವೆರಡರಾಚೆಗೇ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತಾ ಇವುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಇದ್ದು, ಅವನಿಗೇ ಪರಮ ಪುರುಷನು ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಜ್ಞೆಯಿದೆ. ತ್ರೈಲೋಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿರುವ ಈ ಪರಮ ಅಥವಾ ಪರಪುರುಷನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಿರಿ; ಅವನು ಒಬ್ಬನೂ, ಅವ್ಯಕ್ತನೂ, ನಿತ್ಯನೂ, ಅಕ್ಷರನೂ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಬರೇ ಗೀತೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಸರ್ವ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಉಗ್ಗಡಿಸುತ್ತವೆ. 'ಅಕ್ಷರ 'ಮತ್ತು 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಇವೆರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಅಥವಾ ಶಬ್ದಗಳು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಏಕಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬೇರೊಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು (ಸಾ.ಕಾ. ೬೧); ಆದರೆ ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಕ್ಷರ ಅಂದರೆ ಎಂದೂ ನಷ್ಟವಾಗದಂಥದಿದ್ದು, ಅದೇ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಿರುವದರಿಂದ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರ' 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಈ ಶಬ್ದಗಳೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಚೆಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ವಾಚಕರು ಯಾವಾಗಲೂ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕು (ಗೀ. ೮.೨೦; ೧೧.೩೭, ೧೫.೧೬.೧೭); ಹೀಗೆ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವ್ಯಕ್ತವಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಾಗದೆಂಬದು ನಿಜವು; ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಆಚೆಗಿರುವ ಈ ಮೂರನೆಯ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾಧೆ ತರದೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮದ ವಿಷಯಕವಾದ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಗೀತೆಗೂ ಮಾನ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಸಾಂಖ್ಯರು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಡದೆ, ಅವರ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಇಲ್ಲವೆ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಸಂದೇಹವುಳಿಯಬಾರದೆಂದು (ಸಾಂಖ್ಯ) ಅವ್ಯಕ್ತದ ಆಚೆಗಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು (ಸಾಂಖ್ಯ) ಅಕ್ಷರದ ಆಚೆಗಿರುವ ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ:—ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಸಾರಾಂಶ, 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಮತ್ತು ಅದರಂತೆಯೇ 'ಅಕ್ಷರ' ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ-- ಎರಡು ಬೇರೆ ವಿಧದಿಂದ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಗೀತೆಯನ್ನೋದುವವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಚೆಗಿರುವ ಈ ಎರಡನೆಯ ಅವ್ಯಕ್ತವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲವು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲತತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು, ಸಾಂಖ್ಯ-ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಭೇದವಿರುವ ಕಾರಣ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವೆವು.

ಪ್ರಕೃತಿ, ಪುರುಷ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯರ ಈ ಭೇದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ, ಇವೆರಡೂ ಯಾವನ ವಿಭೂತಿಗಳಾಗಿರುವವೋ, ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಥವಾ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ರೂಪವಾದ ನಿತ್ಯತತ್ವವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ, ಈ ಮೂರನೆಯ ಮೂಲಭೂತತತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ಅದಕ್ಕೂ ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರ ಈ ಮೂರಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಗತ್ತು, ಜೀವ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಈ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೂ, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ವಿಷಯವೇ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಈಬಗ್ಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ಯೈಕ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಈ ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮೂಲತ: ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆಂದೂ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಮೂಲ ದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಥವಾ ತೀರ ಭಿನ್ನವಿರುತ್ತವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗ ಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತರು, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತರು, ದ್ವೈತರೆಂದು ಮೂರು ಪಂಗಡಗಳಾಗಿವೆ. ಜೀವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಇವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಮೂಲತ: ಆಕಾಶದಂತೆ ಏಕವೂ, ಅಖಂಡವೂ, ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹಲವರ ನಂಬಿಗೆ. ಜಡಚೈತನ್ಯಗಳ ಐಕ್ಯ ವಾಗುವದು ಅಸಂಭವನೀಯವಿರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ, ದಾಳಿಂಬಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯ ಕಾಳುಗಳು ಅನೇಕ ವಿದ್ದರೂ, ಹಣ್ಣಿನ ಏಕತ್ವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬಾಧೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜೀವ-ಜಗತ್ತುಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರ ನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದ್ದರೂ, ಅವು ಬುಡದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಭಿನ್ನವಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಅವು ಮೂರು 'ಒಂದು' ಎಂಬದಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಯಾವಾಗ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯೋ, ಆಗ 'ದಾಳಿಂಬಹಣ್ಣಿನಂತೆ ಒಂದು' ಎಂತಲೇ ಅದರ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಹಲವು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈಮೇರೆಗೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಮತಪ್ರಭೇದಗಳು ಉಂಟಾದ ಬಳಿಕ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಳೆದೆಳೆದು ಅರ್ಥ ಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗುಳಿದು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತವು, ಅದ್ವೈತವೋ, ದ್ವೈತವೋ ಎಂಬುದೊಂದೇ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ; ಇರಲಿ; ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಮೊದಲು, ಜಗತ್ (ಪ್ರಕೃತಿ), ಜೀವ (ಆತ್ಮಾ), (ಅಥವಾ ಪುರುಷ) ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ (ಪರಮಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಪುರುಷೋತ್ತಮು) ಇವರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನೇ ಏನು ನುಡಿ ದಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಈಬಗ್ಗೆ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮತೈಕ್ಯವಿರುವದೆಂಬದೂ, ಗೀತೆಯ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಮೊದಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದು ಹೋಗಿರುವದೆಂಬದೂ ಮುಂದಣ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳ ಆಚೆಗಿರುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮು, ಪರಮ ಪುರುಷ, ಪರಮಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬವನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ (ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದು, ಅಗೋಚರವಾದದ್ದು) ಎಂದು ಅವನ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೇಳ ಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ರೂಪವು ಸಗುಣವೇ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂಬದು

ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ, ಮಿಕ್ಕುಳಿದದ್ದು ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವು. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅದು ನಿರ್ಗುಣವೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು. ಅದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದಿದ್ದರೇನಾಯಿತು ? ಎಲ್ಲಬಗೆಯ ಗುಣಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದುವೇಳೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪ ದಿಂದಿರಬಹುದು; ಆದಕಾರಣ ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿಯೂ ಸಗುಣ, ಸಗುಣ-ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರ್ಗುಣಗಳೆಂದು ಮೂರು ಭೇದಗಳಾಗಿವೆ. "ಗುಣ''ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ, ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಗೀತೋಪ ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮೂರ್ತಿಮಂತ ಅವತಾರನಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಅರ್ಜುನನೆದು ರಿಗೆ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ 'ಪ್ರಕೃತಿಯು ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು' (೯.೮); "ಜೀವವು ನನ್ನ ಅಂಶವು'' (೧೫.೭); "ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನು ನಾನೇ" (೧೦.೨೦); "ಜಗತ್ತ ನಲ್ಲಿರುವ ಯಾವತ್ತು ಶ್ರೀಮಾನ್ ಮತ್ತು ವಿಭೂತಿಮಾನ್ ಮೂರ್ತಿಗಳು ನನ್ನ ಅಂಶದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿವೆ" (೧೦-೪೧); "ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು" (೯.೩೪), "ಅಂದರೆ ನನ್ನನ್ನೇ ಕೂಡುವಿ." "ನೀನು ನನಗೆ ಪ್ರಿಯನಾದ ಕಾರಣ ನಾನು ಇದನ್ನು ಆಣೆಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ" (೧೮.೬೫), ಈ ಮೇರೆಗೆ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪವನ್ನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಭಗವಂತನು ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಪುರುಷದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಚರಾಚರ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವದನ್ನು ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನದಿಂದ ಅವನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟು, ಕೊನೆಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಗಿಂತ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಸುಲಭವಿರುವದರಿಂದ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಭಾವವನ್ನಿಡು, ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ, ನಾಶರಹಿತವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ, ಪರಮಾವಧಿಯ ಸುಖಕ್ಕೂ ಮಾತೃಸ್ಥಾನವಾಗಿದ್ದೇನೆ" (ಗೀ. ೧೪.೨೭) ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ತುದಿಯವರೆಗೆ ಭಗವಂತನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆಯೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಯ ಅಭಿಮಾನಿಗಳೂ, ಪಂಡಿತರೂ ಆದ ಹಲವು ಟೀಕಾ ಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಅಂತಿಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮತವು ಸರಿಯೆಂದು ನಂಬಲಿಕ್ಕಾಗದು; ಏಕೆಂದರೆ ಭಗವಂತನು ಮೇಲಿನ ವರ್ಣನೆಯೊಡನೆಯೇ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪವು ಮಾಯಿಕವೆಂದೂ, ಅದರಾಚೆಗಿರುವ (ಪರ) ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।
परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

"ನಾನು ಅವ್ಯಕ್ತನಿದ್ದರೂ, ಬುದ್ಧಿಗೇಡಿಗಳು ನನ್ನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತನೆಂದು ತಿಳಿದು, ವ್ಯಕ್ತದ ಆಚೆಗಿರುವ ನನ್ನಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮತ್ತು ನಾಶರಹಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ" (೭.೨೪) ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ (೭.೨೫) "ನಾನು ನನ್ನ ಯೋಗಮಾಯೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣ ಮೂಢರಾದವರು ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ನಾನು ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದವನೂ ನಾಶರಹಿತನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ, ನನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಿತನಾಗಿ, ನನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮತಾಳು ತ್ತೇನೆ, ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತನಾಗುತ್ತೇನೆ" (೪.೬) ಎಂದು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನನ್ನ ದೈವೀ

ಮಾಯೆಯಿದ್ದು, ಆ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಿದವರೇ ನನ್ನನ್ನೈದುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ನಷ್ಟ ಜ್ಞಾನರಾದ ನರಾಧಮರು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ'' (೧೪.೧೫) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕೊನೆಗೆ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೧೮.೬೧) ,,ಅಯ್ಯಾ ಅರ್ಜುನಾ, ಸರ್ವ ಭೂತಗಳ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಅವನೇ ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಭೂತಗಳನ್ನು ಯಂತ್ರ ದಂತೆ ತಿರುಗಿಸುತ್ತಿರುವನು '' ಎಂದು ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಭಗವಂತನು ನಾರದನಿಗೂ ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ, ಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ನಾರಾಯಣೀಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ (ಶಾಂ. ೩೩೯); ಮತ್ತು ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೇ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ದ್ದೇವೆ. ಭಗವಂತನು ನಾರದನಿಗೆ ಈಪ್ರಕಾರ ಸಾವಿರಾರು ಕಣ್ಣುಗಳೂ, ಬಣ್ಣಗಳೂ ಮತ್ತು ಇತರ ದೃಶ್ಯಗುಣಗಳೂ ಉಳ್ಳ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿದನಂತರ—

माया ह्येषा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद ।
सर्वभूतगुणैर्युक्तं नैवं त्वं ज्ञातुमर्हसि ॥

,,ನೀನು ಈಗ ನೋಡಿದ ರೂಪಗಳೆಲ್ಲ ನಾನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಮಾಯೆಯು. ಆದುದರಿಂದ ನಾನು ಸರ್ವ ಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನೆಂದು ಸರ್ವಥಾ ತಿಳಿಯಬೇಡ '' ಎಂದು ಹೇಳಿ, ನನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ, ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಇದ್ದು, ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪುರುಷರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.'', ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಶಾ. ೩೩೯.೪೪.೪೮); ಇದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ವಿಶ್ವರೂಪವೂ ಮಾಯಿಕವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಸಾರಾಂಶ, ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಗಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಿದ್ದರೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ಅವ್ಯಕ್ತವು ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು ಅವನ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ, ಈ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಆಚೆಗಿರುವ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳದ ಮನುಷ್ಯ ನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯಲಾರದೆಂದೂ, ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದಾಗಿ ಮೇಲಿನ ವಚನಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿ ಸುವೆವು. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿರದೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಅದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿ ಎಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೆಂಬದು ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿ ನಲ್ಲಿಯೂ "मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्" (ಶ್ವೇತಾ. ೪.೧೦)—ಮಾಯೆ ಯೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು (ಸಾಂಖ್ಯರ), ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಮಾಯೆಯ ಒಡೆಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನೇ ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ವಿಶ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ.--ಎಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೇಳಿದೆ.

ಪರಮೇಶ್ವರನ ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಿರದೆ, ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂಬುದು ಈಮೇರೆಗೆ ಸಿದ್ಧ ವಾದರೂ, ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶ್ರೇಷ್ಠಸ್ವರೂಪವು ಸಗುಣವೋ ನಿರ್ಗುಣವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನಾವೀಗ ವಿಚಾರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವ್ಯಕ್ತವು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಸಗುಣ ಅಂದರೆ ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಸಗುಣ ಅವ್ಯಕ್ತದ ಈ ಉದಾಹರಣೆಯು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿರುವದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸಗುಣವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಯಾಕಾಗವಲ್ಲದು, ಅವ್ಯಕ್ತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು

ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ (ಗೀ. ೯.೮); ಮತ್ತು ಸರ್ವರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಅವರ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರಿಂದ ನಡಿಸುತ್ತಾನೆ (೧೮.೬೧); ಅವನು ಸರ್ವ ಯಜ್ಞಗಳ ಭೋಕ್ತನಿರುತ್ತಾನೆ (೯.೨೪); ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಭಾವಗಳು ಅವನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ (೧೦.೫); ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವವನೂ ಅವನೇ ಇದ್ದು "लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हितान्" ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಫಲಕೊಡುವವನೂ ಅವನೇ. ಇವೆಲ್ಲಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಅವನು ಅವ್ಯಕ್ತನು ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರನಾಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ತೃತ್ವ, ದಯೆ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಂದಯುಕ್ತನಾಗಿಯೇ ಅಂದರೆ ಸಗುಣನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ, ಭಗವಂತನು ಹೀಗೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏನೆಂದರೆ "न मां कर्माणि लिम्पन्ति" ಕರ್ಮಗಳು ಅರ್ಥಾತ್ ಗುಣಗಳು ಸಹ ನನಗೆ ಎಂದೂ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲ (೪.೧೪). ಮೂಢರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮೋಹಿತರಾಗಿ, ಆತ್ಮನೇ ಕರ್ತನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ (೩.೨೭.೧೪.೧೯); ಅವ್ಯಯನೂ, ಅಕರ್ತನೂ ಆದ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ವಾಸಿಸಿರುವದರಿಂದ (೧೩.೩೧) ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರರ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವೆರಡರಿಂದ ಅವನು ವಸ್ತುತಃ ಅಲಿಪ್ತನಿದ್ದರೂ, ಮರವೆಯಿಂದ ಮುಸುಕಿದ ಜನರು ಮೋಹಕ್ಕೆ ಬಲಿಬೀಳುತ್ತಾರೆ. (೫.೧೪.೧೫) ಈ ಮೇರೆಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಸಗುಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣಗಳೆಂದು ಎರಡೇ ವಿಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಂತಲ್ಲ; ಆದರೆ ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ಈ ಗುಣಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾಡಿ, ಒಬ್ಬ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ-- "भूतभृन्न च भूतस्थो"(೯.೫)--ನಾನು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಆಧಾರನಿದ್ದೂ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಇಲ್ಲ--ಎಂದು ೯ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸದ್ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸದ್ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ, ಎಂದೂ (೧೩.೧೨); "ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳವನಂತೆ ಭಾಸವಾದರೂ ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯ ರಹಿತನೂ, ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಗುಣೋಪಭೋಗಿಯೂ, (೧೩.೧೪) "ದೂರನೂ, ಸಮೀಪನೂ ಇದ್ದೇನೆ" (೧೩.೧೫); "ಅವಿಭಕ್ತನೂ ವಿಭಕ್ತನೂ ಇದ್ದೇನೆ" (೧೩.೧೬); ಹೀಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದಬಗ್ಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಅಂದರೆ ಸಗುಣ-ನಿರ್ಗುಣ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ "ಈ ಆತ್ಮವು ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಅಚಿಂತ್ಯವೂ ಅವಿಕಾರಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ" (೨.೨೫); ಎಂದು ಹೇಳಿ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನಾದಿಯೂ, ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಅವ್ಯಯನೂ ಇರುವ ಮೂಲಕ ಅವನು ಶರೀರದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ; ಅವನಿಗೆ ಏತರ ಗಂಧವೂ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ (೧೩.೩೧);-- ಎಂದು ಶುದ್ಧ ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರವಯವ, ನಿರ್ವಿಕಾರ, ಅಚಿಂತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಾದಿ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪದ ಮಹಿಮೆಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವು ಒಮ್ಮೆ ಸಗುಣವೆಂತಲೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಿರ್ಗುಣವೆಂತಲೂ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಶುದ್ಧ ನಿರ್ಗುಣವೆಂತಲೂ ವರ್ಣಿಸಿರುವದಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಉಪಾಸನೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೂರ್ತಿಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಬೇಕೆಂತಿಲ್ಲ; ನಿರಾಕಾರವುಳ್ಳ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಸಹ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಉಪಾಸ್ಯವಸ್ತುವು ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ತೋರದಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಉಪಾಸನೆಯು ಅಶಕ್ಯವೇ ಸರಿ. ಉಪಾಸನೆಯೆಂದರೆ, ಚಿಂತನವು, ಮನನವು ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವು; ಚಿಂತಿತ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವಾಗಲಿ, ಮತ್ತಾವದೊಂದು ಗುಣವಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆಯದಿದ್ದರೆ ಮನಸ್ಸು ಏನನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು? ಆದುದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತ

ನಾದ ಅಂದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಚಿಂತನ, ಮನನ ಇಲ್ಲವೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಅವ್ಯಕ್ತ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸಗುಣನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಈ ಗುಣಗಳು ಉಪಾಸಕನ ಅಧಿಕಾರದಂತೆ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ವ್ಯಾಪಕ ಅಥವಾ ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಅವರವರ ನಿಷ್ಠೆಯಂತೆ ಅವರವರಿಗೆ ಫಲದೊರೆಯುತ್ತದೆ. "ಪುರುಷನು ಕ್ರತುಮಯನಿದ್ದಾನೆ, ಯಾವನ ಕ್ರತು (ನಿಶ್ಚಯ) ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಅವನಿಗೆ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಫಲದೊರೆಯುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ (೩.೧೪.೧) ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಭಜಿಸುವವರು ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ, ಪಿತೃಗಳನ್ನು ಭಜಿಸುವವರು ಪಿತೃಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ (ಗೀ. ೯.೨೫); ಅಥವಾ "यो यच्छ्रद्धः स एव सः" ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ತನ್ನ ಶ್ರದ್ಧೆಯಂತೆ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೈದುತ್ತಾನೆ.— ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ಉಪಾಸಕನ ಅಧಿಕಾರ ಭೇದದಂತೆ ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತಪರಮೇಶ್ವರನ ಗುಣಗಳೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಂಗಡವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಈ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ 'ವಿದ್ಯಾ' ಎಂದು ಹೆಸರುಂಟು. ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಈಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ (ಉಪಾಸನಾರೂಪ) ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಕಡೆಗೆ 'ವಿದ್ಯಾ' ಎಂತಲೇ ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಶಾಂಡಿಲ್ಯವಿದ್ಯಾ (ಛಾ. ೩.೧೪), ಪುರುಷವಿದ್ಯಾ (ಛಾಂ. ೩.೧೬.೧೭), ಪರ್ಯಂಕವಿದ್ಯಾ (ಕೌಷಿ. ೧), ಪ್ರಾಣೋಪಾಸನಾ (ಕೌ. ೨) ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತಪರಮೇಶ್ವರನು ಮನೋಮಯನು, ಪ್ರಾಣಶರೀರನು, ಭಾವರೂಪನು, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು, ಸರ್ವಕರ್ಮನು ಸರ್ವಗಂಧನು, ಸರ್ವರಸನು, ಇರುವನೆಂಬದಾಗಿ ಸಗುಣವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಂತೂ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಆನಂದ ಈ ರೂಪಗಳಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೇಲ ತರಗತಿಯ ಉಪಾಸನೆಯು ಹೇಳಿದೆ (ತೈ. ೨.೧,೫; ೩.೨ ೬); ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ (೨.೧) ಗಾರ್ಗ್ಯ ಬಾಲಾಕಿಯು ಅಜಾತಶತ್ರುವಿಗೆ ಆದಿತ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ವಿದ್ಯುತ್, ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ಜಲ ಮತ್ತು ದಿಕ್ಕು ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಹೇಗೆ ಉಪಾಸಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದನು; ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇವುಗಳ ಆಚೆಗೆ ಇರುವನೆಂದು ಅಜಾತಶತ್ರುವು ಹೇಳಿ, ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾಣೋಪಾಸನೆಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಈ ಪರಂಪರೆಯು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಗೌಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳು ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನಿದರ್ಶಕವಾದ ಚಿನ್ಹಗಳೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ಈ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೇ ಮೂರ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅವು ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಸರ್ವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ, ವಸ್ತುತಃ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಇವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" ಅಥವಾ "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म" ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯ (ಸತ್) ಜ್ಞಾನ (ಚಿತು) ಮತ್ತು ಆನಂದರೂಪನು ಅಥವಾ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪನಿರುವನೆಂದೂ ಅಥವಾ "अणोरणीयान्महतो महीयान्" ಅಣುಗಳಗಿಂತ ಅಣುವೂ ಮಹತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಮಹತ್ತೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಕಠ. ೨.೨೦); "तदेजति तन्नैजति तद् दूरे तद्वन्तिके" ಅದು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ, ಚಲಿಸುವದಿಲ್ಲ; ದೂರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೆ (ಈಶ. ೫. ಮು. ೩.೧.೭); ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಭಾಸವಾಗುವದಾದರೂ "ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯ ವಿವರ್ಜಿತವಾದದು" (ಶ್ವೇತಾ. ೩.೧೭); ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಗುಣಗಳು

ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತವೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ, ಇವೆಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧರ್ಮ, ಕೃತ ಮತ್ತು ಅಕೃತ, ಅಥವಾ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವ್ಯ ಇವುಗಳ ಆಚೆಗೆ ಯಾವದು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿ, ಎಂದು ಮೃತ್ಯುವು ನಚಿಕೇತನಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಕಠ.೨.೧೪). ಆದೇಮೇರೆಗೆ, ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗೆ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ರುದ್ರನಿಗೂ (ಮ.ಭಾ. ಶಾಂ ೩೫೧.೧೧), ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾರದರು ಶುಕನಿಗೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (೩೩೧.೪೪). ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ (೨ ೩.೨) ಪ್ರಥಮತ: ಪೃಥ್ವಿ, ಅಗ್ನಿ, ಜಲಗಳೆಂಬವು ಮೂರು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೂರ್ತರೂಪಗಳೆಂದೂ, ವಾಯು ಆಕಾಶಗಳೆರಡು ಅವನ ಅಮೂರ್ತರೂಪಗಳೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ಈ ಅಮೂರ್ತದ ಸಾರಭೂತವಾದ ಪುರುಷನ ರೂಪಗಳೂ ಬಣ್ಣಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕೊನೆಗೆ 'ನೇತಿ ನೇತಿ, ಅಂದರೆ ಇಷ್ಟುಹೊತ್ತಿನವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವದೂ ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ! ಇವೆಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥಗಳ ಆಚೆಗಿರುವ(ಪರ) 'ಅಗ್ರಾಹ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಅವರ್ಣನೀಯ' ವಾದುದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿ, ಹೀಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ್ದಾನೆ (ಬೃಹ.೨.೩.೬; ಶ್ವೇ. ೩.೨.೨೨); ಹೆಚ್ಚು ಮಾಕೇನು? ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಟಿರುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ದು, ಅದರ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ನೇತಿ ನೇತಿ' ಎಂಬದೊಂದು ಚಿಕ್ಕ ನಿರ್ದೇಶ, ಆದೇಶ ಇಲ್ಲವೆ ಸೂತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದು, ಅದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ನಾಲ್ಕು ಸಾರೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ (ಬೃಹ ೩.೯.೨೬; ೪.೨.೪; ೪.೪.೨೨, ೪.೫.೧೫); ಆದೇ ಮೇರೆಗೆ ಇತರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" "अद्रेश्यं (अद्रश्य) अग्राह्य" (ಮುಂ. ೧.೧.೬) "न चक्षुषा गृह्यते नाऽपि वाचा" ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಕಾಣಿಸದಂಥದು ಇಲ್ಲವೆ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದಂಥದು, ಅಥವಾ—

अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं तथाऽरसं नित्यमगंधवच्च यत्।
अनाद्यनन्तं महतः परं ध्रुवं निचाय्य तन्मृत्युमुखात्प्रमुच्यते ॥

"ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ ಈ ಐದು ಗುಣಗಳಿಂದ ವಿರಹಿತನೂ, ಅನಾದಿಯೂ, ಅವ್ಯಯನೂ (ಕಠ. ೩.೧೫) ಎಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ನಿರ್ಗುಣವಾದ ಹಾಗೂ ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ರೂಪದ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ (ವೇ. ಸೂ. ೩.೨.೨೨.೩೦) ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು 'ಅದೃಶ್ಯ' 'ಅಘ್ರೇಯ' 'ಅಸ್ಪರ್ಶ' 'ನಿರ್ಗುಣ' 'ನಿಷ್ಕಲ' (ನಿರವಯವ) ಅಜ, ನಿತ್ಯ, ಶಾಶ್ವತ, ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಿರುವದಾಗಿ ನಾರದರಿಗೆ ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ 'ವಾಸುದೇವ ಪರಮಾತ್ಮಾ' ಅನ್ನುತ್ತಾರೆಂತಲೂ, ಅವನೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಲಯ, ಕರ್ತನೂ, ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂತಲೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಮ.ಭಾ.ಶಾ. ೩೩೯.೨೧.೨೮).

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಮಹಾಭಾರತಾಂತರ್ಗತ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದೆಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಸಗುಣ, ಸಗುಣ-ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಕೇವಲ ನಿರ್ಗುಣ ಹೀಗೆ ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವವೆಂಬದು ಮೇಲಿನ ವಚನದಿಂದ ಕಂಡು ಬರುವದು. ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸ್ವರೂಪದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಮೂರು ರೂಪಗಳ ಮೇಳಹಾಕುವದೆಂತು? ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಸಗುಣ-ನಿರ್ಗುಣವೆಂಬ ಉಭಯಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವು ಸಗುಣದಿಂದ ನಿರ್ಗುಣಕ್ಕೆ (ಅಥವಾ ಅಜ್ಞೇಯಕ್ಕೆ) ಹತ್ತುವ ಸಾವಟಿಗೆ

ಅಥವಾ ಸಾಧನವೆಂದರಿಯಬಹುದು. ಯಾಕಂದರೆ ಮೊದಲು ಸಗುಣರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ, ಆಮೇಲೆ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ಒಂದೊಂದೇ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಡಬಿಡುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ನಿರ್ಗುಣಸ್ವರೂಪವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತೀಕದ ಮೇಲು ತರಗತಿಯ ಉಪಾಸನೆಯು ಹೇಳಿದೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ--ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯೊಳಗೆ ಮೊದಲು ಅನ್ನವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಭೃಗುವಿಗೆ ವರುಣನು ಉಪದೇಶಿಸಿ, ಮುಂದೆ ಕ್ರಮೇಣ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಣ, ಮನ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆನಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ (ತೈ. ೩.೨.೬); ಅಥವಾ ಗುಣಬೋಧಕವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ಗುಣವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂತಲೂ ಅನ್ನಬಹುದು. ಯಾಕಂದರೆ ದೂರ ಅಥವಾ ಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದಾಕ್ಷಣವೇ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವು ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅಸತ್ ಆಗಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ದೂರ ಮತ್ತು ಸತ್ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿ, ಆ ಮೇಲೆ ಸಮೀಪ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಹಚ್ಚುವದು ? ಆದಕಾರಣ ದೂರವೂ ಇಲ್ಲ, ಸಮೀಪವೂ ಇಲ್ಲ; ಸತ್ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ; ಈ ತರದ ಭಾಷೆಯಿಂದ ದೂರ ಮತ್ತು ಸಮೀಪ, ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್, ಮುಂತಾದ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಗುಣಗಳ ಜೋಡೆಯನ್ನು ಹಾರಿಸಿಬಿಟ್ಟು, ಸರ್ವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ವ ಕಾಲಕ್ಕೂ, ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ಇರುವದೇ ಆ ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ನಿರ್ಗುಣಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ (ಗೀ. ೧೩.೧೨); ಇರುವದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಂದಬಳಿಕ ದೂರದಲ್ಲಿರುವದೂ ಅದೇ; ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವದೂ ಅದೇ; ಸದ್ವಸ್ತುವೂ ಅದೇ, ಅಸದ್ವಸ್ತುವೂ ಅದೇ; ಆದುದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಏಕಸಮಯಾವಚ್ಛೇದವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ (ಗೀ. ೧೧.೩೭; ೧೩.೧೫); ಆದರೆ ಸಗುಣ-ನಿರ್ಗುಣಗಳೆಂಬ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವ್ಯಕ್ತಪರಮೇಶನು ವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುವದು ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ; ಆದರೆ, ಅವನು ವ್ಯಕ್ತನಾಗದೆ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರನಾಗದೆ, ಅವ್ಯಕ್ತನೇ ಇದ್ದು, ನಿರ್ಗುಣತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸಗುಣತ್ವವನ್ನು ಧರಿಸುವನಲ್ಲವೆ? ಇದಕ್ಕೇನೆನ್ನಬೇಕು! ಉದಾ----ಒಬ್ಬನೇ ನಿರಾಕಾರ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಕೆಲವರು 'ನೇತಿ ನೇತಿ' ಎಂದು ನಿರ್ಗುಣವಾಗಿಯೂ, ಕೆಲವರು ಸರ್ವಗುಣಸಂಪನ್ನನೂ, ಸರ್ವಕರ್ಮನೂ, ದಯಾಮಯನೂ ಎಂದು ಸಗುಣವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಇಂಗಿತವೇನು? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪಕ್ಷವಾವುದು ? ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣನೂ ಅವ್ಯಕ್ತನೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಜೀವರಾಶಿಯೂ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು, ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಸರ್ವಸಂಕಲ್ಪಗಳನ್ನೀಡೇರಿಸುವ ಅವ್ಯಕ್ತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ವಸ್ತುತಃ ಸಗುಣನಿದ್ದೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಬರೇ ಪ್ರಶಂಸಾಪರವಾದುದೆಂದು ಬಗೆಯುವದೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೊಡ್ಡಿಗೇ ಕೊಡಲಿಯನ್ನಿಡುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏಕಾಗ್ರಗೊಳಿಸಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಶಾಂತವಾಗಿಯೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, " यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह " (ತೈತಿ. ೨.೯)- ಮನಸ್ಸಿಗೂ

ದುರ್ಗಮವಿದ್ದದರಿಂದ, ಯಾವದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ವಾಣಿಯೂ ಅಸಮರ್ಥವಿದೆಯೋ, ಅದೇ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಆತ್ಮಪ್ರತೀತಿಯು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯದೆಂದೂ, ಅನಂತವೂ, ನಿರ್ಗುಣವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಕಲನವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು, ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಗುಣನೇ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದೆಂದರೆ, ಸೂರ್ಯನಿಗಿಂತ ತನ್ನ ದೀವಟಿಗೆಯ ಬೆಳಕೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳುವಷ್ಟೇ ಅಸಮಂಜಸವಾದುದು; ಇನ್ನು ಈ ನಿರ್ಗುಣ ಸ್ವರೂಪದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿರದಿದ್ದರೆ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ; ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ; ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಹಾಗು ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಅವ್ಯಕ್ತವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುವದು ಅವನ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೪.೬); ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮೋಹಗೊಂಡು ಮೂಢರು (ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣ) ಆತ್ಮನೇ ಕರ್ತನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ (ಗೀ. ೩.೨೭-೨೯); ಈಶ್ವರನು ಏನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜೀವರು ಮೋಸಹೋಗುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ. ೫.೧೫); ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಥವಾ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮೂಲತಃ ನಿರ್ಗುಣನಿರಲು (ಗೀ ೧೩.೩೧) ಅವನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು 'ಮೋಹದಿಂದ' ಅಥವಾ 'ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ' ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಸಗುಣ ಅವ್ಯಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಭಗವಂತನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೭.೨೪); ಇದರಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವದೇನೆಂದರೆ, (೧) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆಯು ಹೆಚ್ಚಿಗಿದ್ದರೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಗುಣವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಇದ್ದು, ಜನರು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಥವಾ ಮೋಹದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಸಗುಣನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು (೨) ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಥವಾ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತ ಪಸಾರವು ಅಂದರೆ ಸರ್ವ ಜಗವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮಾಯೆಯಿದ್ದು, (೩) ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಪುರುಷನು ಅಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಮೂಲತಃ ಪರಮೇಶ್ವರರೂಪಿಯೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆ ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಅಕರ್ತನೂ ಇದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜನರು ಅವನನ್ನು ಕರ್ತನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗೀತೆಯ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇವೇ, ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾದರೂ ಇವೇ; ಆದರೆ ಉತ್ತರವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಭೇದಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಉದಾ:— ಪಂಚದಶಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೂ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನೂ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದು, ಈ ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದಾಗ, ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣವುಳ್ಳ (ಸಾಂಖ್ಯರ ಮೂಲ) ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದೆ; ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಈ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಮಾಯೆ' ಮತ್ತು 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬೆರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಮಾಯೆಯೊಳಗಿನ ತ್ರಿಗುಣಗಳಲ್ಲಿಯ 'ಶುದ್ಧ' ಸತ್ವಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷವಾದಾಗ, ಅದಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ, ಆ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಗುಣ ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತ ಈಶ್ವರ (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ) ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇದೇ ಸತ್ವಗುಣವು ಅಶುದ್ಧವಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯಾಯಿತು, ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜೀವವೆಂಬ ಹೆಸರು(ಪಂ. ೧.೧೫.೧೭); ಹೀಗೆ ನೋಡಲು, ಪರಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ 'ವ್ಯಕ್ತ' ಈಶ್ವರನು ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ, 'ಜೀವ'ನು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಸ್ವರೂಪತಃ ಒಂದೇ ಇರುವ ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ದ್ವಿವಿಧ ಭೇದಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನು ಯಾವ ಮಾಯೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತನು—ಅಂದರೆ

ಸಗುಣ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಮತ್ತು ಯಾವ ಮಾಯೆಯ ಮೂಲಕ ಅಷ್ಟಧಾ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸರ್ವ ವಿಭೂತಿಗಳು ಅವನಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ (೪.೬), ಅದೇ ಮಾಯೆಯ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಜೀವನು ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ (೭.೪-೧೫); ಎಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಗೀತೆಯ ಯಾವಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿಲ್ಲ; ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯಿದೆಂದು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ (ಶ್ವೇತಾ. ೫.೧); ಆದಕಾರಣ ಉತ್ತರ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶ್ವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ನಿರೂಪಣದ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದ ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಮಾಯೆಗಳೊಳಗಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭೇದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ಮಾಯೆ, ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ ಶಬ್ದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳೆಂದು ತಿಳಿದು, ಈ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯ, ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ಮೋಹದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಗೀತೆಯ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಅದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಹತ್ತುತ್ತದೆ, ಎಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಇನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವೆವು.

ನಿರ್ಗುಣ-ಸಗುಣಗಳೆಂಬ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ತೋರಿಕೆಗೆ ಚಿಕ್ಕವುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಹೋದರೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೇ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಅನಾದಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಏಕವೂ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವೂ, ಉದಾಸೀನವೂ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಅಥವಾ ಗುಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿ, ಅಖಂಡಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಖಂಡವುಂಟಾಯಿತು ? ಅಥವಾ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಏಕಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದು ಬಹುಪದಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ, ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ? ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಕಾರವಿದ್ದು, ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಸಿಹಿ, ಹುಳಿ, ಕಹಿ ಅಥವಾ ಗಟ್ಟಿ-ತೆಳ್ಳಗೆ ಎಂಬ ಭೇದಗಳೂ, ಶೀತೋಷ್ಣಾದಿ ಭೇದಗಳೂ ಇಲ್ಲವೋ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ರುಚಿಗಳೂ, ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ದಪ್ಪ-ತಿಳವುಗಳೂ ಅಥವಾ ಶೀತೋಷ್ಣ, ಸುಖದುಃಖ, ಬೆಳಕು-ಕತ್ತಲೆ, ಮೃತ್ಯು ಮತ್ತು ಅಮರತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ದ್ವಂದ್ವಗಳೂ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವು? ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಂತವೂ, ನಿರ್ವಾತವೂ ಇದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಾನಾವಿಧ ಧ್ವನಿಗಳೂ ಶಬ್ದಗಳೂ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ? ಯಾವ ಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೊರ-ಒಳಗೆ, ದೂರ-ಸಮೀಪವೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲವೋ, ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಆಚೆಗೆ ಈಚೆಗೆ, ದೂರ-ಸಮೀಪ, ಅಥವಾ ಪೂರ್ವ-ಪಶ್ಚಿಮ, ಇತ್ಯಾದಿ ದಿಕ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲಕೃತ ಭೇದಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದವು? ಯಾವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಿಕಾರಿಯೂ, ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತನೂ, ನಿತ್ಯನೂ, ಅಮೃತನೂ ಇರುವನೋ, ಅವನೇ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಕಾಲಮಾನದಿಂದ ನಷ್ಟಹೊಂದುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿ ಹೇಗೆ ಆದನು? ಅಥವಾ ಯಾವದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಸ್ಪರ್ಶವು ಸಹ ಇಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಮೃತ್ತಿಕೆ ಮತ್ತು ಘಟಗಳೆಂಬ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವರೂಪದಿಂದ ಏಕೆ ದೃಷ್ಟಿಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ? ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರಗಳೂ ಮೇಲಿನ ಸಣ್ಣಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ; ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಏಕಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ನಾನಾತ್ವವೂ, ನಿರ್ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವತ್ವವೂ, ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ದ್ವೈತವೂ, ಅಸಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಗವೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬದನ್ನೀಗ ವಿಚಾರಿಸತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ನಿರ್ಗುಣನೂ, ನಿತ್ಯನೂ ಆದ ಪುರುಷನಂತೆಯೇ, ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸಗುಣಪ್ರಕೃತಿಯು ಕೂಡ ನಿತ್ಯವೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಮೊದಲಿಗೆ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಈ ಕಿಟಿಕಿಟಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ

ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಯುಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೂ ಈತರದ ದ್ವೈತವು ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಇವೆರಡನ್ನು ದಾಟಿ, ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ತರಗತಿಯ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಸಾಂಪ್ರತ, ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಸಗುಣವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬದನ್ನೀಗ ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವದು ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ಇಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲ; ಅದರಿಂದ ಇದ್ದದ್ದು ಎಂದೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಲಾರದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೂ ಇದೇ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಅಂದರೆ ಗುಣಾಭಾವದಿಂದ, ಸಗುಣ ಅಂದರೆ ಗುಣಯುಕ್ತವಾದ ಅಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅಂದಬಳಿಕ ಈ ಸಗುಣವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು? ಸಗುಣವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕೇ? ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ನಿರ್ಗುಣದಂತೆ ಸಗುಣವೂ ಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕೆ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಶಬ್ದ-ಸ್ಪರ್ಶ-ರೂಪ-ರಸಾದಿ ಸರ್ವ ಗುಣಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇಂದು ಒಂದು ಇದ್ದರೆ, ನಾಳೆ ಮತ್ತೊಂದು, ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯಬದಲಾಗುವಂಥವು ಅತಏವ ಅವು ವಿನಾಶೀ, ವಿಕಾರೀ, ಅಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಈ ಸಗುಣಭಾಗದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ (ಪರಮೇಶ್ವರನು ವಿಭಾಜ್ಯನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ) ನಾಶವಂತನೆಂದೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ವಿಭಾಜ್ಯನೂ, ನಾಶವಂತನೂ ಇದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮಗಳ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವದಾ ಪರತಂತ್ರನಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವವನಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಅನ್ನುವದು? ಸಾರಾಂಶ, ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಸರ್ವ ಸಗುಣಪದಾರ್ಥಗಳು ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿವೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ; ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಂಖ್ಯರಂತೆ ಅಥವಾ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಂದೇ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದಂಥ ಆದರೂ, ಸಗುಣವಾದ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿವೆಂದು ಅನುಮಾನ ತೆಗೆಯಿರಿ; ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ, ನಾಶವಂತಗುಣಗಳು ಈ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಾಗಲೀ, ಪ್ರಕೃತಿ ರೂಪವಾದ ಈ ಮೂಲಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗಲಿ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಅವಿನಾಶಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ, ಅಮೃತವೂ ಆದ ತತ್ತ್ವವೆಂದೆಣಿಸಲಾಗದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತಿವಾದವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರು ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿತ್ಯನೂ, ಸ್ವತಂತ್ರನೂ, ಅಮೃತನೂ ಇರುವನೆಂಬದನ್ನಾದರೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು; ಅಥವಾ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಂಥ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಂಥ ಸಗುಣವಾದ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಆಚೆಗೆ ಏನಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನಾದರೂ ಶೋಧಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಮೃಗಜಲದಿಂದ ನೀರಡಿಕೆಯಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಅಥವಾ ಉಸುಬಿನಿಂದ ಎಣ್ಣೆ ತೆಗೆಯುವದು ಹೇಗೆ ಅಶಕ್ಯವೋ ಹಾಗೆ, ಕಂಡೂ ಕಂಡೂ ನಾಶವಂತ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಎಂದಾದರೊಮ್ಮೆ ಅಮೃತತತ್ತ್ವವು ಲಭಿಸುವದೆಂದು ಆಶಿಸುವದು ವ್ಯರ್ಥವು; ಅದುದರಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಪತ್ತು ದೊರಕಿದರೂ "अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन" (ಬೃ. ೨.೪.೨)- ಆ ಸಂಪತ್ತಿಯಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವು ದೊರಕುವ ಆಶೆಯೇ ಬೇಡ, ಎಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ ಖಡಾಖಡಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಳ್ಳೇದು, ಇನ್ನು ಅಮೃತತ್ವವೆಂಬದೇನು ಹೇಳೆನ್ನಬೇಕೆ? ಅರಸನಿಂದ ದೊರಕುವ ಇನಾಮು ತನ್ನ ತರುವಾಯ ತನ್ನ ಪುತ್ರಪೌತ್ರಾದಿಕರಿಗೂ ಆಚಂದ್ರಾರ್ಕವಾಗಿ ಉಪಭೋಗಿಸಲು ದೊರೆಯಬೇಕೆಂದು ಮನುಷ್ಯನ ಇಚ್ಛೆಯಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಚಿರಕಾಲ ಬಾಳುವ ಅಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಕೀರ್ತಿಯು ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದರೆ, ಮನುಷ್ಯನು ಜೀವದ ಹಂಗನ್ನು ಸಹ ತೊರೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದಂಥ ಅತ್ಯಂತ

ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ “ಎಲೈ ಇಂದ್ರನೆ, ನೀನು ನಮಗೆ ‘ಅಕ್ಷಿತಶ್ರವ’ ಅಂದರೆ ಅಕ್ಷಯ ಕೀರ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಧನಕೊಡು” (ಋ. ೧.೯.೭); ಅಥವಾ “ಎಲೈ ಸೋಮನೆ, ನೀನು ನನಗೆ ವೈವಸ್ವತ (ಯಮ) ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಮರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡು” (ಋ. ೯.೧೧೩.೮); ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವ ಋಷಿಗಳ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳಿವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇದನ್ನೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, “ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗದೆ, ಸದ್ಯದ ಮತ್ತು ಭಾವೀ ಮಾನವ ಜ್ಞಾತಿಯ ಚಿರಕಾಲಿಕ ಸುಖಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುವದೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರರ ಪರಮ ನೈತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯವು” ಎಂದು, ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಸ್ಪೆನ್ಸರ ಮತ್ತು ಕೋಂಟನಂಥ ಶುದ್ಧ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನದ ಆಚೆಗಿರುವ ನಿರಂತರ ಕಲ್ಯಾಣದ ಅರ್ಥಾತ್ ಅಮೃತತ್ವದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು? ಅದು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವೆನ್ನಬೇಕೆ? ಈ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ದೇಹದ ಆಚೆಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಅಮೃತವಸ್ತುವು ಇರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಈಬಗೆಯ ಅಮೃತವಾದ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕೆ? ನಮಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅನ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ! ಈಬಗೆಯ ಕೊಡಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುಕೊಂಡೇ ಹಲವು ಪಂಡಿತರು ಈ ಕೂಟ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎಂದೂ ಹರಿಯುವಂಥದಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು, ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಾಚೆಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹರಿಯಗೊಡಬಾರದೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉಪದೇಶವೇನೋ ಕಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಹಗುರು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವ-ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅಡ್ಡಕಟ್ಟುವವರಾರು, ಮತ್ತು ಹೇಗೆ? ಮತ್ತು ಈ ದುರ್ಧರವಾದ ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಕಡಿದುಹಾಕಿ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗುವ ಬಗೆಯೇನು? ದೃಶ್ಯವೂ ನಾಶವಂತವೂ ಆದ, ಸರ್ವಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಮೃತತ್ವವು ಯಾವದು? ಅದು ತನಗೆ ಹೇಗೆ ಸಿಗುವದು? ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಪೃಥ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದಲೂ ಎಡೆಬಿಡದೆ ವಿಚಾರನಡಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಎಷ್ಟು ಬೆಳೆದರೂ, ಅಮೃತತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎಂದೂ ಕುಂದಲಾರದು. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಎಷ್ಟು ಬೆಳೆದರೂ ಅಷ್ಟೇ; ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸೃಷ್ಟಿಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಬಗಲಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದೆಮುಂದೆ ಓಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಣ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೀಗೇ ಇತ್ತು. ಈಗ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಲವು ಮಾತೇಕೆ? ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯ ಈ ಓಟವು ಯಾವ ದಿವಸ ನಿಲ್ಲುವದೋ, ಆ ದಿವಸವೇ ಅವನಿಗೆ ‘स वै मुक्तोऽथवा पशुः’ ಎಂದು ಅನ್ನಬೇಕಾಗುವದು!

ಇರಲಿ, ದಿಕ್ಕಾಲದಿಂದ ಅಮರ್ಯಾದಿತವೂ, ಅಮೃತವೂ, ಅನಾದಿಯೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವೂ, ಏಕ ಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೂ, ಏಕವೂ, ನಿರಂತರವೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ, ನಿರ್ಗುಣವೂ ಆದ ಈ ತತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ, ಅಥವಾ ನಿರ್ಗುಣತ್ವದಿಂದ ಸಗುಣವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಉಪಪಾದನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದುದನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವದೇಶದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಹುಡುಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅರ್ವಾಚೀನ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಕಾಂಟನು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ನಾನಾತ್ವದ ಏಕತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿ, ಅರ್ವಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಇದೇ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲನು ಕಾಂಟನನ್ನು ಮೀರಿದ್ದರೂ, ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ವೇದಾಂತದ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ; ಶೋಪೆನಹಾಯರನ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೀಗೇ ಇದೆ;

ಲ್ಯಾಟಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅವನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ್ದನು. 'ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವಾಙ್ಮಯದೊಳಗಿನ ಈ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಗ್ರಂಥ'ದೊಳಗಿಂದ ಹಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಾಗಿ ಅವನೇ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ; ಆದರೆ ಈ ಗಹನವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಕಾಂಟ ಮೊದಲಾದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಸಾಮ್ಯವೆಷ್ಟು, ವೈಷಮ್ಯವೆಷ್ಟು? ಎಂಬದನ್ನು, ಇಲ್ಲವೆ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ, ತದುತ್ತರ ಕಾಲೀನವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ, ಇರುವ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಯಾವವು, ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಚಿಕ್ಕದಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಸತ್ಯತೆಯೂ, ಉಪಪತ್ತಿಯೂ, ಮಹತ್ವವೂ ಮನದಟ್ಟಾಗುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಅಗತ್ಯವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬರೇ ದಿಗ್ದರ್ಶನಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷಗಳೆಂಬ ಸಾಂಖ್ಯೋಕ್ತವಾದ ದ್ವೈತದ ಆಚೆಗೆ ಏನಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನು ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ದ್ವೈತಭೇದದ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲದೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡುವವನಿಗುಂಟಾಗುವ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದು ಏತರಿಂದುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ? ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಈಗ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವಂತೆಯೇ ಅವು ಪಶುಗಳ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಏಕೀಕರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅವನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ ಗುಣವು. ಈ ವಿಶೇಷವು ಯಾವ ಏಕೀಕರಣ ಶಕ್ತಿಯ ಫಲವಿದೆಯೋ, ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಆಚೆಗಿರುವ ಆತ್ಮನದಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷೇತ್ರ-ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಷ್ಟೇ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಸಂಬಂ[illegible] ಯಾವುಗಳಿಗೆ ನಿಯಮ ಅಥವಾ ಕಾಯಿದೆಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೋ, ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿದರೂ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಕಾರ್ಯಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ದೃಷ್ಟಿಗೋಚರವಾಗುವಂಥದಿರುವದಿಲ್ಲ. ನೋಡುವವನು ತನ್ನ ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾ:—ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಹಾಯ್ದು ಹೋದರೆ, ಅದರ ರೂಪವನ್ನೂ ಗತಿಯನ್ನೂ ನೋಡಿ, ಅವನು ಸೈನ್ಯದ ಸಿಪಾಯಿಯೆಂದು ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ; ಮತ್ತು ಆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದೃಢವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಆ ಪದಾರ್ಥದಂಥ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಬಂತೆಂದರೆ, ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಆ ಪದಾರ್ಥವು ಲಷ್ಕರೀ ಶಿಪಾಯಿಯೆಂದು ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಆದರೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಆದ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಹಾಯ್ದು ಹೋದದ್ದು

'ಸೈನ್ಯ' ವೆಂದು ನಮಗೆ ಈ ಸರ್ವ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಏಕತ್ರಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸೈನ್ಯದ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬರುವ ಪದಾರ್ಥವು 'ಅರಸನು' ಎಂದು ಅವನ ರೂಪದ ಮೇಲಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಹಿಂದೆ ಉಂಟಾದ ಸೈನ್ಯದ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಈ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ, ಪುನಃ ಒಂದಾಗಿ 'ಅರಸನ ಸ್ವಾರಿ' ಹೋಗುತ್ತಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಅನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದ, ಸೃಷ್ಟಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಕೇವಲ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲವೆಂತಲೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲುಂಟಾಗುವ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು "ನೋಡುವ ಆತ್ಮನು" ಏಕೀಕರಿಸುವದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಅದರ ಫಲವೆಂತಲೂ ಅನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ "अविभक्तं विभक्तेषु"-- ಯಾವದು ವಿಭಕ್ತ ಅಂದರೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿಯ ಅವಿಭಕ್ತದ ಅಥವಾ ಏಕತ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಏತರಿಂದಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವು ಹೇಳಿದೆ* (ಗೀ. ೧೮.೨೦); ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಪ್ರಥಮತಃ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲುಂಟಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮೂಗು ಇತ್ಯಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಪದಾರ್ಥಮಾತ್ರದ ರೂಪ, ಶಬ್ದ, ಗಂಧ ಇತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿದರೂ, ಈ ಬಾಹ್ಯಗುಣಗಳು ಯಾವ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿವೆಯೋ ಆ ದ್ರವ್ಯದ ಅಂತರಂಗ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮಗೆ ಏನೂ ಹೇಳಲಾರವು. ಕೆಸರಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯಾದದ್ದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ 'ಹಸಿಮಣ್ಣು' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಲಾರೆವು. ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಜಿಗಟು, ಹಸಿ, ಬೂದೀಬಣ್ಣ ಅಥವಾ ಗುಂಡಿನಂತೆ ಆಕಾರ (ರೂಪ) ಇತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಗೊತ್ತಾದ ಬಳಿಕ ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು 'ನೋಡುವ' ಆತ್ಮನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ಇದು ಹಸೀಮಣ್ಣು, ಎಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಇದೇ ದ್ರವ್ಯದ (ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ದ್ರವ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.) ದುಂಡನ್ನ ಪೊಳ್ಳಾದ ಆಕೃತಿ ಇಲ್ಲವೆ ರೂಪ, ಠಣಠಣಶಬ್ದ, ಮತ್ತು ಒಣಗುವಿಕೆ, ಈ ಗುಣಗಳು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೊತ್ತಾದಾಗ, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, 'ನೋಡುವವನು' ಅದಕ್ಕೆ 'ಮಡಿಕೆ'ಯೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಬದಲಾಗುವದೂ, ಭೇದಗ[illegible]ಗುವದೂ ಎಲ್ಲವೂ 'ರೂಪ' 'ಆಕಾರ' ಈ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದು, ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ [illegible]ಂಸ್ಕಾರಗಳ ಏಕೀಕರಣವನ್ನು 'ನೋಡುವವನು' ಮಾಡಿದನೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮುದ್ರ ಮತ್ತು ತೆರೆ, ಬಂಗಾರ ಮತ್ತು ಒಡವೆ, ಇವೇ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸುಲಭ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬಣ್ಣ, ಗಟ್ಟಿ ಅಥವಾ ತೆಳ್ಳಗಾಗುವ ಗುಣ, ಮತ್ತು ತೂಕ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ಇದ್ದು (ರೂಪ) ಆಕಾರ ಮತ್ತು ನಾಮ ಇವೆರಡೇ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಪದೇಪದೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಬಂಗಾರವು ಒಂದೇ. ಆದರೆ ಅದರ ಆಕಾರ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಏಕತ್ರವಾಗಿ 'ನೋಡುವವನು' ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಈ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆ

---

* *Cf.* "Knowledge is first produced by the synthesis of what is manifold." Kant's *Critique of Pure Reason*, p. 64. Max Muller's translation 2nd. Ed.

'ಕಡಗ''ವೆಂದೂ, ಒಮ್ಮೆ ''ಮೂಗುತಿ'' ಎಂದೂ, ಒಮ್ಮೆ ''ಪೋಚಿ'' ಎಂದೂ, ಒಮ್ಮೆ ''ಸರಿಗೆ'' ಎಂದೂ, ಒಮ್ಮೆ 'ಸಲ್ಲೆ' ಎಂದರೆ ಚಂದ್ರಹಾರವೆಂದೂ-- ಹೀಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ನಾವು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಹೆಸರುಗಳಿಗೂ, ಯಾವ ಭಿನ್ನ ಆಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ, ಪದಾರ್ಥಗಳ ಆ ಹೆಸರುಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಆಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ "ನಾಮರೂಪ"-- (ಹೆಸರು ಮತ್ತು ರೂಪ) ವೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಿದ್ದು, ಇತರ ಗುಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಛಾಂ. ೬.೩.೪; ಬೃ, ೧ ೪.೭); ಯಾಕಂದರೆ, ಯಾವ ಗುಣಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ನಾಮವೂ ರೂಪವೂ ಇರಲೇಬೇಕಲ್ಲವೇ ? ಆದರೆ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳು ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾದರೂ, ಇವುಗಳ ಬುಡಕ್ಕೆ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಎಂದೂ ಬದಲಾಗದಿದ್ದ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವು ಇದ್ದು, ನೀರಿನ ಮೇಲಿನ ತರಂಗದಂತೆ (ಪಟಲ) ಆ ಒಂದೇ ಮೂಲದ್ರವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ನಾಮರೂಪಗಳ ಈ ತರಂಗಗಳು ಇರುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಾಮರೂಪಗಳ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಾರವು; ಆದಕಾರಣ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ-- ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಿರುವ-- ಈ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಿಳಿಯಲಾರವೆಂಬದು ನಿಜವು: ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ತತ್ತ್ವವು, ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞೇಯವಿದ್ದರೂ, ಅದು 'ಸತ್' ಅಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳ ಬುಡಕ್ಕೂ ನಾಮರೂಪಗಳೊಳಗೂ ವಾಸವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಅದು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ 'ಸರಿಗೆ' 'ಕಡಗ' ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನವಿದ್ದು, ಅವು ಒಂದೇ ಭಂಗಾರದಿಂದ ಮಾಡಿರುವದಾಗಿ ಈ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಏನೂ ಆಧಾರವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. 'ಸರಿಗೆಯು ಇದೆ' 'ಕಡಗಗಳು ಇವೆ' ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರಿಗೆಯು ಬಂಗಾರದ್ದು ಎಂದು ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು: ಆದಕಾರಣ 'ಸರಿಗೆಯು ಬಂಗಾರದ್ದು ಇದೆ' 'ಗೋಪು ಭಂಗಾರದ್ದು ಇದೆ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಯಾವ ಬಂಗಾರಕ್ಕೂ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸರಿಗೆಗೂ ಅಥವಾ ಗೋಪಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಹಚ್ಚಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆಯೋ, ಆ ಬಂಗಾರವು ಶಶಶೃಂಗದಂತೆ ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿರದೆ, ಆಭರಣಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯಾಂಶವೇ 'ಬಂಗಾರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನ್ಯಾಯತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹಚ್ಚಿದರೆ, ಕಲ್ಲು, ಮುತ್ತು, ಬೆಳ್ಳಿ, ಕಬ್ಬಿಣ, ಕಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂತಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಯಾವದೋ ಒಂದು ನಿತ್ಯವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಒಪ್ಪವನ್ನಿಟ್ಟು, ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಭೇದವೆಲ್ಲವೂ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಮೂಲದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ನಾನಾಪ್ರಕಾರದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಬುಡಕ್ಕೆ ಏಕಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯವು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ವಾಸಿಸಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೇರೆಗೆ, ನಿತ್ಯರೂಪದಿಂದ ಸದೈವ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯ'ವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಕಾಂಟ ಮುಂತಾದ ಅರ್ವಾಚೀನ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ; ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಮತ್ತು ನಾಮ

ರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಈ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅದೃಶ್ಯ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ "ವಸ್ತುತತ್ವ"ವೆಂದೂ, ನೇತ್ರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ನಾಮರೂಪಕ್ಕೆ "ತೋರುವ ತೋರಿಕೆ" ಎಂದೂ, ಕಾಂಟನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.* ಆದರೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗೆ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾಗುವ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ತೋರಿಕೆಗೆ 'ಮಿಥ್ಯಾ" ಅಥವಾ ನಾಶವಂತವೆಂದೂ, ಮೂಲದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ "ಸತ್ಯ" ಅಥವಾ ಅಮೃತವೆಂದೂ, ಅನ್ನುವ ರೂಢಿಯುಂಟು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು "ಚಕ್ಷುರ್ವೈ ಸತ್ಯ" ಅಂದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವದಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, ನಮಗೆ ಲಕ್ಷ ರೂಪಾಯಿ ಸಿಕ್ಕಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವದಕ್ಕೂ, ಅಥವಾ ಕಿವಿಯಿಂದ ಕೇಳುವದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಲಕ್ಷ ರೂಪಾಯಿಗಳು ದೊರಕುವದಕ್ಕೂ ಮಹದಂತರವಿದೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಣೋಪಕರ್ಣವಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ಮಾತು ಕೇಳಿದರೆ, ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಕಿವಿ-ಕಣ್ಣುಗಳೊಳಗೆ ಯಾವದರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸವಿಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಚಕ್ಷುರ್ವೈ ಸತ್ಯ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿದೆ (ಬೃ ೫-೧೪.೪); ಆದರೆ ರೂಪಾಯಿ ಈ ಪದಾರ್ಥವು 'ರೂಪಾಯಿ' ಈ ದೃಶ್ಯನಾಮ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳಿಂದ ಅಂದರೆ ವರ್ತುಲಾಕೃತಿಯಿಂದ ನಿಜವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯದ ಈ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಬುದ್ಧಿಯು ಏನು ಉಪಯೋಗದ್ದು? ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಈಗೊಂದು, ಇನ್ನೊಂದು ಗಳಿಗೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು, ಹೀಗೆ ತಾಳಗೆಟ್ಟು ಮಾತಾಡಹತ್ತಿದನೆಂದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಸುಳ್ಳುಗಾರನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಅಂದಬಳಿಕ ರೂಪಾಯಿ ಎಂಬ ನಾಮರೂಪಕ್ಕೆ (ಒಳಗಿನ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ) ಅದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹಚ್ಚಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸುಳ್ಳು ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯವೆಂದು ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಏನು ಅಡ್ಡಿಯಿದೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಹೊತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಆ ರೂಪಾಯಿಯ 'ರೂಪಾಯಿ' ಎಂಬ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಕೆಡಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು "ಸರಪಳಿ" ಇಲ್ಲವೆ "ಥಾಲಿ" ಎಂಬ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಲ್ಲ ನಿತ್ಯಬದಲಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾಳವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನೂ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವದರ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಸತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಏಕೀಕರಣದ ಯಾವ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ, ಆ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅಗೋಚರವಿರುವ ಮೂಲಕ ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಅನ್ನುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುವದು; ಮತ್ತು ಹಾಗೆಂದರೆ, ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಯಚ್ಯಾವತ್ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು; ಈ ಮತ್ತು ಇದರಂಥ ಅನ್ಯ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಂಡು, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಸತ್ಯದ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ಯಾವದು ಅವಿನಾಶಿಯು ಅಂದರೆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಾಶವಾದರೂ ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅದೇ ಸತ್ಯವು ಎಂದು ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ—

---

* ಕಾಂಟನು ತನ್ನ *Critique of Pure Reason* ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ 'ಡಿಂಗಅನಝಿಸ್' (Ding an sich–Thing in itself) ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು; ಮತ್ತು ಇದನ್ನೇ ನಾವು 'ವಸ್ತುತತ್ವ' ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿರುವೆವು. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಮೇಲ್-ತೋರಿಕೆಗೆ ಕಾಂಟನು 'ಎರಶಾಯನುಂಗ' (Erscheinung = appearance) ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವನು. ಈ ವಸ್ತುತತ್ವವು ಅಜ್ಞೇಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಕಾಂಟನ ಮತವು.

सत्यं नामाऽव्ययं नित्यमविकारि तथैव च । *

" ಯಾವದು ಅವ್ಯಯವು ಅಂದರೆ ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗದಂಥದೂ, ನಿತ್ಯವು ಅಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂಥದೂ, ಮತ್ತು ಅವಿಕಾರಿಯು ಅಂದರೆ ಎಂದೂ ಬದಲಾಗದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದೂ ಇದೆಯೋ, ಅದೇ ಸತ್ಯವು"--ಎಂದು ಸತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವು ಹೇಳಿದೆ. ಈಗೊಂದು, ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು, ಹೇಳುವವನಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳುಗಾರನೆಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾರಣವಾದರೂ ಇದೇ. ಸತ್ಯದ ಈ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅಸತ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಸದೈವ ಅವುಗಳ ಬುಡಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಮೃತವಸ್ತುವಷ್ಟೇ--ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ--ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಎನ್ನಬೇಕಾಕುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति" (ಗೀ. ೮.೨೦; ೧೩.೨೭); ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅರ್ಥಾತ್ ನಾಮರೂಪಗಳ ಶರೀರಗಳು ನಷ್ಟಹೊಂದಿದರೂ, ಯಾವದು ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬದಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಬ್ರಹ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇದೇ ತತ್ವವನ್ನನುಸರಿಸಿದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿ, ಇದೇ ಶ್ಲೋಕವು "यः स सर्वेषु भूतेषु" ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಬದಲು "भूतग्रामशरीरेषु" ಎಂದು ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಬಂದಿದೆ (ಮಭಾ ಶಾಂ. ೩೩೯.೨೩); ಹಾಗೆಯೇ ಗೀತೆಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೬-೧೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಹೀಗೇ ಇದೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ, ಬಂಗಾರಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯುವಾಗ, ಅಲಂಕಾರವು ನಿರುಪಯೋಗವಾದುದೂ, ಪೂರ್ಣ ಸುಳ್ಳಾದುದೂ, ಅಂದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಏನೂ ಕಾಣಿಸದಂಥದೂ ಅಥವಾ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಬೇಗಡಿಯನ್ನೇ ಹಚ್ಚಿ ಮಾಡಿದ್ದೂ, ಅಥವಾ ಏನೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಂಥದೂ, ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. "ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು" ಇಲ್ಲಿ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ವರ್ಣರೂಪಾದಿ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಆಕೃತಿಗೂ ಅಂದರೆ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸುವ ಅದರ ತೋರಿಕೆಯನ್ನನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಒಳಗಿನ ತಾತ್ವಿಕ ದ್ರವ್ಯವನ್ನನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಅಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ತಾತ್ವಿಕ ದ್ರವ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಪದಾರ್ಥಮಾತ್ರದ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಹೊದಿಕೆಯ ಕೆಳಗೆ, ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಏನಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ವಿಷಯವೂ ಇದೇ. ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಆಭರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಬಹಳ ಕೂಲೀ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಆಪತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿನಿವಾರನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಮಾರುವ ವೇಳೆ ಬಂತೆಂದರೆ, "ಈ ಆಭರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಲಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ನಿನಗೆ ಏನು ಖರ್ಚ ತಗಲಿತೆಂಬದನ್ನು ನಾನು ನೋಡುವವನಲ್ಲ. ನೀನು ಈ ಒಡವೆಯನ್ನು ಬಂಗಾರದ ಬೆಲೆಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕೊಡು" ಎಂದು ಅವನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕಸಾರೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವದಾದರೆ, "ಚಿನಿವಾರನಿಗೆ ಆಭರಣವು ಮಿಥ್ಯವು; ಅದರ ಬಂಗಾರವು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಮನೆಯನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಮಾರಾಟಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿದರೆ, ಆ ಮನೆಯ ಮಾಟ

* ಗ್ರೀನ ಇವನು real (ಸತ್ ಅಥವಾ ಸತ್ಯ) ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ "Whatever anything is *really* it is *unalterably*" ಹೀಗೆ ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ. (*Prolegomena to Ethics*, § 25). ಗ್ರೀನನ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ, ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ತತ್ವತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ.

(ರೂಪ) ಕ್ಕೂ, ಅದರ ಅನುಕೂಲವುಳ್ಳ ಆಕೃತಿ (ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು) ಗೂ ಎಷ್ಟು ವೆಚ್ಚವಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ನೋಡದೆ, ಆ ಮನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಟ್ಟಿಗೆ-ಕಾವಲಿನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನುಗಳ ಬೆಲೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ತಗೆದುಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ಮಾರಲಿಕ್ಕೆ ಕೊಡಿರೆಂದು ಕೊಳ್ಳುವವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವದರ ಮರ್ಮವು ಈಗ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದು. ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದಕೂಡಲೆ, ಅದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ಸ್ಥಲಕೃತ ಅಥವಾ ಕಾಲಕೃತ ತೋರಿಕೆಗಳು ನಾಶವಾಗುವಂಥವು; ಅಂದರೇನೇ ಮಿಥ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಎಲ್ಲ ತೋರಿಕೆಗಳ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಹೊದಿಕೆಯ ಕೆಳಗೆ ಸರ್ವದಾ ಇರುವ ಅವಿನಾಶಿಯೂ, ಅವಿಕಾರಿಯೂ ಆದ ದ್ರವ್ಯವಷ್ಟೇ ನಿತ್ಯವೂ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು, ಇದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು. ಚಿನಿವಾರನಿಗೆ ಗೋಟು, ಗೋಪು, ತೋಡೆ, ಪಾಟಲಿ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅದರೊಳಗಿನ ಬಂಗಾರವಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗನ ಕಾರಖಾನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳುಳ್ಳ ಬಂಗಾರ, ಕಲ್ಲು, ಕಟ್ಟಿಗೆ, ಹವೆ, ನೀರು ಮುಂತಾದ ಆಭರಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಯು ಚಿನಿವಾರನಿಗಿಂತಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ, ಆಭರಣಗಳಂತೆಯೇ ಬಂಗಾರ, ಬೆಳ್ಳಿ, ಕಲ್ಲು ಇತ್ಯಾದಿ ನಾಮರೂಪಗಳೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಬಗೆದು, ಇವೆಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ದ್ರವ್ಯವೆಂದರೆ 'ವಸ್ತುತತ್ವ' ವಷ್ಟೇ ನಿಜವಾದದ್ದು, ಅಂದರೆ ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಸ್ತುತತ್ವಕ್ಕೆ ನಾಮರೂಪಾದಿ ಯಾವ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅದು ನೇತ್ರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದಿದ್ದರೂ, ಮೂಗಿನಿಂದ ವಾಸನೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರದಿದ್ದರೂ, ಅಥವಾ ಕೈಗೆ ತಗಲದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತ ರೂಪದಿಂದಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಅನುಮಾನಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಲೋಕದೊಳಗೆ ಎಂದೂ ಬದಲಾಗದಂಥ ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಇದ್ದರೆ, ಅದು ಇದೇ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುತತ್ವವು, ಎಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಮೂಲ ಸತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಈ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಾರದೆ, ಅಥವಾ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತಾವು ತಿಳಿದಿರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವ ಶ್ರಮವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಹ ವೇದಾಂತಿಯು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ; ಇದಕ್ಕೇನೆನ್ನಬೇಕು? ಎಂದು ಕೆಲವು ಬುದ್ಧಿಗೇಡಿಗಳಾದ ಪರಕೀಯರೂ, ಪಂಡಿತಮನ್ಯರಾದ ಸ್ವಕೀಯರೂ, ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಉಪಹಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾಸ್ಕನು ನುಡಿದಿರುವಂತೆ, ಕುರುಡನಿಗೆ ಕಂಬವು ಕಾಣಿಸದಿರುವದೇನೂ ಆ ಕಂಬದ ದೋಷವಲ್ಲ! ನಿತ್ಯ ಬದಲಾಗುವ ಅಂದರೆ ನಾಶವಂತ ನಾಮರೂಪಗಳು ಸತ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಯಾರಿಗೆ ಸತ್ಯ ಅಂದರೆ ನಿತ್ಯಬಾಳುವ ತತ್ವವನ್ನು ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆಯೋ, ಅವರು ಈ ನಾಮರೂಪಗಳಾಚೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಯ್ಯಬೇಕೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯ (೬.೧.೬.೧), ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ (೧.೬.೩); ಮುಂಡಕ (೩ ೨.೮) ಪ್ರಶ್ನ (೬.೫), ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕಾವೃತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಈ ನಾಮರೂಪಕ್ಕೆ (ಕಠ ೨.೫), ಮುಂಡಕ (೧.೨.೯), ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ, ಕೊನೆಗೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಮಾಯೆ' (೪.೧೦); ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ‹ಮಾಯಾ' ‹ಮೋಹ' ‹ಅಜ್ಞಾನ' ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದಕ್ಕೆಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಗಳೇ ಇಲ್ಲ; ಅಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ಗುಣವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆಗಿರುವದು; ಅದಕ್ಕೇ ಮುಂದೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದರಿಂದ, ಅದು ವ್ಯಕ್ತವೂ ಸಗುಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೧ ೪.೭; ಛಾಂ. ೬.೧, ೨-೩); ಅದರಿಂದ, ವಿಕಾರವುಳ್ಳ ಅಥವಾ ನಾಶವಂತವಾದ ನಾಮರೂಪಕ್ಕೆ 'ಮಾಯೆ' ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಕೊಟ್ಟು, ಸಗುಣ ಇಲ್ಲವೆ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬದು ಮೂಲದ್ರವ್ಯದ ಅಂದರೆ ಈಶ್ವರನ ಮಾಯೆಯ ಆಟ ಅಥವಾ ಲೀಲೆ ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವ್ಯಕ್ತವಿದ್ದರೂ, ಸತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳುಳ್ಳದ್ದು, ಅತಏವ ನಾಮರೂಪದಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಮಾಯೆಯೇ ಇದ್ದು, ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಾಗುವ, ಎಂಟನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ, ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆ ಅಥವಾ ಪಸಾರ, ಇವು ಸಹ ಆ ಮಾಯೆಯ ಸಗುಣ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಿಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಗುಣವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗುವಂಥದು; ಅಂದಮೇಲೆ ಅದು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಎಲ್ಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಈಬಗೆಯಾಗಿ ಮಾಯೆಯ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಇತಿಹಾಸ, ಭೂಜ್ಞಾನ, ವಿದ್ಯುಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ, ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪದಾರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಯಾವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಿರಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯ ವಿವೇಚನವೆಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಲೋಪವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತವೆಂಬ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ ನಾವು ‹ನೀರು' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ‹ಉಗಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಯಾವಾಗ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ಅಚ್ಚ ಕಪ್ಪಾಗಿರುವ ಡಾಂಬರದಿಂದ ಕೆಂಪು, ಹಸರು, ನೀಲಿ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪುಡಿಬಣ್ಣಗಳು (ರೂಪ) ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತವೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ನಾಮರೂಪಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಲ್ಕಿರುವ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳಾಚೆಗಿರುವ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವವರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಅಂದರೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಚೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕಿರುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವೇ ಹೇಳಿದೆ. ಕಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಾರದರು ಸನತ್ಕುಮಾರನ ಕಡೆಗೆ ಅಂದರೆ ಸ್ಕಂದನ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ, ''ನನಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಹೇಳಿರಿ'' ಎಂದು ಕೇಳಿದರು. ಆಗ ಸನತ್ಕುಮಾರರು 'ನೀನು ಈ ಮೊದಲೇ ಕಲಿತಿರುವದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದರ ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಮಾಡಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ನಾರದರು 'ನಾನು ಋಗ್ವೇದ ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳನ್ನೂ, ಇತಿಹಾಸ-ಪುರಾಣ ರೂಪವಾದ ಐದನೆಯ ವೇದವನ್ನೂ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಗಣಿತ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಾಲಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ವೇದಾಂಗ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೂತವಿದ್ಯಾ, ಕ್ಷತ್ರವಿದ್ಯಾ, ನಕ್ಷತ್ರವಿದ್ಯಾ, ಸರ್ಪ-ದೇವ-ಜನ ವಿದ್ಯಾ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಕಲಿತಿದ್ದೇನೆ; ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ.' ಎಂದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಸನತ್ಕುಮಾರರು ''ನೀನು ಕಲಿತಿರುವದೆಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು, ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಇವುಗಳ ಆಚೆಗೆ ಇದ್ದಾನೆ.'' ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟು, ಮುಂದೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ, ಈ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಂಖ್ಯರ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಆಚೆಗಿರುವ ಅಥವಾ ವಾಣಿ, ಆಶೆ, ಸಂಕಲ್ಪ, ಮನ, ಬುದ್ಧಿ (ಜ್ಞಾನ) ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣ ಇವುಗಳನ್ನು ದಾಟಿರುವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಹಿರಿದಾದ ಪರಮಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಅಮೃತ ತತ್ವವನ್ನು ನಾರದರಿಗೆ ಗುರುತು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು.

ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ನಾಮರೂಪದ ಹೊರತು, ಮಿಕ್ಕದ್ದಾವದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅನಿತ್ಯ ನಾಮರೂಪಗಳ ಹೊದಿಕೆಯ ಕೆಳಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಯಾವದೋ ಒಂದು ನಿತ್ಯ ದ್ರವ್ಯವು ಇರಬೇಕೆಂದೂ, ಅದರಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಏಕತ್ವದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ; ಆದಕಾರಣ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನಾದನು ಈ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನಿಗುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವಿರುವದರಿಂದ ಈ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬದು ಜ್ಞಾನವಾಯಿತು. (ಮ.ಭಾ.ಶಾಂ ೩೦೬.೪೦); ಮತ್ತು ಈ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ವಸ್ತುತತ್ವವು ಜ್ಞೇಯವಾಯಿತು. ಇದೇ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಾದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾತನೆಂದೂ, ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು (ಗೀ. ೧೩ ೧೨ ೧೮) ಜ್ಞೇಯನೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಭಿನ್ನತ್ವದಿಂದ ಅಥವಾ ನಾನಾತ್ವದಿಂದ ಆಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ರಾಜಸವೆಂದೂ, ಕೊನೆಗೆ ಈ ನಾನಾತ್ವದ ಏಕತ್ವದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಾತ್ವಿಕವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೧೮.೨೦.೨೧); ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾತಾ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಹೀಗೆ ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ನಮಗುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನ ವಲ್ಲದೆ, ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆಕಳು, ಕುದುರೆ ಮುಂತಾದ ಕಾಣುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ನಮಗುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವೇ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಿದ್ದರೂ ಅವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಅನ್ಯ ಸಾಧನವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳೆಂಬ, ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆಂದೂ ಅಥವಾ ಈ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಬುಡಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವವಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಯಾಕಂದರೆ, ಜ್ಞಾತನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತೆಂಬದೇ ಶಿಲಕು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಿಸಲು, ಜ್ಞಾತಾ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಇದರೊಳಗೆ ಜ್ಞೇಯವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ವರ್ಗವು ಉಳಿಯದೆ, ಜ್ಞಾತಾ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡೇ ಉಳಿಯುತವೆ. ಇದೇ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ತುಸು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗಿಸಿದರೆ, 'ಜ್ಞಾತಾ' ಅಥವಾ ನೋಡುವವನೆಂಬದೂ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಕೊನೆಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಉಳಿಯದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ವಿಜ್ಞಾನವಾದ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಯೋಗಾಚಾರಪಂಥದೊಳಗಿನ ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದು, ಜ್ಞಾತನ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು, ಕಿಂಬಹುನಾ ಜಗತ್ತೆಂಬದೇ ಇಲ್ಲ; ಇದ್ದುದೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಈ ಪಂಥದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ ಗ್ರಂಥಕಾರರೊಳಗೂ ಹ್ಯೂಮನಂಥ ಪಂಡಿತರು ಇದೇ ವಿಧದ ಮತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಈ ಮತವು ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ವೇ.ಸೂ. ೨.೨.೨೮.೩೨.) ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ಈ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಷ್ಟೇ ಕೊನೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆಂಬದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೇ ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯದೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಇದು ಆಕಳ' 'ಇದು ಕುದುರೆ' 'ಇವನು ನಾನು' ಎಂದು ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ

ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಿಳಿಯುವ ಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸರ್ವತ್ರ ಒಂದೇ. ಅದರ ಹೊರ್ತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಬಳಿಕ ಆಕಳು, ಕುದುರೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಭೇದಗಳೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದವು? ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಂತೆ, ಮನಸ್ಸು ತಾನಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಈ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆನ್ನಬೇಕೆ! ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ವಪ್ನಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಈ ಜಾಗೃತ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದುಬಗೆಯ ಸಾಮ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ (ವೇ. ಸೂ ಶಾಂ. ಭಾ. ೨.೨.೨೮; ೩.೨.೪). ಇದಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೇ ಇರದೆ, ನೋಡುವವನ ಮನಸ್ಸೇ ಸರ್ವ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆಂದೇ ಹೇಳಿದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ನೋಡುವವನಿಗೆ 'ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಅಂದರೆ ನಾನೇ ಕಂಬವಿದ್ದೇನೆ, ನಾನೇ ಆಕಳಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಅಹಂಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸರ್ವ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು; ಹಾಗಾಗದೆ, ನಾನು ಬೇರೆ, ಕಂಬ, ಆಕಳು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ನನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬದಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗುವ ಕಾರಣ ನೋಡುವವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೇನಾದರೂ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (ವೇ. ಸೂ. ಭಾ- ೨.೨.೨೮). ಕಾಂಟನ ಮತವೂ ಇದರಂತೆಯೇ ಇದ್ದು, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯ ಏಕೀಕರಣವು ಅವಶ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕೈಗಂಟಿನಿಂದ ಅಂದರೆ ನಿರಾಧಾರದಿಂದ ಅಥವಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ (ಅವಶ್ಯಕತೆ) ಇರುತ್ತದೆಂದು ಅವನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು "ಏನಯ್ಯಾ! ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಒಮ್ಮೆ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ, ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಆ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವು 'ನೋಡುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಂತೆಯೇ' ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವರಲ್ಲಾ! ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಳಹಾಕುವದೆಂತು? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ; ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯರೂ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದರ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ದೃಶ್ಯನಾಮರೂಪವಷ್ಟೇ ಅಸತ್ಯ ಅಂದರೆ ವಿನಾಶಿ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅವರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಆದರೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಬಾಹ್ಯತೋರಿಕೆಯು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಸತ್ಯವಸ್ತು ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದೇನೂ ಬಾಧೆ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ, ವಿನಾಶವುಳ್ಳ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಯಾದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಬುಡಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ನಿತ್ಯ ಆತ್ಮತತ್ವವು ಇರಬೇಕೆಂದು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೂ ಯಾವದೊಂದು ನಿತ್ಯ ತತ್ವವು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದಕಾರಣ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಇವೆರಡರ ನಿತ್ಯ ಬದಲಾಗುವ ಅಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ತೋರಿಕೆಗಳ ಬುಡಕ್ಕೆ–ಅಂತೂ ಎರಡೂ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಏನಾದರೂ ನಿತ್ಯ ಅಂದರೆ ಸತ್ಯ ದ್ರವ್ಯವು ಗೂಢವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎರಡೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ನಿತ್ಯ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದವುಗಳೋ ಅಥವಾ ಅವೆರಡೂ ಏಕರೂಪವಾದವುಗಳೋ, ಎಂಬುದೇ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು; ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ ಮೊದಲು ಈ ಮತವು ಅರ್ವಾಚೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಇದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ತೆಗೆಯುವ ಆಕ್ಷೇಪದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡುವ.

ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನಂದರೆ, ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತ

ವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವು ಮಿಥ್ಯೆಯಿದ್ದು, ಅದರ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಅವ್ಯಯವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆದ ದ್ರವ್ಯವಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವು—ಯಾವದಕ್ಕೆ ಮಾಯಾವಾದವೆನ್ನುತ್ತಾರೆಯೋ— ಅದು ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ, ಅದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಭಾಗವೆಂದು ಎಣಿಸಲಾಗದು; ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಓದಿನೋಡಿದರೆ ಈ ಸಂಶಯವು ನಿರಾಧಾರವೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆಂದು, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೇ; ಆದಕಾರಣ 'ಸತ್ಯ' ಶಬ್ದದ ಈ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ 'ಸತ್ಯ'ವೆಂದೂ ಆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ 'ಅಮೃತ'ವೆಂದೂ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (೧.೬.೩), "तदेतदमृतं सत्येनच्छन्नं" ಆ ಅಮೃತವು ಸತ್ಯದಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅದೇಕ್ಷಣಕ್ಕೆ 'प्राणो वा अमृतं नामरूपे सत्यं ताभ्यामयं प्राणाच्छन्नः.' ಪ್ರಾಣವೇ ಅಮೃತವು, ನಾಮರೂಪವೇ ಸತ್ಯವು, ಈ ನಾಮರೂಪವಾದ ಸತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಣವು ಆಚ್ಛಾದಿತವಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಾಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುಗಳಿಗೆ 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಮತ್ತು 'ಸತ್ಯ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅವಕ್ಕೇ ಮೊದಲಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಅಮೃತ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದವೆಂದು, ಇದರಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋಕಡೆ ಈ ಅಮೃತಕ್ಕೆ "सत्यस्य सत्यं" ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸತ್ಯದ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗಿನ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸತ್ಯವು (ಬೃ. ೨.೩.೬) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಸೃಷ್ಟಿಗೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮನ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ "आर्तम्" ಅಂದರೆ ವಿನಾಶವಾದುದೆಂದು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಬೃ. ೩ ೭.೨೩). ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ, ಮೊದಲು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದೆಣಿಸಿ. ಅದರ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿಯ ಬೇರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ವವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಶೋಧಕರು ಹುಡುಕತೊಡಗಿದರು; ಮುಂದೆ ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ರೂಪವು ವಿನಾಶಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಅಥವಾ ಅಮೃತವಾದ ತತ್ವವಿದೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಎರಡರೊಳಗಿನ ಈ ಭೇದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಬೇಕಾದಂತೆ 'ಸತ್ಯ' 'ಅಮೃತ' ಶಬ್ದಗಳ ಬದಲು 'ಅವಿದ್ಯಾ' 'ವಿದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು; ಏಕೆಂದರೆ, ಸತ್ಯ ಶಬ್ದದ ಧಾತ್ವರ್ಥವು 'ನಿರಂತರ ಬಾಳುವಂಥದು' ಎಂದಿರುವ ಮೂಲಕ ನಿತ್ಯ ಬದಲಾಗುವ ಮತ್ತು ನಾಶವಂತವಾದ ನಾಮರೂಪಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಉತ್ತರೋತ್ತರ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಪ್ರಶಸ್ತವೆನಿಸಿತು; ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳ ನಮಗೆ ತೋರುವ ತೋರಿಕೆಯು ವಿನಾಶಿಯೂ ಅಸತ್ಯವೂ ಆದುದು; ಮತ್ತು ಅದರ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ 'ತಾತ್ವಿಕದ್ರವ್ಯ'ವಷ್ಟೇ 'ಸತ್' ಅಥವಾ ಸತ್ಯವಾದುದು-- ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿವೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ "एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति"

(೧.೧೬೪.೪೬, ೧೦.೧೧೪.೫.) ಮೂಲತಃ ಏಕವಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ (ಸತ್) ಇರುವದಕ್ಕೇ ವಿಪ್ರರು (ಜ್ಞಾನಿಗಳು) ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಒಂದೇ ಸತ್ಯ ವಸ್ತುವು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ‹‹ಒಂದೇ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ 'ಮಾಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದು ‹‹इंद्रो मायाभिः पुरुरूपः ईयते'' ಇಂದ್ರನು ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಋ. ೬.೪೭.೧೮) ಎಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಸಂಹಿತೆ ಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ (ತೈ.ಸ. ೩.೧.೧೧) 'ಮಾಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಇದೇ ಅರ್ಥದಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ‹‹ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ" ಮಾಯಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಾಮರೂಪಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿದೆ; ಹೀಗೆ ನಾಮರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾಯಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಚ್ಚುವ ಪ್ರಘಾತವು ಮೊದಲು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದ್ದರೂ, ನಾಮರೂಪಗಳು ಅನಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ, 'ಮಾಯಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವಿಪರೀತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿಲ್ಲೆಂಬದೂ, ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಧೈರ್ಯಸಾಲದವರೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದಂತೆ' ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಮಾಯಾ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅಂಜುವವರೂ, ಬೇಕಾದರೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪ ನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ 'ಸತ್ಯ' 'ಅಮೃತ' ವೆಂಬ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು. ಏಕೇ ಅಂದರೂ ನಾಮರೂಪಗಳು ನಾಶವಾಗುವಂಥವುಗಳು; ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದಾಚ್ಛಾದಿತವಾದ ತತ್ವವು ಅಮೃತ ಅಥವಾ ಅವಿನಾಶಿ; ಎಂಬ ಭೇದವು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿ ದೆಂಬೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಬಾಧೆತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ.

ಇರಲಿ, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಮಾತ್ರಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಆದರ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ನಾನಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಬುಡಕ್ಕೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯವಿರಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು, ಅದಿಲ್ಲದೆ ಈ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಸಂಭವವಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವು ಮುಗಿಯ ಲಿಲ್ಲ; ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಈ ನಿತ್ಯದ್ರವ್ಯಕ್ಕೇ ವೇದಾಂತಿಗಳು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥ ಗಳ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಈ ನಿತ್ಯತತ್ವವು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವೂ ಸ್ಥೂಲವೂ (ಜಡ) ಇರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ; ಆದರೆ, ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ, ಸ್ಥೂಲವಿಲ್ಲದಿರುವ ಮನ, ಸ್ಮೃತಿ, ವಾಸನಾ, ಪ್ರಾಣ, ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಬೇರೇ ಎಷ್ಟೋ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅವುಗಳ ಲ್ಲೊಂದು ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನಿರುವದು ಅಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜರ್ಮನ ಪಂಡಿತನಾದ ಶೊಪೆನಹೌಎರನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಸನಾ ತ್ಮಕನಿದ್ದಾನೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಧರ್ಮವಿರುವದರಿಂದ ಈ ಮತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮನೋಮಯನಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು (ತೈ. ೩.೪) ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ನೋಡಲು 'प्रज्ञानं ब्रह्म' (ಐ. ೩.೩) ಅಥವಾ ''विज्ञानं ब्रह्म' (ತೈ. ೩.೫) ಅಂದರೆ ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಏಕತ್ವದಿಂದ ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರ

ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೆಗೆಲನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇದೇ ತೆರದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿದ್ರೂಪವುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನದೊಡನೆಯೇ ಸತ್ ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಆನಂದವನ್ನೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ; ಇವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವೆಂದರೆ, ಓಂಕಾರವು. ಇದರ ಉಪಪತ್ತಿಯೇನೆಂದರೆ ಅನಾದಿ ವೇದಗಳೆಲ್ಲ ಮೊದಲು ಓಂಕಾರದಿಂದ ಹೊರಟಿವೆ; ಅವು ಹೊರಟನಂತರ ಆ ವೇದಗಳೊಳಗಿನ ನಿತ್ಯ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವನು ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವದರಿಂದ (ಗೀ. ೧೭.೨೩)-- ಮೂಲಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವನ್ನುಳಿದು ಬೇರೆ ಏನೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೂಲಕ ಓಂಕಾರವೇ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು (ಮಾ. ೧ ಕೈ ೧.೮); ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸ್ವರೂಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವೇ ಆಗುತ್ತವೆ; ಯಾಕಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂಥವು ಇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದೆಲ್ಲವೂ ನಾಮರೂಪದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ಈ ನಾಮಗಳ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಈ ಅನಾದಿಯಾದ ಮತ್ತು ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಕೂಡೇ ಒಂದೇ ವಿಧವಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ, ಏಕಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಮೃತ ತತ್ವದ (ಗೀ. ೧೩.೧೨ ೧೭) ವಾಸ್ತವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಹೇಗೆ? ಈ ತತ್ವವು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಜ್ಞಾವೇ ಉಳಿಯುತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹಲವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮತವಿದ್ದು, ಕಾಂಟನಂತೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಚಾರಿಸದೆ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ನೇತಿ ನೇತಿ' ಅಂದರೆ ಯಾವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಏನಾದರೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ; ಅವನು ಅದರಾಚೆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" ವಾಣಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಕೂಡ ಅಗೋಚರನಿದ್ದಾನೆಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞೇಯ ಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಆದರೂ ಇಂಥ ಅಗಮ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸನಾ, ಸ್ಮೃತಿ, ಧೃತಿ, ಆಶೆ, ಪ್ರಾಣ, ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯ ವ್ಯಾಪಕವು ಅಥವಾ ಶ್ರೇಷ್ಠವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೆಣಿಸಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಆಶೆ, ಸ್ಮೃತಿ, ವಾಸನಾ, ಧೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಇವೆಲ್ಲ ಮನೋಧರ್ಮಗಳಿರುವ ಮೂಲಕ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಮನಸ್ಸು ಶ್ರೇಷ್ಠ; ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರೇಷ್ಠ: ಜ್ಞಾನವು ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮವಿರುವ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಕೊನೆಗೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಹ ಯಾವನ ಆಳು ಆಗಿವೆಯೋ ಆ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠನು. (ಗೀ ೩.೪೨); ಎಂದು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಾಸನೆ, ಮನ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನು ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದ ಬಳಿಕ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅದೇ ಎಂದು ತಾನಾಗಿಯೇ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ್ದು, ವಾಣಿಗಿಂತ ಮನಸ್ಸು ಮೇಲ್ಮೆಯುಳ್ಳದ್ದು. (भूयस्) ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬಲ ಹೀಗೆ ಏರುತ್ತೇರುತ್ತ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮನು ಶ್ರೇಷ್ಠ (भूमन्) ನಿರುವದರಿಂದ ಅವನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂ

ಷನೆಂದು ಸನತ್ಕುಮಾರರು ನಾರದರಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆಂಗ್ಲ ಗ್ರಂಥಕಾರರಲ್ಲಿ ಗ್ರೀನ ಇವನಾದರೂ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ತುಸು ಭಿನ್ನವಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರಾ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಬಾಹ್ಯನಾಮರೂಪಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ನಮಗೆ 'ಆತ್ಮ'ದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದ ಬುಡಕ್ಕೂ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ನಾಮರೂಪಗಳ ಬುಡಕ್ಕೂ ಏಕತ್ವದಿಂದಿರುವ ಯಾವದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇರಲೇ ಬೇಕು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮವು ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡಿದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತವೂ ನಿರಾಧಾರವೂ ಆಗ್ಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಂತೆ ನ್ಯೂನವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದೆಂದು ಗ್ರೀನಸಾಹೇಬರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಯಾವದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ ಕಾಂಟನ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಗ್ರೀನನು ಅದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುತ್ವವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅವನಿಗೂ ನಮಗೂ ಭೇಧವು. ಅಂದರೂ ವಸ್ತುತತ್ವ(ಬ್ರಹ್ಮ)ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ಇವೆರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಕೊನೆಗೆ ಶಿಲಕು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ಆಚೆಗೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಈ ಆತ್ಮವು ಜಡವಾಗಿರದೆ, ಚಿದ್ರೂಪ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ವಸ್ತುತತ್ವವು (೧) ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಿರಬಹುದು. (೨) ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಿರಬಹುದು, ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ಇವುಗಳ ಹೊರತು ಮೂರನೆಯ ಪದಾರ್ಥವೇ ಈಗ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪತಃ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಂಬದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮಾತು ಆದಕಾರಣ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಭಿನ್ನವೋ ಅಥವಾ ಏಕರೂಪವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಎರಡು ಗಿಡಗಳ ಬೇರು, ತಾಯಿಬೇರು, ಟೊಗಟಿ, ಎಲೆ, ಹೂ, ಹಣ್ಣು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗಿಡಗಳು ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಗಿಡಗಳೆಂದೂ ಅವು ಭಿನ್ನವಿದ್ದರೆ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಯವೆಂದೂ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಹಚ್ಚಿದರೆ ಆತ್ಮವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವಿರಬೇಕೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಆತ್ಮನ ವ್ಯಾಪಾರದ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಏಕೀಕರಣವೂ, ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ವಸ್ತುತತ್ವವು ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ ಮಾಡುವ ಏಕೀಕರಣವೂ ಇವೆರಡೂ ಕೂಡಿ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಮವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಹೊಳ್ಳಾಗಿ ಹೋಗುವವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದಲೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೋಲುವ ಈ ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ತತ್ವಗಳು ಎರಡು ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದರೂ, ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಆತ್ಮನ ರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪವಿರಬೇಕೆಂದೂ ಮುಂದೆ ತಾನೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ * ಸಾರಾಂಶವೇನಂದರೆ, ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಆಲೋಚಿಸಿದರೂ, ಬಾಹ್ಯ

---

* Green's *Frolegomena to Ethics*. §§ 26–36.

ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ನಾಮರೂಪಗಳ ಕೆಳಗೆ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ವವು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ಜಡವಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬ್ರಹ್ಮ, ಮನೋಮಯ ಬ್ರಹ್ಮ, ಜ್ಞಾನಮಯಬ್ರಹ್ಮ, ಪ್ರಾಣಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಓಂಕಾರರೂಪ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮ ಇವು ಸಹ ಕೆಳತರಗತಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳು; ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂಬದು ಇವುಗಳ ಆಚೆಗಿದ್ದು, ಅದು ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಯೋಗ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನದು, ಅಂದರೆ ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಈಗ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೀಗೇ ಇರುವದೆಂಬದು, ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೨.೨೦; ೭.೫; ೮.೪; ೧೩.೩೧; ೧೫.೭.೮ ನೋಡು); ಆದರೂ ನಮ್ಮ ಋಷಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ, ಆತ್ಮಾ ಇವೆರಡರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೇವಲ ಇಂಥ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದಲೇ ಶೋಧಿಸಿದರೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಕೂಡದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಯಾವ ನಿಶ್ಚಿತ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ತೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾನುಭವದ ಜೊತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭಕ್ಕೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವ ಬಂದನಂತರ ಅದರ ಉಪಪತ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದನ್ನೂ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವದನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಗೊತ್ತಾಗುವ ನೂರಾರು ವರ್ಷ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಋಷಿಗಳು 'नेह नानाऽस्ति किंचन" (ಬೃ. ೪.೪.೧೯; ಕಠ. ೪.೧೧) ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ನಾನಾತ್ವವು ನಿಜವಾಗಿರದೆ, ಅದರ ಬುಡಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಮೃತ, ಅವ್ಯಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ತತ್ವವಿರುವದೆಂದು (ಗೀ. ೧೮.೨೦), ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ. ಕೊನೆಗೆ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಅವಿನಾಶಿತತ್ವವೂ, ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಆಚೆಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ವವೂ, ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ; ಅಂದರೆ ಏಕಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳವು, ಅಮರವೂ ಅವ್ಯಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ; ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿದ್ದ ತತ್ವವೇ ಪಿಂಡದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸಿಸಿರುವದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತದ ರಹಸ್ಯವಾದರೂ ಇದೇ ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಮೈತ್ರೇಯಿನಿಗೂ, ಗಾರ್ಗಿ ವಾರುಣಿ ಪ್ರಭೃತಿಗಳಿಗೂ, ಜನಕನಿಗೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಬೃ. ೩.೫.೮;೪.೨-೪). "अहं ब्रह्मास्मि"– ನಾನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಎಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದವನೆಂದು ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, (ಬೃ. ೧.೪.೧೦) ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಅವನ ತಂದೆಯು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಈ ತತ್ವವನ್ನೇ ಬಹುವಿಧವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. "ಮಣ್ಣಿನದೊಂದು ಮುದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಏನಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಮೃತ್ತಿಕೆಯ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಿಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಯಾವ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಕೊಂಡರೆ, ಯಾವತ್ತೂ ವಸ್ತುಗಳು ತಿಳಿಯುವವೋ ಅಂಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ನನಗೆ ದಯವಿಟ್ಟು ನಿರೂಪಿಸಿರಿ; ನನಗೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಶ್ವೇತಕೇತುವು ತಂದೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದನು. ಆಗ ನದಿ, ಸಮುದ್ರ, ನೀರು, ಉಪ್ಪು ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಯಾವ ದ್ರವ್ಯವು ಇದೆಯೋ ಅದು (तत्) ಮತ್ತು ನೀನು (त्वम्) ಅಂದರೆ ನಿನ್ನ ದೇಹದೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನು ಒಂದೇ.–"तत्त्वमसि" ನಿನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ, ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದುದು ತಾನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವ

ಲೆಂದು, ತಂದೆಯು ಅವನಿಗೆ ಒಂಭತ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾರೆ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ"--ಅದೇ ನೀನು-- ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನೇ ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಛಾ. ೬.೮-೧೬); "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ಇದು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು ಮುಖ್ಯ ವಾಕ್ಯವಿದ್ದು "ಪಿಂಡದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ" ವೆಂದು ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಬಹುದು.

ಈ ಮೇರೆಗೆ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಿರುವನೆಂಬುದು ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪಿಯಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಚಿದ್ರೂಪಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ಹಲವರಿಗೆ ತೋರುವ ಸಂಭವವಿರುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದರ ಜತೆಗೆ ಆತ್ಮನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಕುರಿತು ಒಡೆದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. 'ಚಿತ್' ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು. ಇದು ಆತ್ಮನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದ ಜಡಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಧರ್ಮವು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಸಹ ನಿರ್ಗುಣವೂ ಅಜ್ಞೇಯವೂ ಎಂತಲೇ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು; ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಇವೆರಡೂ ಅಥವಾ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಚಿದ್ರೂಪಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೆನ್ನುವದು ಕೆಲವಂಶದಿಂದ ಗೌಣವೇ ಎಂದು ಹಲವರ ಮತವು. ಕೇವಲ ಚಿದ್ರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕಷ್ಟೇ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಲ್ಲ, 'ಸತ್' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸಹ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹಚ್ಚುವದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಲಾರದೆಂದು ಓಘದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಇವೆರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಅಂದರೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಆದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಬೆಳಕು ನೋಡಿದವನಿಗೆ ಕತ್ತಲೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬರಲರಿಯದು! ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬೆಳಕು ಕತ್ತಲೆಗಳೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವ ಶಬ್ದಗಳೇ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯಲಾರವು. ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಶಬ್ದಗಳ ದ್ವಯ (ದ್ವಂದ್ವ)ಕ್ಕೆ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆಂಬದು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದನಂತರ, ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಅಸತ್ (ನಾಶವಾಗುವ) ಮತ್ತು ಸತ್ (ನಾಶವಾಗದ) ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ; ಅಥವಾ ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ನಮಗೆ ತೋಚಬೇಕಾದರೆ, ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನ ಮುಂದೆ ನಿಂತಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿದ್ದು ಬಳಿಕ ದ್ವೈತವುಂಟಾದನಂತರ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸತ್, ಅಸತ್ ಎಂಬ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಈ ಮೂಲವಸ್ತುವಿಗೆ ಹಚ್ಚುವದು ಹೇಗೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಸತ್' ಎಂದರೆ, ಆಗ ಅದರೊಂದಿಗೆ 'ಅಸತ್' ಎಂಬುದೊಂದು ಇತ್ತೋ ಏನೋ ಎಂದು ಸಂದೇಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷಣವನ್ನೂ ಕೊಡದೆ "ಜಗತ್ತಿನ ಆರಂಭಕ್ಕೆ 'ಸತ್' ಎಂಬದು ಇದ್ದಿಲ್ಲ; 'ಅಸತ್' ಎಂಬದೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ; ಇರುವದೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಇತ್ತು." ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಶಬ್ದಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯ ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲತತ್ವದ ವರ್ಣನೆಯುಂಟು (ಋ. ೧೦.೧೨೯); ಮತ್ತು ಸತ್, ಅಸತ್, ಶೀತ ಉಷ್ಣ ಮುಂತಾದ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದವನೇ ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಆಚೆಗಿರುವ ನಿರ್ದ್ವಂದ್ವ ಬ್ರಹ್ಮಪದವನ್ನೈದುತ್ತಾನೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೭.೨೮ ೨. ೪೫); ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಗಳು ಎಷ್ಟು ಗಹನವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವದು. ಕೇವಲ ತರ್ಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಿಸಲು, ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ

ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಅಜ್ಞೇಯನೂ ನಿರ್ಗುಣನೂ ಅಂತಲೇ, ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತನಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪ್ರತೀತಿಯಿರುವ ಮೂಲಕ, ನಾವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವ ಈ ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಆತ್ಮನ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಕಾರಣ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆತ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿರರ್ಥಕವಾಗಲರಿಯದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಅವನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪನು' ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಏನೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದು ಇದರ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವಾನುಭವಕ್ಕೇ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಆದಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರಸವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತನೂ, ಅಜ್ಞೇಯನೂ, ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಜಡಸೃಷ್ಟಿಗೂ, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆತ್ಮನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೃಗ್ಗೋಚರವಾಗುವ ಚೈತನ್ಯರೂಪ ಗುಣವೇ ಆತ್ಮನ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಚಿದ್ರೂಪಿ ಅಥವಾ ಚೈತನ್ಯರೂಪಿಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನ್ನುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ಹೋದರೆ, ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡೂ ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರಂಜನ ಮತ್ತು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಮೌನಧರಿಸುವದು, ಅಥವಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ವರ್ಣಿಸುವದೇ ಆದರೆ "नेति नेति । एतस्मादन्यत्परमस्ति ॥" ಇದು (ಬ್ರಹ್ಮ) ಅಲ್ಲ; (ಇದು ನಾಮರೂಪವಾಯಿತು) ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದಕ್ಕೂ ಆಚೆಗೆ ಇದೆ, ಎಂದು ಯಾವಾಗಲೂ 'ನ'ಕಾರ ಘಂಟೆಯನ್ನೇ ಹೊಡೆಯುತ್ತ ಕೂಡ್ರದೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲ (ಬೃ. ೨.೩.೬): ಆದಕಾರಣ ಚಿತ್ (ಜ್ಞಾನ) ಸತ್ (ಸತ್ತಾಮಾತ್ರತ್ವ ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವ), ಮತ್ತು ಆನಂದ ಇವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇತರ ಸರ್ವ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗಿಂತ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶಕ್ಯವಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವಲ್ಲದೆ, ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಗುಣವೇ ಇದ್ದು, ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವೇ ಆಗತಕ್ಕದೆಂಬುದನ್ನು ಎಂದೂ ಮರೆಯಕೂಡದು ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಬಗೆ ಹೇನು? ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಕಾರಣ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ ಪುರುಷನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ್ಗೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ಇವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕೇ 'ಪಿಂಡದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂತೆಂದರೆ ಜ್ಞಾತಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಅಂದರೆ ನೋಡುವ ಆತ್ಮನು ಬೇರೆ, ನೋಡತಕ್ಕ ವಸ್ತುವು ಬೇರೆ, ಎಂಬ ಭೇದವುಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ನ್ಯಾಯತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಜೀವಂತನಿರುವವರೆಗೆ ನೇತ್ರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅವನನ್ನು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಬಳಿಕ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೇರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಭೇದವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬಿಡುವದು? ಮತ್ತು ಈ ಭೇದವಳಿಯದೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಅನುಭವವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದು? ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೊಂದು ಸಂಶಯವು ಬರುವ

ಸಂಭವವಿದೆ. ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಈ ಶಂಕೆಯು ತಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಳವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಾವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. "चक्षुः पश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा" (ಮ ಭಾ.ಶಾಂ. ೧೧೩.೧೭), ಯಾವದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ (ಮತ್ತು ಕೇಳಲಿಕ್ಕೆ) ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮತ್ತು (ಕಿವಿಗೂ ಕೂಡ) ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಶೂನ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಪದಾರ್ಥವು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದ್ದರೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ, ನೇತ್ರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳ ಈ ದ್ವಂದ್ವವು ಬಾಹ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಸರಿ; ಆದಕಾರಣ ಮನಸ್ಸು ಕೇವಲ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾದರೆ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಆಗಬಹುದೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ಅನುಮಾನ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಯಾವನಿಗೆ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ, ಏಕಾಂತ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅವನಿಗೆ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಅಥವಾ ಭೇದಗಳು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇದ್ದೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆಬಳಿಕ ಅದ್ವೈತ-ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಪೂರ್ಣಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಈ ಪರಮಾವಧಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತಾ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಈ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ ಭೇದವು [ಅಂದರೆ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಉಪಾಸ್ಯ-ಉಪಾಸಕರೆಂಬ ದ್ವೈತ ಭಾವವೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, 'ಅನ್ಯ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನುಚ್ಚರಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಅಳಿದುಹೋಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಅದ್ವೈತದಿಂದ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ; ಹಲವು ಮಾತೇನು? ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ನನಗೆ ತಿಳಿಯಿತೆಂಬುದೂ ಸಹ ಕಠಿಣವೇ! ಯಾಕಂದರೆ, 'ನಾನು' ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಇತರರಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲುದಯಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣದ ಸಲುವಾಗಿ "यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति... जिघ्रति... शृणोति... विजानाति।... यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्... जिघ्रेत्... शृणुयात्... विजानीयात्।... विज्ञातारमरे केन विजानीयात्। एतावदरे खल्वमृतत्वमिति।" ನೋಡುವವ ಮತ್ತು ನೋಡುವ ಪದಾರ್ಥ ಎಂಬ ದ್ವೈತವು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಮೂಸಿಸುತ್ತಾನೆ, ಕೇಳುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಮಯವಾಯಿತೆಂದರೆ (ಅಂದರೆ ತಾನು, ಪರರು ಎಂಬ ಭೇದವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.) ಆಗ ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ನೋಡುವದು, ಮೂಸುವದು, ಕೇಳುವದು ಅಥವಾ ತಿಳಿಯುವದು, ಎಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಮಾವಧಿ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಬೃ. ೪.೫.೧೫.೪.೩.೨೭) ಈ ಮೇರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಭೂತ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತವಾದ ಬಳಿಕ ಇಲ್ಲಿ, ಶೋಕ ಅಥವಾ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಉಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ (ಈಶ ೭); ಯಾಕಂದರೆ, ನಮಗೆ ಭೀತಿ ಮತ್ತು ಶೋಕವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವಂಥವಸ್ತುವು ನಮ್ಮಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು; ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಅನುಭವವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಈ ತರದ ಭೇದಭಾವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದುಃಖ

ಶೋಕವಿಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ‘ಆನಂದಮಯ’ವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು, ಈ ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ತೈ. ೨.೮;೩.೬); ಆದರೆ ಈ ವರ್ಣನೆಯೂ ಗೌಣವೇ ಸರಿ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದವನ್ನನುಭವಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಉಳಿಯುವವರಾರು? ಆದುದರಿಂದ ಲೌಕಿಕಾನಂದಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮಾನಂದವೆಂಬದು ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಬೃ. ೪.೩.೩೨); ಬ್ರಹ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿಯ ‘ಆನಂದ’ ಶಬ್ದದ ಈ ಗೌಣತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಂಡೇ ಇತರ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ “ब्रह्मभवति य एवं वेद” (ಬೃ. ೪.೪.೨೫); ಅಥವಾ “ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति” (ಮುಂ. ೩.೨.೯);–ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಮಾತ್ರ (ಅಂದರೆ ಆನಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞನ ಕೊನೆಯ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಉಪ್ಪಿನ ಹರಳು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹೋಯಿತೆಂದರೆ, ಇದು ಉಪ್ಪು, ಇದು ನೀರು, ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮಮಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ದೃಷ್ಟಾಂತವಿದೆ. (ಬೃ. ೨.೪.೧೨; ಛಾ. ೬.೧೩) ಆದರೆ “जयाची वदे नित्य वेदान्त वाणी”–“ಯಾವನ ನಾಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ವೇದಾಂತವೇ ನಲಿದಾಡುತ್ತಿತ್ತೋ” ಆ ತುಕಾರಾಮನು ಈ ಉಪ್ಪಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ—

गोडपणें जैसा गूळ । तैसा देव झाला सकळ ॥
आतां भजो कोणेपरी । देव सबाह्य अंतरीं ॥

ಬೆಲ್ಲವು ಹೇಗೆ ಎತ್ತ ಕಚ್ಚಿದರೂ ಸವಿಯೇ ಆಗಿರುವದೋ, ಹಾಗೆ ದೇವರು ಎಲ್ಲವೂ, ಹೊರಗೂ ಒಳಗೂ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿರುವನು. ಇನ್ನು ಅವನನ್ನು ಯಾವ ಪರಿಯಿಂದ ಭಜಿಸಲಿ- ಎಂದು ಬೆಲ್ಲದ ಸವಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕೊಟ್ಟು, ತನ್ನ ಸ್ವಾನುಭವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ (ತು. ಗಾ. ೩೬೨೭); ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವೂ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಗಮ್ಯವೂ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಸ್ವಾನುಭವ ಗಮ್ಯವು ಅಂದರೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಭವದಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನುಡಿಯುವದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜ್ಞೇಯವೆಂಬ ವರ್ಣನೆಯು, ಜ್ಞಾತಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯವೆಂಬ ದ್ವೈತಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗಿನದು; ಅದ್ವೈತ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದೊಳಗಿನದಲ್ಲ. ನಾನು ಬೇರೆ, ಜಗತ್ತು ಬೇರೆ, ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವವರೆಗೆ ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನದಿಗೆ ಸಮುದ್ರವನ್ನು ನುಂಗುವದಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಧುಮುಕಿ ತದ್ರೂಪವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೇ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ “सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि”--(ಗೀ. ೬.೨೯)--‘ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳು ತನ್ನಲ್ಲಿ, ತಾನು ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ’ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಮಯ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಸ್ವಾನುಭವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ “अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानतां” (ಕೇನ. ೨.೩),--ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿದಿದೆ, ಎನ್ನುವವರಿಗೆ ಅದು ತಿಳಿದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ತಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದೆಂದು ನೆನಪು ಸಹ ಯಾರಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನು ಬಲು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿದಿದೆ, ಎಂದು ಅನ್ನುವಾಗ ನಾನು (ಜ್ಞಾತ) ಬೇರೆ, ನನಗೆ ಗೊತ್ತಾದ ವಸ್ತು (ಬ್ರಹ್ಮ) ಬೇರೆ ಎಂಬ ದ್ವೈತಬುದ್ಧಿಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅವನ

ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪ ಅದ್ವೈತಾನುಭವವು ಆ ವೇಳೆಯ ವರೆಗೆ ನ್ಯೂನವೂ ಅಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದಕಾರಣ ತನಗೆ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಬಾಯಿಯಿಂದಲೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ನಾನು' ಮತ್ತು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ದ್ವೈತಭಾವವು ಅಳಿದು, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವಾದಾಗ "ಅದು (ಅಂದರೆ ನನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು) ನನಗೆ ತಿಳಿಯಿತು" ಎಂಬ ಮಾತೇ ಅವನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಹೊರಡಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ 'ನನಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಜ್ಞಾನಿಯು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಅಸಮರ್ಥನಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ,' ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿದಿದೆ ಎಂದು ಅನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಜ್ಞಾನಿಯ ದ್ವೈತಭಾವವು ಪೂರ್ಣ ಲೋಪವಾಗಿ, ಅವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆತು, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ಕರಗಿ, ಬೆರತು ಅಥವಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ "ಸತ್ತು ಹೋಗುವದು" ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ದುಷ್ಕರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ದುರ್ಘಟವಾಗಿ ತೋರುವ ಈ ನಿರ್ವಾಣ ಸ್ಥಿತಿಯು, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಕೊನೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವೆಂದು, ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಅನುಭವಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಭೇದಭಾವವು ಅಳಿಯುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಸತ್ತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಇದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮನಾಶವೇ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನನುಭವಿಸುವಾಗ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದಿದ್ದರೂ, ಆನಂತರ ಅದರ ಸ್ಮರಣವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ, ಮೇಲಿನ ಸಂದೇಹವು ನಿರ್ಮೂಲವಾದುದೆಂಬದು ತಿಳಿದು ಬರುವದು.* ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬಲವತ್ತರ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ, ಸಾಧುಸಂತರ ಅನುಭವವು. ಪೂರ್ವದ ಸಿದ್ಧಪುರುಷರ ವರ್ಣನೆಯಂತೂ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ, ತೀರ ಈಚೆಯ ಕಾಲದವರೂ ಭಗವದ್ಭಕ್ತ ಶಿರೋಮಣಿಗಳೂ ಆದ ತುಕಾರಾಮ ಮಹಾರಾಜರು —

" आपुले मरण पाहिले म्यां डोळां । तो जाला सोहळा अनुपम । "

"ನನ್ನ ಸಾವನ್ನೇ ನಾನು ಕಂಡು ನಿರುಪಮವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಪಟ್ಟೆನು" ಎಂದು ಈ ಪರಮಾವಧಿ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಲಂಕಾರಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಕೌತುಕದಿಂದಲೂ, ಧನ್ಯತಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಗಾ ೩೫೭೯); ಉಪಾಸಕನು ಧ್ಯಾನಬಲದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಪಾಸನೆ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಮೆಟ್ಟಿಲೇರುತ್ತ ಏರುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ "अहं ब्रह्मास्मि" (ಬೃ. ೧.೪.೧೦) 'ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು' ಎಂಬುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಅನುಭವವುಂಟಾಗಿ, ಅವನು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನನಾಗಿ "ನಾನು ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವೆನು" "ನಾನು ಏನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆನು" ಎಂಬದನ್ನು

---

* ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಅಥವಾ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಈ ಅದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಅಭೇದ ಭಾವದ ಸ್ಥಿತಿಯು nitrous-oxide gas ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ರಾಸಾಯನಿಕ ವಾಯುವನ್ನು ಮೂಸಿ ನೋಡಿದರೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಯುವಿಗೆ ಲಾಫಿಂಗ ಗ್ಯಾಸ ಎಂದು ಹೆಸರು. *Will to Believe and Other Essays on Popular Philosophy*. William James, pp. 294, 298. ಆದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಕೃತ್ರಿಮವಾಗಿದ್ದು, ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ನಿಜವೂ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಅವೆರಡರೊಳಗೆ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವಿದೆ; ಆದರೂ ಈ ಕೃತ್ರಿಮ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲಿಂದ ಅಭೇದಾವಸ್ಥೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವಾದವೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಅಶಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಜಾಗೃತನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನ ಅಥವಾ ಸುಷುಪ್ತಿ (ನಿದ್ರೆ) ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನಬೇಕೇ? ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಜಾಗೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ದ್ವೈತದ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಂತು ಹೋಗಿರುತ್ತವೆ ಆದಕಾರಣ ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ (ನಿದ್ರೆ) ಮತ್ತು ಜಾಗೃತಿ ಈ ಮೂರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಅದು ಭಿನ್ನವಾದಂಥ ನಾಲ್ಕನೆಯದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆ ಅಂದರೆ ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ; ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಅಂದರೆ ದ್ವೈತದ ಗಾಳಿ ಸಹ ತಗಲದಂಥ ಸಮಾಧಿ ಯೋಗವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದೇ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಿರುವದರಿಂದ, ಈ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಎಂದೂ ಬೇಸರಗೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (೬.೨೦.೨೩); ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನದ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವು ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ಆದಮೇಲೆ “ अविभक्तं विभक्तेषु ”-- ಅನೇಕವನ್ನು ಏಕಗೊಳಿಸುವದು-- ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಜ್ಞಾನಿಯು ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯ ಲಕ್ಷಣದ ಪರಮಾವಧಿಯನ್ನರಿದ ಮೂಲಕ, ಮುಂದೆ ಯಾವ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ನಾಮರೂಪವನ್ನು ದಾಟಿ ಇರುವ ಈ ಅಮೃತತತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ನಂತರ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಪಾರಾಗುತ್ತಾನೆ; ಯಾಕಂದರೆ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳೂ ಸಹ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತವೆ; ಇವನಂತೂ ಅವುಗಳನ್ನು ದಾಂಟಿ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಗೀ. ೮.೨೧); ಆದಕಾರಣ ತುಕಾರಾಮ ಸಾಧುಗಳು ಇದಕ್ಕೆ “मरणाचे मरण” ಅಂದರೆ ‘ಸಾವಿನ ಸಾವು’ ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು (ಗಾ. ೩೫೮೦); ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರಾದರೂ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅಮೃತತ್ವದ ಚರಮ ಸೀಮೆ ಅಥವಾ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಗಮನ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸಿದ್ಧಿಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆಂದು ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಪಾ. ಸೂ. ೩ ೧೬.೫೫); ಇದಕ್ಕೆ ಆಶೆಗೊಂಡೇ ಅನೇಕರು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಎಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಆಕಾಶಗಮನಾದಿ ಸಿದ್ಧಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸಾಧ್ಯಗಳಲ್ಲ, ಭಾಗವೂ ಕೂಡ ಅಲ್ಲ; ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ಈ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹುಚ್ಚಿಗೆ ಬಲೆ ಬೀಳುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಾರೆ ಅವು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಂಡೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ (ಯೋ. ೫.೮೯. ಸೋ.); ಆದಕಾರಣ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ, ಈ ಸಿದ್ಧಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಚಮತ್ಕಾರಗಳೆಂದರೆ ಮಾಯೆಯ ಆಟಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂದು ವಶಿಷ್ಠರು ರಾಮನಿಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವು ನಿಜವಿರಬಹುದು. ಸುಳ್ಳೆಂದು ನಾವೂ ಅನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಏನೇ ಅಂದರೂ, ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲವೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಸಿದ್ಧಿಗಳು ದೊರಕಲಿ, ದೊರಕದಿರಲಿ ಅವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದಿರುವದೇ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಆಶೆ ಇಲ್ಲವೆ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಸಹ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯದೆ ಭೂತಮಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬ ಪರಮಾವಧಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು; ಈ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಬಾರದು, ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯು. ಅದು ಮಾಟಗಾರಿಕೆ ಅಥವಾ ಮಾಯಿಕಚಮತ್ಕಾರವಲ್ಲ; ಇಂಥ ಚಮತ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಮಹತ್ವವು

ಬೆಳೆಯುವದೆಂತೂ ಇಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅವು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೂಡ ಆಗಲಾರವು. ಪಕ್ಷಿಗಳೂ, ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈಮಾನಿಕರೂ ಸಹ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರುವದುಂಟು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅವರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಗಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗ ಮಾತಿನಿಂದೇನು? ಆಕಾಶಗಮನಾದಿ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾಲತೀ-ಮಾಧವ ನಾಟಕ ದೊಳಗಿನ ಅಘೋರಘಂಟನಂತೆ ಕ್ರೂರರೂ ಘಾತಕಿಗಳೂ ಕೂಡ ಇರಬಹುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪವಾದ ಈ ಆನಂದಮಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳುವದಸದಳವು; ಯಾಕಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, 'ನಾನು-ನೀನು' ಎಂಬ ದ್ವೈತಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ದ್ವೈತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಡಿತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ, ಈ ಪರಮಾವಧಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣನೆಗಳೆಲ್ಲ ಅಪೂರ್ಣ ಅಥವಾ ಗೌಣವಾದವುಗಳೆಂದೇ ಎಣಿಸಬೇಕು; ಮತ್ತು ಈ ವರ್ಣನೆಗಳು ಗೌಣವಿದ್ದಬಳಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆ, ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮುಂತಾದ ವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ, ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಶುದ್ಧ ದ್ವೈತ ವರ್ಣನೆಗಳೂ ಗೌಣವೆಂದೇ ಎಣಿಸಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ— ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಿ, ಶುದ್ಧ, ನಿತ್ಯ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಮತ್ತು ಅವಿಕಾರಿ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಮುಂದೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಾಮಕ ಸಗುಣಪುರುಷನು ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಆಪ (ನೀರು), ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕ್ರಮಕ್ರಮದಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾದವು; ಅಥವಾ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ನಂತರ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದನು (ತೈ. ೨.೬; ಛಾಂ. ೬.೨ ೩; ಬೃ. ೧.೪.೭); ಹೀಗೆ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಬಗ್ಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವರ್ಣನೆಗಳು ಅದ್ವೈತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಲಾರವು; ಯಾಕಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಗಮ್ಯ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಸರ್ವತ್ರ ತುಂಬಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮೂಲ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿರಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಂದರೆ ದ್ವೈತಭಾಷೆಯೊಂದೇ ಸಾಧನವಿರುವ ಮೂಲಕ, ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಂದರೆ ನಾಮರೂಪದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಬಗ್ಗೆ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಂಥ ವರ್ಣನೆಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಅದ್ವೈತದ ನೇಯಿಗೆಯು ಕಾಯಮವಾಗಿಟ್ಟಿದ್ದು, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ದ್ವೈತಭಾಷೆ ಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇ ನಿಜವೆಂದು ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯನು ತಿರಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಈಗ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ, ಸೂರ್ಯನು ಮೂಡಿದನು, ಸೂರ್ಯನು ಮುಳುಗಿದನು, ಎಂಬ ನುಡಿಯನ್ನು ನಾವು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬಳಸುವಂತೆಯೇ, ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮರೂಪಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಗೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ತುಂಬಿದ್ದು, ಅವನು ಅವಿಕಾರಿ ಯಿದ್ದಾನೆಂಬದು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ, ‹ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಜಗವು ನಿರ್ಮಾಣ ವಾಯಿತು' ಈ ತರದ ಭಾಷೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ «ನನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಅಜವೂ ಆಗಿದೆ" (ಗೀ. ೭.೨೫), ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ "ನಾನು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತೇನೆ.'" (ಗೀ. ೪.೬) ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ವರ್ಣನೆಗಳೊಳಗಿನ ಮರ್ಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಾರದೆ, ಅವು ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜವಿರುತ್ತವೆಂದೂ, ಅವೇ ಮುಖ್ಯವಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರು ದ್ವೈತ ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಮತವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದೇ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆಂದೆಣಿಸಿದರೆ, ಈ ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ವಿಕಾರಿಗಳೂ, ವಿನಾಶಿಗಳೂ ಆದ ಸಗುಣ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸೃಷ್ಟಿಯು "ಮಾಯೆ" ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸಗುಣ ಮಾಯೆಯು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಭಂಗಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯಂಥದೇ ಸಗುಣವಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತರೂಪವೊಂದನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಗಿಯು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಅದರ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ನಿತ್ಯತತ್ವವು ಆಡುತ್ತದೆಂದೂ (ಬೃ. ೩.೭), ದಾಳಿಂಬಹಣ್ಣಿನ ಕಾಳುಗಳಂತೆ ಇವೆರಡೂ ಐಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಬಗೆಯುವದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ದ್ವೈತಪರವಾಗಿಯೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅದ್ವೈತಪರವಾಗಿಯೂ ವರ್ಣನೆಗಳು ಬಂದದ್ದರಿಂದ, ಯಾವ ವಿಧದಿಂದಲಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕೆಂಬದೇನೋ ನಿಜವು; ಆದರೆ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಮುಖ್ಯವೆಂದೆಣಿಸಿ, ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಗುಣನಾಗುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಯಿಕ ದ್ವೈತಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಆ ವಚನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆ, ದ್ವೈತಪಕ್ಷವು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ "तत् त्वमसि"--ಈ ವಾಕ್ಯದೊಳಗಿನ ಪದಗಳ ಅನ್ವಯವು ದ್ವೈತಮತದಂತೆ ಎಂದೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಈ ತೊಂದರೆಯು ದ್ವೈತರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ; ಆದರೆ तत्त्वम् = तस्य त्वम्--ಅಂದರೆ ನಿನ್ನಿಂದ ಯಾವನು ಭಿನ್ನನೋ ಅಂಥವನಿಗೆ ನೀನು ಹೊಂದಿದವನು ಇದ್ದೀ; ಅವನೇ ನೀನಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಈ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಹಚ್ಚಿ, ದ್ವೈತರು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವನಿಗೆ ತುಸುವಾದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞಾನವಿದ್ದು, ಆಗ್ರಹದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ ಈ ಎಳೆದೆಳೆದು ತೆಗೆದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಆಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುವದು. ಕೈವಲ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಂತೂ "स त्वमेव त्वमेव तत्"-(ಕೈ. ೧.೧೬) ಇದರಂತೆ 'तम्' ಮತ್ತು 'त्वम्' ಇವುಗಳನ್ನು ತಿರುವುಮುರುವು ಹಾಕಿ, ಮೇಲಿನ ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಅದ್ವೈತಪರವಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುವದೇನು? ಒಟ್ಟು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ದೊಡ್ಡ ಭಾಗವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ತೆಗೆದ ಹೊರತು, ಅಥವಾ ಬೇಕೆಂದು ಅದನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸದ ಹೊರತು, ಉಪನಿಷಚ್ಛಾಸ್ತ್ರದ ರಹಸ್ಯವು ಅದ್ವೈತವಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಇರುವದೆಂದು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು; ಆದರೆ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, ಆ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಕೊಡ್ರುವದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಮತಗಳು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಇಷ್ಟವಿದ್ದರೆ, ಅವರು ಅವುಗಳನ್ನೇ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು; ಯಾವದೊಡ್ಡ ಮಹಾತ್ಮರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ "नेह नानास्ति किंचन" (ಬೃ. ೪.೪.೧೯; ಕಠ. ೪.೧೧)--ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವತೆರದ ನಾನಾತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ; ಇದ್ದದ್ದೆಲ್ಲ ಮೂಲದಲ್ಲಿ "एकमेवाद्वितीयम्" (ಛಾ ೬.೨.೨), ಎಂದು ತಮ್ಮ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಖಂಡತುಂಡಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ "मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य [illegible] नानेव पश्यति"--ಯಾವನಿಗೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವು ತೋರುತ್ತದೆಯೋ, ಅವನು ಹುಟ್ಟುಸಾವಿನ ಸುತ್ತಿಗೆ

ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವರೋ, ಆ ಮಹಾತ್ಮರ ಆಶಯವು ಅದ್ವೈತವಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆ ಏನಾದರೂ ಇರಬಹುದೆಂದು ನಮಗಂತೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೈದಿಕಶಾಖೆಗಳ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅನೇಕವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಒಂದುವೇಳೆ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಒಂದೇ ಇರುವ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ತುಸು ಅನುವು ದೊರೆಯಬಹುದು; ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಮಾತು ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಗೀತೆಯು ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥವಿರುವದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದೇತೆರದ ವೇದಾಂತವು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಅದು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು, “ಪ್ರಾಣಿಜಾತವೆಲ್ಲವೂ ನಾಶ ಹೊಂದಿದರೂ ಯಾವದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ” (ಗೀ. ೮.೨೦) ಅದೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವಿದ್ದು, ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ (ಗೀ. ೧೩.೩೧), ಎಂದು ಅದ್ವೈತಪರವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಮಾತಿನಿಂದೇನು? ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ನೀತಿತತ್ವದ ಪೂರ್ಣ ಉಪಪತ್ತಿಯೂ ಅದ್ವೈತದಿಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತಾವ ತೆರದ ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಬಗೆಹರಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ, ತದುತ್ತರಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಹೊರಟ ಅದ್ವೈತಮತಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಕೋಟಿಗಳೂ, ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿವೆಂದು ಹೇಳುವದು ನಮ್ಮ ಆಶಯವಲ್ಲ. ಗೀತೆಯು, ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕವಲೊಡೆಯುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಯಾವದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕೋಟಿಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ; ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತವು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಶಾಂಕರಸಾಂಪ್ರದಾಯದವರ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದ್ವೈತವಿರುತ್ತದೆ, ದ್ವೈತವಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಗೀತಾ ಮತ್ತು ಶಾಂಕರಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಆಚರಣದೃಷ್ಟ್ಯಾ ಕರ್ಮಸನ್ನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೇ ಗೀತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವದರಿಂದ, ಗೀತಾಧರ್ಮವು ಶಾಂಕರಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು; ಆದರೆ ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುವೆವು. ಪ್ರಕೃತದ ವಿಷಯವು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಂಕರಸಾಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಅಂದರೆ ಅದ್ವೈತವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇತರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಗೀತೆಯ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬಂದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಇದೇ.

ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬದಿಗಿರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಅವಿಕಾರಿಯೂ, ನಿರ್ಗುಣವೂ ಆದ ತತ್ವವೊಂದೇ ಉಳಿಯುವದರಿಂದ, ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಕೊನೆಗೆ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು; ಇನ್ನು, ನಿರ್ಗುಣವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆದ ಇದೊಂದು ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ನಾನಾವಿಧವಾದ ವ್ಯಕ್ತಸಗುಣಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ನಿರ್ಗುಣ ಪುರುಷನಂತೆಯೇ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂದರೆ ಸಗುಣ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅನಾದಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಸಾಂಖ್ಯರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೇ! ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಸಗುಣ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆ? ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲತತ್ವಗಳು ಎರಡಾಗಿ, ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮೇಲೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಅದ್ವೈತ ಮತಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗು

ತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆ? ಒಂದೇ ಮೂಲ ನಿರ್ಗುಣ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ನಾನಾವಿಧ ಸಗುಣ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಅಂದರೆ ಯಾವದು ಇಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲವೋ, ಅದರಿಂದ ಸಗುಣ ಅಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದ್ವೈತರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಎರಡೂ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ತೊಡಕು. ಈ ಕಗ್ಗಂಟನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಬಗೆ ಏನು? ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಬಿಡದೆ, ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಸಗುಣವು ಹುಟ್ಟುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನಂತೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು; ಅಂದರೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಂತೆ ಆ ಮಾರ್ಗವಂತೂ ಕಟ್ಟಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಗ್ಗಂಟು ಬಿಗಿಯಾಗಿರುವದೇನೋ ನಿಜ; ಕೆಂಬಹುನಾ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಹಲವರು ಹಿಂದೆಗೆದಿರುವದೂ ಇದೇ ತೊಂದರೆಯ ಮೂಲಕ. ಅವರು ದ್ವೈತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ; ಆದರೆ ಅದ್ವೈತ ಪಂಡಿತರು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಇರುಕಿನೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದ ಮತ್ತು ನಿರುತ್ತರವಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ--ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕೋಟಿಗೆ ಅಥವಾ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದ ಅಥವಾ ಗುಣಪರಿಣಾಮವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರಿಬೀಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಗುಣ ಮಾಯೆಯು ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸಮ್ಮತಿಸಬಹುದು; ಆದರೆ ಎರಡೂ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಅದರ ತೋರಿಕೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸತ್ಯವಸ್ತುವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ; ಕಾರಣ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಿಂದ, ನಿರ್ಗುಣ ಪುರುಷನಿಂದ ಸಗುಣ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ: ಆದರೆ 'ಮಾಯೆ'ಯು ಅನಾದಿಯಿದ್ದರೂ, ಅದು ಸತ್ಯವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದು ಮೋಹ 'ಅಜ್ಞಾನ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ತೋರುವ ತೋರಿಕೆ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವ ಕಾರಣ, ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳೇ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗ ಹುಟ್ಟಲು, ತಂದೆಯ ಗುಣಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಅವನು ಹುಟ್ಟಿದನೆನ್ನಬಹುದು; ಆದರೆ ತಂದೆಯೊಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿದ್ದು, ಅವನು ಒಮ್ಮೆ ಬಾಲಕನ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತರುಣನ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಮುದುಕನ ವೇಷಗಳನ್ನು ತಾಳಿದಂತೆ ತೋರಿದಾಗ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನ ಸೋಗುಗಳಿಗೂ ಗುಣಪರಿಣಾಮರೂಪಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ಪ್ರಕಾರ ಸೂರ್ಯನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಬಳಿಕ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅವನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯೇ ತೋರ್ಖಾಗಿ, ಗುಣಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲೆಂದು ನಾವು ಅನ್ನುತ್ತೇವೆ. ದುರ್ಬಿಣಿಯಿಂದ ಒಂದು ಗ್ರಹದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಬರಿಗಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಣ್ಣಿನ ದುರ್ಬಲತೆಯ ಹಾಗು ಅತಿದೀರ್ಘ ಅಂತರದ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಯೆಂದು ಜ್ಯೋತಿಃಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದೆಂದು ಇದರಿಂದ ವಿಶದವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಹಚ್ಚಿ, ಜ್ಞಾನಚಕ್ಷುರೂಪವಾದ ದುರ್ಬಿಣಿಯಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿದ್ದು, ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯ ಚರ್ಮಚಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ

ನಾಮರೂಪಗಳು ಈ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಕಾರ್ಯಗಳಿರದೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದುರ್ಬಲತೆಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಬರಿಯ ಭ್ರಮೆ ಅಂದರೆ ಮೋಹಕವಾದ ನೋಟವಿರುವದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೇನು? ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಸಗುಣ ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ ಈ ಎರಡೂ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿರದೆ, ಒಂದು ಸತ್ಯವಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಬರೇ ಅದರ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿದ್ದರೂ, ನೋಡುವವನ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ, ಅಥವಾ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಅದೊಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ನೋಟಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವಿದೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ— ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಕೇಳಿಸುವ ಶಬ್ದ, ಹಾಗು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಬಣ್ಣ, ಇವೆರಡು ಗುಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳಿಸುವ ಶಬ್ದದ ಅಥವಾ ಧ್ವನಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರೀಕ್ಷಣ ಮಾಡಿ, 'ಶಬ್ದ' ವೆಂದರೆ ಹವೆಯ ತರಂಗ, ಅಥವಾ ಗತಿ ಎಂದು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಕೆಂಪು, ಹಳದಿ, ನೀಲಿ ಮುಂತಾದ ಬಣ್ಣಗಳೂ ಮೂಲತ: ಒಂದೇ ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶದ ವಿಕಾರಗಳಾಗಿದ್ದು, ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶವು ಕೂಡ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಗತಿಯೇ ಎಂದು, ಈಗ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ಗತಿ'ಯು ಜೊಡ್ಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಿವಿಯು ಶಬ್ದವೆಂದೂ, ಕಣ್ಣು ಬಣ್ಣವೆಂದೂ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕರೀತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಹಚ್ಚಿನೋಡಿದರೆ, ಯಾವದೋ ಒಂದೇ ಅವಿಕಾರ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬೇರೆಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ಶಬ್ದರೂಪಾದಿ ಅನೇಕ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಗುಣಗಳನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾರೋಪ' ಮಾಡಿ, ಬಗೆಬಗೆಯ ನೋಟಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆಂದೂ, ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ನೋಟಗಳು, ಗುಣಗಳು ಅಥವಾ ನಾಮರೂಪಗಳು ಇರುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ, ನಾಮರೂಪಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವು ಹಾವಿನಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವದು; ಅಥವಾ ಸಿಂಪೆಯು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುವದು; ಇಲ್ಲವೆ ಕಣ್ಣೊಳಗೆ ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟರೆ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಎರಡಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವದು; ಅಥವಾ ಬೇರಬೇರೆ ಬಣ್ಣಗಳ ಕನ್ನಡಕಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಣ್ಣದಂತೆ ತೋರುವದು; ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಂದೂ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲಾದಕಾರಣ, ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅಥವಾ ಗುಣಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆಂಬದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ತೋರುವ, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವು, ಅಂದರೆ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವು, ಹೀಗೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಈಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೆ, ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅವನಿಗೆ ಈಗ ಕಾಣುವಂತೆಯೇ ಕಾಣಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಇದು ನಿಜವಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ನೋಡುವವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ತತ್ವದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿರೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಆ ಮೂಲತತ್ತ್ವವು ನಿರ್ಗುಣವಿದ್ದು, ಅದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಗುಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಧರ್ಮವು. ಮೂಲವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವಲ್ಲೆಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದುದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನೂ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯ

ಗಳೂ ನಷ್ಟವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೂ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲಿ, ಅವನು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇಂತಿಂಥ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುವಂತೆಯೇ ಅವನ ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವಾದ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪವು ಹಾಗೆ ಇರಲೇ ಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದು; ಆದಕಾರಣ, ಜಗತ್ತಿನ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗಿರುವ ಸತ್ಯದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಂಥ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಾಪೇಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಕೊನೆಗೆ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಶಕ್ಯವಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಸರ್ವಗುಣಗಳು ತಮ್ಮಿಂದ ತಾವೇ ಕಾಲ್ದೆಗೆದು, ಬ್ರಹ್ಮನ ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಇದ್ದು, ಅದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ನಿರ್ಗುಣವಿರುವದನ್ನಾದರೂ ವರ್ಣಿಸಲು ಯಾರು ಶಕ್ತರು? ಮತ್ತು ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೋಸುಗ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಕೊನೆಯ ಅಂದರೆ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಗುಣವಷ್ಟೆ ಇದ್ದು, ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ, ಈ ನಿರ್ಗುಣಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಗುಣವಾದ ನೋಟವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಂದೂ, ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದೆ; ಆದರೆ ನಿರ್ಗುಣವಿದ್ದುದನ್ನು ಸಗುಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಾದರೂ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪುನಃ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಉತ್ತರವೇನಂದರೆ, ಮಾನವೀ ಜ್ಞಾನದ ಗತಿಯು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕುಂಠಿತವಾಗುವದಕ್ಕೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಿದ್ದು, ನಿರ್ಗುಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಗುಣ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಸಿ ನೋಟವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು, ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮವು; ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಾದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೇ ಸೇರಿರುವ ಮೂಲಕ ಸಗುಣಸೃಷ್ಟಿ (ಪ್ರಕೃತಿ)ಯು ನಿರ್ಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರನದೇ ಒಂದು 'ದೈವೀಮಾಯೆ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಅನುಮಾನಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೭.೧೪). ಅಪ್ರಬುದ್ಧರಿಗೆ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ವ್ಯಕ್ತನೂ ಸಗುಣನೂ ಆಗಿ ತೋರಿದರೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಗುಣವಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವದೇ ಜ್ಞಾನದ ಪರಮಾವಧಿಯು ಇದೇ. ಮೊದಲಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ವರ್ಣನೆಯ (ಗೀ. ೭.೧೪.೨೪.೨೫) ಗುಟ್ಟು ಈಗ ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿಯಬಹುದು; ಆದರೆ ಮೂಲತಃ ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿರ್ಗುಣನಿದ್ದು, ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಗುಣಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿವಿಧ ನೋಟವು ತೋರುತ್ತದೆಂದು ಈ ಮೇರೆಗೆ ನಿರ್ಣಯವಾದರೂ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯ 'ನಿರ್ಗುಣ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹವೆಯ ತರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದರೂಪಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನೂ, ಅಥವಾ ಶಿಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೂ, ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿದಾಗ, ಹವೆಯ ತರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದರೂಪಾದಿಗಳೂ, ಶಿಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಗುಣಗಳೂ, ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ನಿಜವು; ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದ ಗುಣಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಬೇರೆ ಗುಣಗಳು ಮೂಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಶಿಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಗುಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅನ್ಯಗುಣಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೂಲಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿದ ಗುಣಗಳು ಅವನಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಂದರೂ ಬೇರೆ ಗುಣಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆನ್ನಬೇಕು? ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಗುಣಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಅಂದರೆ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನು ಹೇಗೆ? ಹೀಗೂ ಒಂದು ಶಂಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ತುಸು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಕಂಡು

ಬರುವದೇನಂದರೆ,--ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿದ ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ, ಅನ್ಯಗುಣಗಳು ಮೂಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇವೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ, ಅವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ? ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಗುಣಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ಗುಣಗಳು ತಿಳಿಯುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿದ ಗುಣಗಳಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆ ಗುಣಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ, ಅವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಯಾವ ಗುಣಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವೋ, ಅವು ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇವೆಂದು ವಿಧಾನಮಾಡುವದೂ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾಗದು. ಆದಕಾರಣ 'ಗುಣ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವ ಗುಣ'ವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿ, ಬ್ರಹ್ಮನು 'ನಿರ್ಗುಣ'ನೆಂದು ಆ ಅರ್ಥದಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತರ್ಕ್ಯವಾದ ಗುಣಗಳು ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮೂಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಯಾರಿಗೆ ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೂ ಬಾರದು. ಹೆಚ್ಚು ಮಾತೇಕೆ? ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯು ಸಹ ಆ ಮೂಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮನದೇ ಒಂದು ಅತರ್ಕ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಿರಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ.

ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬದೊಂದು ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಖಂಡವಾದ ಒಬ್ಬ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಗುಣವಾದ ಸೋಟಿಗಳನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮತಕ್ಕೇನೇ 'ವಿವರ್ತವಾದ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು. ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಮೂಲತತ್ವವಿರಲು, ನಾನಾವಿಧ ಸಗುಣ ಜಗವು ಮೊದಲು ಹೇಗೆ ತೋರಲಾರಂಭಿಸಿತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅದ್ವೈತಮತದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹೀಗೆ ಇದೆ. ಅಸಂಖ್ಯ ಪರಮಾಣುಗಳೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಕಣಾದನ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದ್ದು, ಈ ಪರಮಾಣುಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದು ನೈಯ್ಯಾಯಿಕರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ; ಆದಕಾರಣ ಈ ಅಸಂಖ್ಯ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಲಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆಂದು ಅವರು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾದ ಬಳಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂಬ ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವಿರುವ ಕಾರಣ, ಈ ಮತಕ್ಕೆ 'ಆರಂಭವಾದ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ನೈಯಾಯಿಕರ ಈ ಅಸಂಖ್ಯ ಪರಮಾಣುಗಳ ಮತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದಿಲ್ಲ. "ಅಖಂಡವೂ, ಸತ್ಯವೂ, ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಪ್ರಕೃತಿ"ಯೇ ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದೂ, ಈ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಗುಣಗಳ ವಿಕಾಸದಿಂದ ಅಥವಾ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಅನ್ನುವರು. ಮೂಲ ಒಂದೇ ಸಗುಣ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣವಿಕಾಸದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಕಾರಣ, ಈ ಮತಕ್ಕೆ 'ಗುಣಪರಿಣಾಮವಾದ'ವೆಂದು ಹೆಸರು; ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ವಾದಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತರು ಒಡಂಬಡುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾಣುಗಳು ಅಸಂಖ್ಯವಿರುವ ಕಾರಣ ಅದ್ವೈತಮತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣಗಳಾಗಲಾರವು; ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ, ಅದು ಪುರುಷನಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಇರುವದೆಂಬ ದ್ವೈತವೂ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಇವೆರಡೂ ವಾದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ, ಒಬ್ಬ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸಗುಣ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಯಾಕಂದರೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು ಹೇಳುವಂತೆ, ನಿರ್ಗುಣ

ದಿಂದ ಸಗುಣವು ಹುಟ್ಟುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ವಸ್ತುಗಳು ಸತ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಇದ್ದು, ಅದರ ತೋರಿಕೆಗಳಷ್ಟೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ನ್ಯಾಯವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವದೆಂಬದು, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವಾಗಿರದೆ, ಅದು ನೋಡುವವನ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. * ಇದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸಗುಣ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಹಚ್ಚಲು, ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನಿದ್ದು, ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸತ್ವಗುಣದ ತೋರಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ವಿವರ್ತವಾದವು. ಒಂದೇ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹಿಡಿದು, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಅಸತ್ಯ ಅಂದರೆ ನೋಟದ ಮೇಲೆ ಒದಗುವ ತೋರಿಕೆಗಳು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆಂದು ವಿವರ್ತವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗುಣಪರಿಣಾಮವಾದದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಎರಡು ಸತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದರ ಗುಣಗಳು ವಿಕಾಸಹೊಂದಿ, ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ನಾನಾಗುಣಯುಕ್ತವಾದ ಬೇರೆ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ರಜ್ಜುವಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಪದ ಆಭಾಸವಾಗುವದು ವಿವರ್ತವು; ಕಾಯಿಯಿಂದ ಹಣ್ಣಾಗುವದು ಅಥವಾ ಹಾಲಿನಿಂದ ಮೊಸರಾಗುವದು ಗುಣಪರಿಣಾಮವು. ಇದೇ ಕಾರಣದ ಸಲುವಾಗಿ ವೇದಾಂತಸಾರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ:—

यस्तात्विकोऽन्यथाभावः परिणाम उदीरितः ।
अतात्विकोऽन्यथाभावो विवर्तः स उदीरितः ॥

"ಮೂಲ ವಸ್ತುವಿನ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದು, ನಾಮರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ (ಗುಣ) ಪರಿಣಾಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ಮೂಲ ವಸ್ತುವೇ ವಿಪರೀತವಾಗಿ (ಅತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ) ಭಾಸವಾಗುವದಕ್ಕೆ ವಿವರ್ತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಇವೆರಡು ವಾದಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ವೇ. ಸಾ. ೨೧). ನೈಯಾಯಿಕರದು ಆರಂಭವಾದವು; ಸಾಂಖ್ಯರದು ಗುಣಪರಿಣಾಮವಾದವು; ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳದು ವಿವರ್ತವಾದವು; ಪರಮಾಣು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಇವೆರಡೂ ಸಗುಣ ವಸ್ತುಗಳು, ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವೂ ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಂತೆ, ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಸಗುಣವು ಹುಟ್ಟುವದು ಅಶಕ್ಯವೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಬರುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿವರ್ತವಾದವು ಹೊರಟಿದೆ: ಅಷ್ಟರಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಗುಣಪರಿಣಾಮವಾದವನ್ನು ಎಂದೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಒಪ್ಪಲಾರರೆಂದು ಹಲವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ; ಅದು ತೀರ ತಪ್ಪು. ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸಗುಣ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಂದರೆ ಮಾಯೆಯ ಉಗಮವಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತ್ತು ಇತರ ದ್ವೈತಿಗಳ ಅದ್ವೈತಮತದ ಮೇಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪವು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಲ್ಲೆಂದೂ, ಒಬ್ಬನೇ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಮಾಯೆಯ ಅನೇಕ ತೋರಿಕೆಗಳು ತೋರುವದು ಸಂಭಾವ್ಯವಿರುವದೆಂದೂ, ತೋರಿಸುವದೇ ವಿವರ್ತವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವು. ಈ ಉದ್ದೇಶವು ಸಫಲವಾದನಂತರ ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬನೇ

---

* ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವದಾದರೆ appearances are the results of subjective conditions, *viz.* the senses of the observer and not of the thing-in-itself ಹೀಗೆ ಅನ್ನಬೇಕಾಗುವದು.

ನಿರ್ಗುಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸಗುಣ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನೋಟವು ಕಾಣುವದು ಶಕ್ಯವೆಂಬುದು ವಿವರ್ತವಾದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಂದಿನ ವಿಸ್ತಾರವು ಗುಣ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿದೆಂದು ಒಪ್ಪಲಿಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸಿದ್ಧವಿದೆ. ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ತೋರಿಕೆಯು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬದಷ್ಟೇ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ತೋರಿಕೆಯು ಕಾಣಲಾರಂಭಿಸಿತೆಂದರೆ, ಈ ತೋರಿಕೆಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೊರಡುವ ತೋರಿಕೆಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲೆಂದೂ, ಒಂದು ತೋರಿಕೆಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರ ಗುಣಗಳೂ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಾನಾಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ತೋರಿಕೆಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಂದೂ, ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಅಡ್ಡಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಕೃತಿಯು "ನನ್ನ ಮಾಯೆಯೇ ಇದೆ" (ಗೀ. ೭.೧೪.೪.೬) ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾದ (ಗೀ. ೯.೧೦) ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಂದಿನ ವಿಸ್ತಾರವು "गुणा गुणेषु वर्तन्ते" (ಗೀ. ೩,೨೮;೧೪.೨೩) ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ವಿವರ್ತವಾದದಂತೆ, ಮೂಲ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಮಾಯೆಯ ತೋರಿಕೆಯು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ, ಈ ಮಾಯಿಕ ತೋರಿಕೆಯ ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಂದಿನ ವಿಸ್ತಾರದ ಉಪಪತ್ತಿಯ ಸಲುವಾಗಿ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷದ ತತ್ವವು ಗೀತೆಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವ ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತೇ ಮಾಯಾತ್ಮಕ ತೋರಿಕೆಯಾದ ಬಳಿಕ, ಈ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗೆ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷದಂಥ ಹಲವು ನಿಯಮಗಳಿರಲೇಕೂಡದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂತಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾತ್ಮಕ ತೋರಿಕೆಯ ವಿಸ್ತಾರವೂ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆಂಬದನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ಈ ನಿಯಮಗಳೂ ಮಾಯಿಕವೇ ಇವೆಯೆಂದೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನು ಈ ಮಾಯಿಕ ನಿಯಮಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಧಿಪತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವನು ಇವುಗಳಾಚೆ ಇರುವನೆಂದೂ, ಅವನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಈ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ನಿಯಮತ್ವವು ಅಂದರೆ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಂಬೋಣವು; ಆದುದರಿಂದ ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಯುಳ್ಳ ಸಗುಣ-ಆದಕಾರಣ--ವಿನಾಶಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತು, ಜೀವ, ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರ ಇವುಗಳ— ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಮಾಯೆ (ಅಂದರೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತು) ಆತ್ಮಾ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಇವುಗಳ—ಸ್ವರೂಪವೂ, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೂ, ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾಮರೂಪ'ಗಳೆಂದೂ, ಅವುಗಳ ಹೊದಿಕೆಯ ಕೆಳಗಿರುವ "ನಿತ್ಯತತ್ವ"ವೆಂದೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೇ ಸಗುಣಮಾಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು; ಆದರೆ ಯಾವ ಗುಣವೂ ನಾಮರೂಪಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ನಾಮರೂಪಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇರುವಂಥ ನಿತ್ಯ ದ್ರವ್ಯವು ನಿರ್ಗುಣವೇ ಇರಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ಈ ನಿತ್ಯವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆದ ತತ್ವವೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು; ಮನುಷ್ಯನ ದುರ್ಬಲವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಈ ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಗುಣ ಮಾಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಯೆಯು ಸತ್ಯಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಪರಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯಪದಾರ್ಥವು; ಅಂದರೆ ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವಾದ ಮತ್ತು ಎಂದೂ ಬದಲಾಗದಂಥ ವಸ್ತುವು. ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಾಮರೂಪಗಳು, ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿತವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆ. ಇನ್ನು, ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮಾನವಪ್ರಾಣಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ

ಮಾಡಿದರೆ, ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳು ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ನಾಮ ರೂಪಾತ್ಮಕಗಳೆಂದೂ, ಅಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಮಾಯೆಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದೂ, ಈ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆತ್ಮವು ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದೂ, ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸತ್ಯಪದಾರ್ಥವನ್ನೊಪ್ಪದಿರುವ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವು ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಇರಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರು ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೆಣಿಸಿ, ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿತ್ಯ ಬದಲಾಗುವದು; ನಾಮರೂಪಗಳಷ್ಟೇ ಅಸತ್ಯವೆಂದೆಣಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಬುಡಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯವು ತುಂಬಿರುವದೆಂದೂ, ಈ ಏಕಪದಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಆತ್ಮತತ್ವವೊಂದೇ ಕೊನೆಯ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯರು "अविभक्तं विभक्तेषु" ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಪದಾರ್ಥದೊಳಗಿನ ನಾನಾತ್ವದ ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದ ಎದರುಗಲ್ಲನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ 'ಪಿಂಡದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ'ವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವ ಮೂಲಕ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಅಸಂಖ್ಯ ಪುರುಷರೂ, ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಒಂದೇ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದಿಂದ ಅಥವಾ ಅವಿಭಾಗದಿಂದ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಶುದ್ಧ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತನಾದ ಹೆಕೆಲನು ಅದ್ವೈತನೇ ಸರಿ; ಆದರೆ ಅವನು ಒಂದೇ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೂ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೇದಾಂತವು ಜಡಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕೊಡದೆ, ದಿಕ್ಕಾಲಾದಿಗಳಿಂದ ಅಮರ್ಯಾದಿತವೂ, ಅಮೃತವೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವೂ, ಆದ ಚಿದ್ರೂಪವುಳ್ಳ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೆಕೆಲನ ಜಡಾದ್ವೈತ ಮತಕ್ಕೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವು ಇದೇ. ಅದ್ವೈತದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಒಬ್ಬ ಹಳೇ ಕವಿಯು—

श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रंथकोटिभिः ।
ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ॥

"ಕೋಟ್ಯಾವಧಿ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾರವನ್ನು ನಾನು ಅರ್ಧ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತೇನೆ. (೧) ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯ. (೨) ಜಗವು ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ನಾಮರೂಪಗಳೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯಾ ಅಥವಾ ನಶ್ವರವಾದವುಗಳು. (೩) ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮನೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಇವರು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತಾರೆ.- ಎರಡು ಅಲ್ಲ"-- ಎಂದು ಸರ್ವ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಸಾರವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಕರ್ಣಕಟುವೆನಿಸಿದರೆ ಅವರು "ब्रह्मामृतं जगत्सत्यं" ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಂತೆ, ಮೂರನೆಯ ಚರಣವನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಪಾಠಾಂತರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರಿಂದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಬದಲಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಸರ್ವ ದೃಶ್ಯಜಗತ್ತಿನ ಅದೃಶ್ಯ--ಆದರೂ ನಿತ್ಯವಾದ--ಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪ ಮೂಲತತ್ವಕ್ಕೆ 'ಸತ್' (ಸತ್ಯ) ಎನ್ನಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಅಸತ್ (ಅಸತ್ಯ = ಅನೃತ) ಎನ್ನಬೇಕೋ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ವೇದಾಂತಿಗಳು ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ; ಆದುದರಿಂದ ಈ ವೇದಾಂತದೊಳಗಿನ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವೇನೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತುಸು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸತ್ ಅಥವಾ ಸತ್ಯ ಇದೊಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಾಗುವದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಬೆಳೆದಿದೆ; ಆದುದರಿಂದ 'ಸತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವನೆಂಬದನ್ನು, ಲಕ್ಷ್ಯಪೂರ್ವಕ

ಈಮೇರೆಗೆ ಜಗತ್, ಜೀವ ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರ (ಪರಮಾತ್ಮಾ) ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬದು ನಿರ್ಣಯವಾದನಂತರ «ಜೀವನೂ ನನ್ನ ಅಂಶನೇ" (ಗೀ. ೧೫.೭) ಮತ್ತು "ನಾನೇ ನನ್ನ ಒಂದು ಅಂಶದಿಂದ ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ" (ಗೀ. ೧೦-೪೨), ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು (ವೇ. ಸೂ. ೨ ३.४३.४.४.೧೯), ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ "पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि "–ಸ್ಥಾವರ ಜಂಗಮುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಯಾವ ಜಗದಾತ್ಮನು ದಶಾಂಗುಲ ಉಳಿದನು--ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ‹ಪಾದ› ಅಥವಾ ‹ಅಂಶ' ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೆಂಬದೂ ಸಹಜವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನು ನಿರವಯುವನೂ, ಅಖಂಡನೂ, ನಾಮರೂಪರಹಿತನು, ಅತಏವ ಛೇದಿಸಲಶಕ್ಯನು (ಅಚ್ಛೇದ್ಯ) ಮತ್ತು ವಿಕಾರಹೊಂದದವನು (ಅವಿಕಾರ್ಯನೂ) ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಅವನನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ಅಂದರೆ ತುಂಡುತುಂಡುಗಳಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ (ಗೀ. ೨.೨೫); ಆದಕಾರಣ ಒಳಹೊರಗೆ ಸಂದುಬಿಡದಂತೆ ತೀವಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಅಖಂಡ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ, ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರದೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನಿಗೂ, ಭೇದತೋರಿಸುವ ದೆಶೆಯಿಂದ "ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನು" ಪರಬ್ರಹ್ಮನ 'ಅಂಶನೇ ಇದ್ದಾನೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ, 'ಅಂಶ' ಅಥವಾ 'ಭಾಗ' ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕೊರೆದು ತೆಗೆದ ಅಂದರೆ ಬಿಡಿತುಂಡೆಂದು' ಅಥವಾ 'ದಾಳಿಂಬಹಣ್ಣಿನ ಅನೇಕ ಕಾಳುಗಳೊಳಗೆ ಒಂದು ಕಾಳು' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದೆ. ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಆಕಾಶ, ಕೊಡದೊಳಗಿನ ಆಕಾಶ (ಮಠಾಕಾಶ ಘಟಾಕಾಶ) ಇವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ಒಂದೇ ಆಕಾಶದ ಭಾಗಗಳಿದ್ದಂತೆಯೇ, ಆತ್ಮನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶನಿರುವನೆಂದು ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಅಮೃತಬಿಂದೂಪನಿಷತ್ ೧೩ ಸೋ.). ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ, ಹೆಕೆಲನ ಜಡಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿರುವ ಅಖಂಡ ತತ್ವವೂ ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸಗುಣ ಅಂದರೆ ಮರ್ಯಾದಿತ ಅಂಶಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ? ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಮೂಲತತ್ವಗಳೆಲ್ಲವೂ (ಆಕಾಶದಂತೆ ಅವು ಎಷ್ಟೋ ವ್ಯಾಪಕವಿದ್ದರೂ) ಸ್ಥಿತಿಕಾಲಗಳಿಂದ ವಿದ್ಧವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೇ; ಆದಕಾರಣ ಅವು ವಿನಾಶವುಳ್ಳವೂ ಮರ್ಯಾದಿತವಾದವೂ ಇವೆ. ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಅವುಗಳಿಂದ ಮರ್ಯಾದಿತನಾಗಿರದೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಆವರಿಸಿರುವನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೂ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಉಳಿದಿರುವನೆಂಬದು ಸಹ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ದೃಶ್ಯಜಗತ್ತಿನ ಹೊರಗಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಎಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ‹ದಶಾಂಗುಲ› ಅಥವಾ ‹ತ್ರಿಪದ› ವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿದರೂ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವು 'ಅನಂತ'ವೆಂದೇ' ವಿವಕ್ಷಿತವಿದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲು ದೇಶಕಾಲ, ತೂಕ, ಅಳತೆಗಳು ಕೂಡ ನಾಮರೂಪಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಇವೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಇವೆಲ್ಲಾ ನಾಮರೂಪಗಳಾಚೆಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ; ಆದಕಾರಣ, ಯಾವ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಕಾಲನು ಎಲ್ಲವನ್ನು ತುತ್ತುಮಾಡಿರುವನೋ ಅವನನ್ನೇ ತಿಂದು ತೇಗುವಂಥ ತತ್ವವೇ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ (ಮೈ. ೬.೧೫); ಮತ್ತು "न तद्भासयते सूर्यो न शशांको न पावकः"-- ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಲು, ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಗಳಂಥ ಯಾವ ಪ್ರಕಾಶಕ ಸಾಧನವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನಿದ್ದಾನೆ; ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಣನೆ

ಯು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ (ಗೀ. ೧೫.೬. ಕಠ. ೫.೧೫; ಶ್ವೇ. ೬.೧೪). ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೂ ಇದೇ. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಇವೆಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ನಶ್ವರ ಪದಾರ್ಥಗಳು. "ज्योतिषां ज्योतिः" (ಗೀ. ೧೩.೧೭; ಬೃ. ೪.೪.೧೬) ತೇಜಸ್ಸಿನ ತೇಜವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವೂ ಜ್ಞಾನಮಯವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಾಚೆಗೆ ಅನಂತವಾಗಿ ತುಂಬಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾಶಕ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರಾದಿಕಗಳಿಗೆ ದೊರಕುವ ಪ್ರಕಾಶವು ಕೂಡ ಈ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ (ಮು. ೨.೨.೧೦). ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗುವ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತ ದೂರವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, ಅವೂ ಸಹ ದಿಕ್ಕಾಲಾದಿ ನಿಯಮಗಳ ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತವೆಂದೂ ನಿಜವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅವುಗಳೊಳಗಿದ್ದೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನೂ, ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕನೂ, ಅಖಂಡನೂ, ನಾಮರೂಪಗಳ ಬಲೆಗೆ ಸಿಲುಕದವನೂ, ಆದಕಾರಣ ಸ್ವಂತ್ರನೂ ಇರುವ ಮೂಲಕ ಕೇವಲ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಸಾಧನಗಳು ಈಗಿನಗಿಂತ ನೂರ್ಮಡಿಯಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಥವಾ ಪ್ರಗಲ್ಭವಾದರೂ, ಅವುಗಳಿಂದ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತತತ್ವವು ತಿಳಿಯುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಅವಿನಾಶಿಯೂ, ಅವಿಕಾರ್ಯವೂ, ಅಮೃತವೂ ಆದ ತತ್ವವನ್ನು ಕಡೆಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದಲೂ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ ಅವುಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸರ್ವ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪಗಳು ಮಾಯಿಕವಾದವೂ, ಅನಿತ್ಯವಾದವೂ ಇದ್ದು ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವು ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಏಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬದೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ಗುಣ ಅಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ರೂಪವೇ ಏಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬದೂ, ನಿರ್ಗುಣವು ಸಗುಣವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಹೇಳಿದೆಂಬದೂ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು; ಆದರೆ ಸುದೈವದಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಪೋಣಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಂದೆರಡು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನರಿತ ನಮ್ಮಂಥವರಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದು; ಅದರೊಳಗೇನೂ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲ; ಮೊದಲು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬುದ್ಧಿಸ್ಥವಾದ ಬಳಿಕ ಅವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿ, ಹೃದಯದಲ್ಲಿನೆಟ್ಟು, ಎಲಬು ಮಾಂಸಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದಿಸಿ, ಒಬ್ಬನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವನೆಂಬದಾಗಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೂ ಅದೇ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಸಂಕಟಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸರ್ವರೊಡನೆ ನಡತೆಯಿಂದ ನಡೆಯುವಂಥ ಅಚಲ ದೇಹ ಸ್ವಭಾವ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೂ, ಅನೇಕ ಆನುವಂಶಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹ, ದೀರ್ಘೋದ್ಯೋಗ, ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆ, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸತತವಾದ ಬೆಂಬಲವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಇವುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ 'ಸರ್ವ ಭೂತಜಾತಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು' ಎಂಬ ಈ ತತ್ವವು ಸಂಕಟಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಯಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಿಪಕ್ವವಾಗಿರುತದೆಂದೂ, ಅವರಿಗೇನೇ ಮೋಕ್ಷಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಂದೂ, (ಗೀ. ೫.೧೮-೨೦; ೬.೨೧.೨೨) ಮೇಲಣ ಸರ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಾರಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಶಿರೋಮಣಿಭೂತವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಯಾವನಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆಯು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲವೋ

ಅವನ 'ಮಡಿಕೆಯು' ಅಷ್ಟು ಹಸಿಬಿಸಿ ಇದ್ದು, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಸುಟ್ಟಿಲ್ಲೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಿಜವಾದ ಸಾಧುಗಳಿಗೂ ಬರೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇ ಇದು. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ "ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಏನಿದೆಂಬದನ್ನು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುವದು" ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡದೆ, ಎತರಿಂದ ಅಮಾನಿತ್ವ, ಶಾಂತಿ, ಆತ್ಮನಿಗ್ರಹ, ಸಮಬುದ್ಧಿ, ಇತ್ಯಾದಿ ಉದಾತ್ತಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಜಾಗೃತವಾಗಿ ಚಿತ್ತದ ಪೂರ್ಣಶುದ್ಧತೆಯು ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೧೩.೭-೧೧). ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಅಂದರೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯಾಗಿ ನಿಂತು, ಯಾವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ದೃಢಪರಿಚಯವಾಯಿತೋ, ಅವನ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಯಾರ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಆಚರಣೆಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಬಾಹ್ಯಸಾಧನವಿಲ್ಲದಿರುವ ಮೂಲಕ 'ಜ್ಞಾನ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಸಮಬುದ್ಧಿ' ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಶುದ್ಧ (ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ) ಬುದ್ಧಿ ಶುದ್ಧವಾಸನೆ (ವಾಸನಾತ್ಮಕಬುದ್ಧಿ) ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಆಚರಣ ಈ ಮೂರೂ ಶುದ್ಧ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ವಿಶೇಷತ: ಕೇವಲ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಚುರಗೊಂಡ ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಣ ವಾಕ್ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವವರೂ, ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ, 'ಭಾಪು ಭಾಪು' ಎಂದು ತಲೆದೂಗುವವರೂ, ಅಥವಾ ನಾಟಕದೊಳಗಿನ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಂತೆ 'ಮತ್ತೂ ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿರಿ' ಎಂದು ಕೂಗುವವರೂ ಅನೇಕರಿರುತ್ತಾರೆ (ಗೀ. ೨.೨೯; ಕಠ. ೨.೭); ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಅಂತರ್ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧನಾಗಿರುವವನೇ ಅಂದರೆ ಸಾಮ್ಯಶೀಲನಾದವನೇ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನು. ಅವನಿಗೇ ಮುಕ್ತಿಯು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಓದಗಲಿತ ಪಂಡಿತನು, ಎಷ್ಟು ಬಹುಶ್ರುತನೂ, ಬುದ್ಧಿವಂತನೂ, ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ದೊರಕುವದಿಲ್ಲ.— "नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न बहुना श्रुतेन" ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು (ಕಠ. ೨.೨೨; ಮುಂ. ೩.೨.೩), "झालासि पंडित पुराण सांगसी। परी तूं नेणसी मी हें कोण ॥"—"ಪಂಡಿತನಾಗಿ ಪುರಾಣ ಹೇಳಿದರೂ, ನಾನು ಯಾರೆಂಬದು ನಿನಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ." ಎಂದು ತುಕಾರಾಮನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗಾ. ೨೫೯೯). ನಾವು ಎಷ್ಟು ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನಿಗಳು ನೋಡಿರಿ; 'ಮುಕ್ತಿಯು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಶಬ್ದಗಳು ನಮ್ಮ ಬಾಯಿಂದ ತಾವಾಗಿಯೇ ಹೊರಬೀಳುತ್ತವೆ! ಹಾಗಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೇನು ಮುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನೋ! ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ನೋಡುವವ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯಜಗತ್ತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರಗಿಹೋಗಿ, ಕುಳಿತಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪನಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ; ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅವಸ್ಥೆಗೇ "ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಾಣ" ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಯಾರು ಯಾರಿಗೂ ಕೈಯೆತ್ತಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಂದಾದರೂ ಅದು ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬೇರೆ ಯಾವದೊಂದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತೆರಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ಣ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗ, ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ; ಯಾಕಂದರೆ ಆತ್ಮದ ಮೂಲ ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇ ಮೋಕ್ಷವು; ಅದು ಬೇರೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸ್ಥಲವಿರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ:—

मोक्षस्य न हि वासोऽस्ति न ग्रामांतरमेव वा ।
अज्ञानहृदयग्रंथिनाशो मोक्ष इति स्मृत: ॥

"ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಇಂಥದೊಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟ ಗಂಟಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂತಲೂ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯ ಅಜ್ಞಾನ ಗ್ರಂಥಿಯ ನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷವು" ಎಂದು ಶಿವಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (೧೩.೩೨) ಶ್ಲೋಕವಿದ್ದು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಇದೇ ಕೊನೆಯ ಅರ್ಥವು "अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम्" (ಗೀ. ೫.೨೬) ಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದವನಿಗೆ ಕುಳಿತಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣರೂಪ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುತ್ತದೆ, "य:सदा मुक्त एव स:" (ಗೀ. ೫.೨೮) ಎಂಬ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति"–ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ (ಮುಂ. ೩.೨.೯)–ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಈ ಆತ್ಮದ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಗೆ 'ब्रह्मभूत' (ಗೀ. ೧೮.೫೪) ಅಥವಾ 'ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಸ್ಥಿತಿ' (ಗೀ. ೨.೭೨) ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ' (ಗೀ. ೨.೫೫-೭೨) 'ಭಕ್ತಿವಂತ' (ಗೀ. ೧೨.೧೩-೨೦) ಅಥವಾ 'ತ್ರಿಗುಣಾತೀತ' (ಗೀ. ೧೪.೨೨-೨೭) ಮನುಷ್ಯನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕಕಡೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ವರ್ಣನೆಗಳೂ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಇವೆ. 'ತ್ರಿಗುಣಾತೀತ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪುರುಷನ ಕೇವಲತ್ವವು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಕೂಡದು; ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯ 'अहं ब्रह्मास्मि'--ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು. (ಬೃ. ೧.೪.೧೦)--ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಿತಿಯು ಕೆಲವು ಸಾರೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ, ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಸಾರೆ ಚಿತ್ತನಿರೋಧರೂಪ ಪಾತಂಜಲಿಯೋಗಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಾರೆ ಗುಣಾಗುಣವಿವೇಚನರೂಪ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ, ದೊರಕುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದ ಮಾರ್ಗವು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಯೇ ಸುಲಭ ಸಾಧನವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಅದರ ಸಾಂಗೋಪಾಂಗ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ಹದಿಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಕೃತ, ಸಾಧನವು ಯಾವದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಅಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅದರಂತೆ ನಡೆಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಕೊನೆಯ ಸೀಮೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ ಪುರುಷರೇ ಧನ್ಯರೂ ಕೃತಕೃತ್ಯರೂ ಎಂಬುವದು ನಿರ್ವಿವಾದವದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖವೆಂಬುವದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಪಶುವಿಗೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮದ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವು ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನ ಮನುಷ್ಯತ್ವವು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಸರ್ವಭೂತಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಕಾಯಾವಾಚಾಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದೇ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೇ 'ನಿತ್ಯಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆ' 'ಪೂರ್ಣಯೋಗ' ಅಥವಾ 'ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ೧೨ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಜ್ಞಾ. ೧೨.೧೮) ಈ ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಭಕ್ತಿವಂತ ಪುರುಷನ ವರ್ಣನೆಯ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆ ಮಾಡುವಾಗ—

पार्थी जयाचिया ठायीं । वैषम्याची वार्ता नाहीं ।
रिपुमित्रा दोहीं । सरिसा पाडु ॥

कां घरिचियां उजियेडु करावा । पारखियां अंधारु पाडावा ।
हें नेणेचि गा पांडवा । दीपु जैसा ॥
जो खांडावया घावो घाली । कां लावणी जयानें केली ।
दोघां एकचि साउलि । वृक्षु दे जैसा ॥

ಅಥವಾ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು (ಜ್ಞಾ. ೧೨-೧೩) ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ—

उत्तमातें धरिजे । अधमातें अव्हेरिजे ।
हें कांहींच नेणिजे । वसुधा जेवीं ॥
कां रायाचें देह चाळूं । रंका परौतें गाळूं ।
हें न म्हणेचि कृपाळू । प्राणु पैं गा ॥
गाईचे तृषा हरूं । कां व्याघ्रा विष होऊनि मारूं ।
ऐसें नेणेचि कां करूं । तोय जैसें ॥
कृपेशीं धात्री । आपणचि जो ॥
आणि मी हे भाष नेणे । माझें कांहींचि न म्हणे ।
सुखदु:ख जाणणें । नाहीं जया ॥

"ಎಲೈ ಪಾರ್ಥ! ಯಾವನಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯದ ಸುದ್ದಿಯು ಇರದೆ, ಶತ್ರುಮಿತ್ರರು ಸಮವಾಗಿರುವರೋ ಅವನೇ ಭಕ್ತನು. ತನ್ನ ಮನೆಯನ್ನು ಬೆಳಕು ಮಾಡಿ, ಪರರ ಮನೆಯನ್ನು ಕತ್ತಲೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಗೆ ದೀಪವು ಅರಿಯದೋ, ತನ್ನನ್ನು ನಾಟಿ ಬೆಳೆಸಿದವನಿಗೂ ಮತ್ತು ತನ್ನನ್ನು ಕಡಿಯುವವನಿಗೂ ಹೇಗೆ ಗಿಡವು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ನೆರಳುಕೊಡುತ್ತದೋ, ಭೂಮಾತೆಯು ಉತ್ತಮನನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದು, ಅಧಮನನ್ನು ಹೇಗೆ ದೂರ ಬಿಸುಡುವದಿಲ್ಲವೋ, ಕೃಪಾಳುವಾದ ಪ್ರಾಣವು ಹೇಗೆ ಅರಸನ ದೇಹವೇ ಬೇಕೆಂದು ಆಳಿನ ದೇಹವನ್ನು ಬೇಕಲಾಗೆಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೋ, ಆಕಳಿನ ನೀರಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಳೆದು, ಹುಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ನೀರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲ ಭೂತಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಿತ್ರನಾಗಿರುವವನು ತಾನೇ ಕೃಪೆಗೆ ಆಧಾರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಇಂಥವನಿಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ನನ್ನದೆಂಬುವ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಸುಖದು:ಖದ ಪರಿವೆಯು ಸಹ ಇರುವದಿಲ್ಲ"—ಈ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಹಾರಾಜರು ಬ್ರಹ್ಮಭೂತ ಪುರುಷನ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಬಹು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸಾರವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇದು.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ತುಕಾರಾಮ ಸಾಧುಗಳವರೆಗೆ ಹೇಗೆ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿರುವದೆಂಬುದು ಮೇಲಣ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಮನಗಾಣುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾದುರ್ಭವಿಸಿತ್ತು; ಮತ್ತು ಅಂದಿನಿಂದಲೇ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿಚಾರಗಳು ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯು ಮನದಟ್ಟಾಗಲೆಂದು, ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೂ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಋಗ್ವೇದದೊಳಗಿನ ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸೂಕ್ತವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಸಹಿತವಾಗಿ ಕೊಡುವೆವು.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಗಮ್ಯ ಮೂಲ ತತ್ವವು ಯಾವದು, ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಈ ವಿವಿಧ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ಹ್ಯಾಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂಥ ಪ್ರಗಲ್ಭ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಗೂಢವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಬೇರೆ ಯಾವ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಈಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಿಂದ ತುಂಬಿರುವ ಇದರಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಲೇಖವು ಕೂಡ ಈಗ್ಯೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈಕಾರಣದಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಾಶವಂತವೂ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಚೆಗಿರುವ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಚಿಂತ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೇಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಸೂಕ್ತದ ಮಹತ್ವವನ್ನರಿತು, ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಬಹು ಕೌತುಕದಿಂದ ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಋಗ್ವೇದದ ೧೦ನೇ ಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ೧೨೯ನೇ ಸೂಕ್ತವಿದ್ದು, ಇದರ ಪ್ರಾರಂಭದ ಶಬ್ದದ ಮೇಲಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ 'ನಾಸದೀಯಸೂಕ್ತ' ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿಯೂ (೨.೮.೯) ಮೊದಲು ಇದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು, ಭಗವದಿಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು, ಎಂಬದರ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇದೇ ಸೂಕ್ತದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೨ ೮). ಎಲ್ಲ ಸೂಕ್ತಗಳಂತೆ, ಈ ಸೂಕ್ತದ ಋಷಿಯು ಪರಮೇಷ್ಠಿಪ್ರಜಾಪತಿಯೂ, ದೇವತೆಯು ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಇದ್ದು, ಇದರಲ್ಲಿ ತ್ರಿಷ್ಟುಪ್‌ವೃತ್ತದ ಅಂದರೆ ಹನ್ನೊಂದು ಅಕ್ಷರಗಳೂ ನಾಲ್ಕು ಚರಣಗಳೂ ಉಳ್ಳ ವೃತ್ತದ ಏಳು ಋಚೆಗಳಿರುವವು. ‹ಸತ್› ಮತ್ತು ‹ಅಸತ್› ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಎರಡು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕ, ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ‹ಸತ್› ಎಂಬುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮತಭೇದವಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವೆವೋ, ಅದೇ ಮತಭೇದವು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಈ ಮೂಲ ಕಾರಣವು "एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति" (ಋ. ೧.೧೬೪.೪೬) "एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति" (ಋ. ೧೦.೧೧೪.೫)—ಏಕವೂ, ಸತ್ ಅಂದರೆ ಸರ್ವಕಾಲ ಬಾಳುವಂಥದೂ ಆಗಿರುವದಕ್ಕೇ ಜನರು ನಾನಾ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆಂದು ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ‹‹ देवानां पूर्व्ये युगेऽसतः समजायत ›› (ಋ. ೧೦ ೭೨.೭)—ದೇವರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಸತ್‌ದಿಂದ ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ‹ಸತ್› ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂದು ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಮೇಲಾಗಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಾರಂಭಕ್ಕೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿದ್ದನು. ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಮೃತ್ಯು ಇವೆರಡೂ ಆತನ ಛಾಯೆಗಳೇ ಇದ್ದು, ಮುಂದೆ ಅವನೇ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರ್ಮಿಸಿದನು (ಋ. ೧೦. ೧೨೧.೧-೨); ವಿರಾಟರೂಪಿಯಾದ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನೇ ಮೊದಲು ಇದ್ದು, ಅವನ ಮೂಲಕ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಈ ಜಗವೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿತು (ಋ. ೧೦.೯೦); ಮೊದಲು ಆಪ (ನೀರು) ಇದ್ದು, ಅದರೊಳಗೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದನು (ಋ. ೧೦.೭೨.೬; ೧೦.೮೨.೬); ಅಥವಾ ಮೊದಲು ಋತ್ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿ, ಆಬಳಿಕ ರಾತ್ರಿ (ಅಂಧಕಾರ), ಅದರ ತರುವಾಯ ಸಮುದ್ರ (ನೀರು), ಸಂವತ್ಸರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದವು (ಋ. ೧೦.೧೯೦.೧);— ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಯಾವದೇ ಒಂದು ದೃಶ್ಯತತ್ವದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹುಟ್ಟಿರುವದಾಗಿ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ವರ್ಣನೆಗಳಿರುವವು. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಈ ಮೂಲದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (೧) ನೀರಿನ

ವಿಷಯಕ್ಕೆ "आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्''–ಇದೆಲ್ಲವೂ ಮೊದಲು ಜಲಮಯವಿತ್ತು–ಎಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿಯೂ (ತೈ. ಬ್ರಾ. ೧.೧.೩.೫), (೨) 'ಅಸತ್'ದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ "असद्वा इदमग्र आसीत्"–ಇದು ಮೊದಲು ಅಸತ್ ಇತ್ತು,–ಎಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ (ತೈ. ೨.೭), (೩) 'ಸತ್'ದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ "सदेव सोम्येदमग्र आसीत्"–ಇದೆಲ್ಲ ಮೊದಲು 'ಸತ್' ಇತ್ತು (ಛಾಂ. ೬.೨); (೪) " आकाशः परायणम् "– ಆಕಾಶವೇ ಸರ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲವು-ಎಂದು ಆಕಾಶದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯದೊಳಗೂ (ಛಾಂ. ೧.೯); (೫) ಮೃತ್ಯುವಿನಬಗ್ಗೆ ''नैवेह किंचनाग्र आसीन्मृत्युनैवेदमावृतमासीत्''–ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಇದೇನು ಇದ್ದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಮೃತ್ಯುವೇ ಹರಡಿಕೊಂಡಿತ್ತು–ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ (ಬೃ. ೧. ೨.೧); ಮತ್ತು (೬) ತಮದ ಬಗ್ಗೆ ''तमो वा इदमग्र आसीदेकम्''–ಇದೆಲ್ಲ ಮೊದಲು ತಮಸ್ಸೇ (ಅಂಧಕಾರವೇ) ಇತ್ತು ಮುಂದೆ ಅದರಿಂದ ರಜವೂ, ಸತ್ವವೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವು–ಎಂದು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ (ಮೈ. ೫.೨) ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರಂತೆಯೇ ವೇದ ವಚನಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ—

आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् ।
अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः ॥

" ಇದೆಲ್ಲ ಮೊದಲು ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಂದರೆ ಅಂಧಕಾರದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಭೇದಾಭೇದವು ತಿಳಿಯದಷ್ಟು ಅಗಮ್ಯವೂ ಪ್ರಸುಪ್ತವೂ ಆಗಿತ್ತು; ಆಮೇಲೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪ್ರಥಮತಃ ನೀರು ಉತ್ಪನ್ನಮಾಡಿದನು "-ಎಂದು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾರಂಭದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಮನು. ೧.೫-೮). ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಈ ಅಥವಾ ಇದೇ ತೆರದ ಬಗೆಬಗೆಯ ವರ್ಣನೆಗಳು ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು; ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಯಾವ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವದರ ಸಲುವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೊರಟಿರಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ, ಅದರೊಳಗಿನ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವು ಅಥವಾ ಬೀಜವು ಯಾವದೆಂಬುದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈ ಸೂಕ್ತದ ಋಷಿಯು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ—

ಸೂಕ್ತ.

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्म-
न्नंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥१॥

ಭಾಷಾಂತರ.

೧. ಆಗ ಅಂದರೆ ಮೂಲಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಇದ್ದಿಲ್ಲ; ಸತ್ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಅಂತರಿಕ್ಷವಿದ್ದಿಲ್ಲ; ಅದರಾಚೆಗಿರುವ ಈ ಆಕಾಶವೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. (ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ) ಯಾರು (ಯಾರಿಗೆ) ಆವರಣ ಹಾಕಿದರು (ಎನ್ನಬೇಕು)? ಎಲ್ಲಿ? ಯಾರ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ! ಅಗಾಧವೂ ಗಹನವೂ ಆದ ನೀರಾದರೂ ಇತ್ತೇನು? *

---

* ಋಚೆ ಮೊದಲನೆಯದು—ನಾಲ್ಕನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ 'आसीत् किम्' ಎಂದು ಅನ್ವಯ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಭಾವಾರ್ಥವು 'ಆಗ ನೀರು ಇದ್ದಿಲ್ಲ' ಎಂದಿದೆ (ತೈ. ಬ್ರಾ. ೨.೨.೯).

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्धान्यन्न परः किंचनाऽऽस॥२॥

೨. ಆಗ ಮೃತ್ಯು ಅಂದರೆ ಮೃತ್ಯುಗ್ರಸ್ತವೂ ನಾಶವಂತವೂ ಆದ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ಇದ್ದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅದು ಕಾರಣವೇ (ಬೇರೆ) ಅಮೃತವೆಂದರೆ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥ (ಈ ಭೇದ) ವೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. (ಹಾಗೇ) ರಾತ್ರಿ ಮತ್ತು ಹಗಲುಗಳ ಭೇದ ತಿಳಿಯುವ ಯಾವ ಸಾಧನ (=ಪ್ರಕೇತ) ವಿದ್ದಿಲ್ಲ. (ಇದ್ದದ್ದೆಲ್ಲ) ಒಂದೇ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಸ್ವಧೆಯಿಂದ ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉಸಿರಾಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು, ಅಂದರೆ ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಹೊರ್ತು, ಅಥವಾ ಅದರಾಚೆಗೆ ಅನ್ಯದಾವದೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ.

तम आसीत्तमसा गूढमग्रेऽ-
प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम्।
तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत्
तपसस्तन्महिनाऽजायतैकम् ॥ ३ ॥

೩. ಅಂಧಕಾರವಿತ್ತು; ಮೊದಲು ಇದೆಲ್ಲ ಅಂಧಕಾರಮಯವು ಮತ್ತು ಭೇದಾಭೇದವಿಲ್ಲದ ನೀರು ಇತ್ತು. (ಅಥವಾ) ಅಂದರೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಮೊದಲೇ) ತುಚ್ಛದಿಂದ ಅಂದರೆ ಹುಸಿಮಾಯೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು,-ಇಂಥಯಾವ (ಯತ್) ಮೂಲ ಒಂದು (ಬ್ರಹ್ಮ) ಅದು (ತತ್) ತಪಸ್ಸಿನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ (ರೂಪಾಂತರದಿಂದ) ಮುಂದೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು. *

कामस्तदग्रे समवर्तताधि
मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन्
हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥ ४ ॥

೪. (ಇವನ) ಮನಸ್ಸಿನ ರೇತವೆಂದರೆ ಬೀಜವೆಂಬುದು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿತೋ, ಅದೇ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಕಾಮ (ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ) ಆಯಿತು. (ಇದೇ) ಅಸತ್‌ಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಮೂಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ, ಮತ್ತು ಸತ್‌ಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ವಿನಾಶಿಯಾದ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆದ ಮೊದಲನೇ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

---

* ಮೂರನೆಯ ಋಚೆ—ಇದರೊಳಗಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡು ಚರಣಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾರಂಭಕ್ಕೆ "ಅಂಧಕಾರ, ಅಂಧಕಾರದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ನೀರು, ಅಥವಾ ತುಚ್ಛದಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂಥ ಆಭು (ಪೊಳ್ಳು) ಇತ್ತು." ಎಂದು ಅನೇಕರು ಇದರ ವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ತಪ್ಪೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೂಲಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೊದಲನೇ ಎರಡು ಋಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಎರಡನೇ ಋಚೆಯಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಶೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಮೂಲಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಂಧಕಾರ ಮತ್ತು ನೀರು ಇತ್ತೆಂದು ಅದೇ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಮೂರನೆಯ ಚರಣದೊಳಗಿನ 'ಯತ್' ಶಬ್ದವು ನಿಷ್ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಮೂರನೆಯ ಚರಣದೊಳಗಿನ 'ಯತ್' ಪದವನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಚರಣದೊಳಗಿನ 'ತತ್' ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಹಚ್ಚಿ

तिरश्चिनो विततो रश्मिरेषाम्
अधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत् ।
रेतोधा आसन् महिमान आसन्
स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात् ॥५॥

೫. (ಈ) ರಶ್ಮಿ ಅಂದರೆ ಎಳೆಯು ಅಥವಾ ಕಿರಣವು ಇವುಗಳ (ನಡುವೆ) ಅಡ್ಡವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿತು; ಅದು ಕೆಳಗೆ ಇತ್ತು. ಮೇಲೂ ಇತ್ತು. (ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಕೆಲವು) ರೇತೋಧಾ ಅಂದರೆ ಬೀಜಪ್ರದವಾದವು; ಹಾಗು (ಬೆಳೆದು) ದೊಡ್ಡವಾದವು. ಅದರ ಸ್ವಶಕ್ತಿಯು ಇತ್ತಕಡೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರಭಾವದ ಆಚೆಗೆ (ವ್ಯಾಪ್ತ) ಹರಡಿಕೊಂಡಿತು.

को अद्धा वेद क इह प्र वोचत्
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग् देवा अस्य विसर्जनेना-
थ को वेद यत आबभूव ॥ ६ ॥

೬. (ಸತ್‌ದ) ಈ ವಿಸರ್ಗ ಅಂದರೆ ಪಸಾರವು ಏತರಿಂದ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು; ಎಂಬುದನ್ನು (ಇದಕ್ಕಿಂತ) ಪ್ರ ಅಂದರೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಯಾರು ಹೇಳಲು ಶಕ್ತರು? ಅದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಯಾರಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ! ದೇವತೆಗಳು ಕೂಡ ಈ (ಸತ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ) ವಿಸರ್ಗದನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದವರು. ಅಂದಮೇಲೆ, ಅದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುವನ್ನು ಯಾರು ಹೇಳಬಲ್ಲರು?

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव
यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
सो अंग वेद यदि वा न वेद ॥ ७ ॥

೭. (ಸತ್‌ದ) ಈ ವಿಸರ್ಗ ಅಂದರೆ ಪಸಾರವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಆಯಿತು, ಅಥವಾ ಅದು ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಮ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಕ್ಷ (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ) ನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಗೊತ್ತು; ಅಥವಾ ಅವನಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ! (ಯಾರು ಹೇಳಲು ಸಮರ್ಥರು?)

ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವಂಥ, ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಗೋಚರಿಸುವಂಥ ವಿನಾಶಿಯೂ, ವಿಕಾರಿಯೂ ಆದ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಿವಿಧ ನೋಟಗಳ ಜಾಲದಲ್ಲಿಯೇ

ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನೀರು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇದ್ದವೆಂದೆನ್ನುವ ಜನರಿಗೆ ಉತ್ತರಬೇಕಾದರೆ, ಅದು ಈ ಋಚೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ, ತಮ, ನೀರು, ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮೊದಲು ಇರದೆ, ಒಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಅವೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡವೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಋಷಿಯ ಉದ್ದೇಶವಿರುವದು. ತುಚ್ಛ ಮತ್ತು ಆಭು ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಆಭು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವು ತುಚ್ಛಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ, ಅಥವಾ ಸಮರ್ಥ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಶಬ್ದವು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ (ಋ. ೧೦.೨೭.೧.೪)- ಅಲ್ಲಿ, ಸಾಯಣಾಚಾರ್ಯರಾದರೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಚದಶಿಯೊಳಗೆ (ಚಿತ್ರ. ೧೨೯.೧೩೦) ತುಚ್ಛವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾಯೆಗೆ ಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ (ನೃಸಿಂ ಉತ್ತ. ೯ ನೋಡು), ಅರ್ಥಾತ್ ಆಭು ಅಂದರೆ ಪೊಳ್ಳು ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲದೆ 'ಪರಬ್ರಹ್ಮ' ವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ಸರ್ವ आः इदम्' ಇದರಲ್ಲಿ आः (अ + अस्) ಎಂಬುದು अस् ಧಾತುವಿನ ಭೂತಕಾಲದ ರೂಪವಿದ್ದು, 'आसीत्' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ.

ನಾವು ತೊಡಕಿಕೊಂಡಿರದೆ, ಅದರಾಚೆಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮತ್ತು ಅಮೃತವಾದಂಥ ಯಾವದೊಂದು ತತ್ವವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗುರುತಿಸುವದೇ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾರವು. ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಸೂಕ್ತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಋಷಿಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಈ ಸಾರವತ್ತಾದ ಬೆಣ್ಣೆಯ ಮುದ್ದೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೆ ಜಪ್ಪನೆ ಹಾರಿ ಹಿಡಿದಿರುವದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ಆವನ ಅಂತರ್ಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ತಾನೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು ! ಮೂಲಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ನಾನಾ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದೆಲ್ಲ ಸತ್ ಇತ್ತೋ ಅಸತ್ ಇತ್ತೋ, ಮೃತ್ಯುವಿತ್ತೋ, ಅಮರವಿತ್ತೋ, ಆಕಾಶವಿತ್ತೋ, ನೀರುಇತ್ತೋ ಬೆಳಕು ಇತ್ತೋ, ಕತ್ತಲೆ ಇತ್ತೋ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನಹಾಕುವಂಥವರೊಡನೆ ಈ ಋಷಿಯು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಕುಳ್ಳಿರದೆ, ಆವರೆಲ್ಲರ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಕೇಳುವದೇನಂದರೆ, ಸತ್, ಅಸತ್, ಮೃತ್ಯು ಅಮರ, ಬೆಳಕು ಕತ್ತಲೆ, ಆಚ್ಛಾದಿಸುವಂಥದು, ಆಚ್ಛಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು, ಸುಖಕೊಡುವವನು ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸುವವನು, ಎಂಬ ದ್ವೈತದ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಭಾಷೆಯು, ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿತು; ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ--ಯಾವಾಗ ಒಂದು, ಎರಡೆಂಬ ದ್ವೈತವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ--ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ಆಚ್ಛಾದಿಸಲು ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿ ? ಆದುದರಿಂದ, ಮೂಲಾರಂಭದ ಅಖಂಡವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್, ಅಸತ್, ಆಕಾಶ, ನೀರು, ಬೆಳಕು ಕತ್ತಲೆ, ಅಮೃತ ಮೃತ್ಯು ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಇದ್ದದ್ದೆಲ್ಲ ಈ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಿದ್ದು, ಅದೊಂದೇ ಒಂದು, ಆರಂಭಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅಪರಂಪಾರ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಆಚ್ಛಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸೂಕ್ತದ ಆರಂಭಕ್ಕೇ ಈ ಸೂಕ್ತದ ಋಷಿಯು ನಿರ್ಭಯದಿಂದ ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯ ಋಚೆಯಲ್ಲಿ ‹ಆನೀತ್›' ವೆಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದದಲ್ಲಿಯ ‹ಅನ್›' ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವು ಶ್ವಾಸೋಚ್ಛ್ವಾಸ ಮಾಡುವದು. ಅಥವಾ ಸ್ಫುರಣಗೊಳ್ಳುವದು ಎಂದು ಇದ್ದು 'ಪ್ರಾಣ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಇದೇ ಧಾತುವಿನಿದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವದು 'ಸತ್'' ಅಲ್ಲ, 'ಅಸತ್'' ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸಜೀವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಶ್ವಾಸೋಚ್ಛ್ವಸವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಯಾರು ಹೇಳಬೇಕು? ಮತ್ತು ಶ್ವಾಸೋಚ್ಛ್ವಾಸವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ವಾಯುವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಆದ ಕಾರಣ 'ಆನೀತ್'' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ, ‹ಅವಾತಂ'-ವಾಯುವಿಲ್ಲದ್ದೆ-ಮತ್ತು 'ಸ್ವಧಯಾ'-ತನ್ನ ಸ್ವಂತಮಹಿಮೆಯಿಂದ-ಎಂಬ ಪದಗಳ ಜೋಡಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲತತ್ವ ಜಡವಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅದ್ವೈತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದೊಂದೇ ವಾಯುವಿಲ್ಲದೆ ಅಂದರೆ ವಾಯುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಡದೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಶ್ವಾಸೋಚ್ಛ್ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು ಅಥವಾ ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತಿತ್ತು, ಎಂದು ದ್ವೈತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ತೋರಿಬರುವ ನ್ಯೂನತೆಯು-ದ್ವೈತಭಾಷೆಯ ಅಪೂರ್ಣತ್ವದ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೇತಿ ನೇತಿ 'एकमेवाद्वितीयम् । ಅಥವಾ ' स्वे महिम्नि प्रतिष्ठित ' (ಛಾಂ. ೭,೨೪.೧) ತನ್ನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಅಂದರೆ ಅನ್ಯ ಯಾವದರದೂ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನಿಡದೆ, ಒಂದೇ ಒಂದು ಇರುವದು-ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಣನೆಗಳು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಈ ಯಾವ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ತತ್ವವು ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಗೆ ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತಿತ್ತು, ಎಂದು ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅದೊಂದೇ ಸರ್ವ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಲಯವಾದ ಮೇಲೂ ಉಳಿಯುವದೆಂ

ಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಆದದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ನಾಶವಾದರೂ ಯಾವದು ನಾಶ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೋ' (ಗೀ-೮.೨೦.) ಎಂದು ಇದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತುಸು ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು, ಅದು 'ಸತ್'ವೂ ಅಲ್ಲ, 'ಅಸತ್'ವೂ ಅಲ್ಲ (ಗೀ.೧೩-೧೨) ಎಂದು ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಯಂತೇ ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಹೊರತು ಮೂಲಾರಂಭಕ್ಕೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ 'ಆರಂಭಕ್ಕೆ ನೀರು, ಅಂಧಕಾರ, ಆಭು ಮತ್ತು ತುಚ್ಛ ಇವುಗಳ ಜೋಡಿಯು ಇತ್ತು, ಇತ್ಯಾದಿ ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಮತ್ತೆ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ೩ನೆಯ ಋಚೆಯಲ್ಲಿ ಋಷಿಯು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ— ಜಗತ್ತಿನ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಅಂಧಕಾರವಿತ್ತು; ಅಂಧಕಾರದಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿತವಾದ ನೀರು ಇತ್ತು; ಆಭು (ಬ್ರಹ್ಮ) ಅದನ್ನು ಆಚ್ಛಾದಿಸುವ ಮಾಯೆ (ತುಚ್ಛ) ಇವೆರಡೂ ಮೊದಲಿಂದಲೇ ಇವೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮೂಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ತಪೋಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಮುಂದೆ ವಿವಿಧ ಪಸಾರವಾದ ನಂತರದ ವರ್ಣನೆಗಳೇ ಇವೆ, ಶೀರ ಮೂಲಾರಂಭದವಲ್ಲ; ಈ ಋಚೆಯಲ್ಲಿ 'ತಪ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೂಲ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನಮಯ ವಿಲಕ್ಷಣ ಶಕ್ತಿಯು ವಿವಕ್ಷಿತವಿದ್ದು, ಅದರ ವರ್ಣನೆಯೇ ೪ನೆಯ ಋಚೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. (ಮುಂ.೧.೧೯.) 'एतावान् अस्य महिमाऽतो ज्यायांश्च पूरुषः (ಋ.೧೦.೯೦.೩.) ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅಂದರೆ, ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯಾವನ ಮಹಿಮೆಯೋ ಆ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವು ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಆಚೆಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಭಿನ್ನವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಆಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಆದರೆ ನೋಡುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ನೋಡುವವನು, ಭೋಕ್ತಾ ಮತ್ತು ಭೋಗ್ಯ, ಆಚ್ಛಾದಿಸುವದು ಮತ್ತು ಆಚ್ಛಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು, ಕತ್ತಲೆ-ಬೆಳಕು, ಮರ್ತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಮರ, ಇತ್ಯಾದಿ ಸರ್ವ ದ್ವೈತಗಳನ್ನು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಬದಿಗಿಟ್ಟು, ಒಂದೇ ಶುದ್ಧ ಚಿದ್ರೂಪ ವಿಲಕ್ಷಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೂಲಾರಂಭಕ್ಕೆ ಇತ್ತೆಂದು ಈ ಮೇರೆಗೆ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿದರೂ, ಈ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ನಿರ್ಗುಣವಾದ ಒಂದೇ ಒಂದು ತತ್ವದಿಂದ ಆಕಾಶ, ನೀರು ಮುಂತಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿನಾಶ ಸಗುಣ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಿವಿಧ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅಥವಾ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಕೂಡಲೆ ಮನ, ಕಾಮ. ಅಸತ್, ಸತ್ ಎಂಬ ದ್ವೈತಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಈ ಋಷಿಗೂ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮೀರಿದ್ದಿರುತ್ತದೆಂದು ಈ ಋಷಿಯು ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ೪ನೆಯ ಋಚೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಬ್ರಹ್ಮನಿಗೇ 'ಅಸತ್' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು "ಏನೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಆಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ೨ನೆಯ ಋಚೆಯಲ್ಲಿಯೇ "ಅದು ಇದೆ" ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಇತರತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಹ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಯಜ್ಞದ ಉಪಮೆಕೊಟ್ಟು, ಈ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ತುಪ್ಪ, ಸಮಿಧ ಮುಂತಾದ ಸಾಮುಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಎಲ್ಲಿಂದ ತಂದರು (ಋ. ೧೦.೧೩೦.೩)? ಮನೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತಕೊಟ್ಟು, ಮೂಲ ಒಂದೇ ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾಣುವ ಆಕಾಶ ಪೃಥ್ವಿಗಳ ಈ ಭವ್ಯ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಗೆಯು (ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯು) ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು?—" किं स्विद्वनं क उस वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः " ಎಂದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೇ ಋಗ್ವೇದ ಮತ್ತು ವಾಜಸನೇಯಿ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಗೂಢ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. (ಋ.೧೦,೩೧,೭;೧೦.೮೧.೪.ವಾಜ.ಸಂ ೧೭.೨೦) ಆ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ 'ಕಾಮ'

ರೂಪತತ್ವವು ಹೇಗೋ ಉದ್ಭವಿಸಿತು. ಮತ್ತು ವಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಎಳೆಗಳಂತೆ ಅಥವಾ ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶದಂತೆ ಅದರ ಶಾಖೆಗಳೇ ಒಮ್ಮೇಲೆ ಮೇಲೂ, ಕೆಳಗೂ, ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಪಸರಿಸಿ, 'ಸತ್'ದ ಸರ್ವ ಪಸಾರವು ಅಂದರೆ ಆಕಾಶ-ಪೃಥ್ವಿಯ ಭವ್ಯ ಕಟ್ಟಡವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಎಂದು ಈ ಸೂಕ್ತದ ೪ನೆಯ ೫ನೆಯ ಋಚೆಗಳಲ್ಲಿ (ವಾಜ.ಸಂ ೩೩-೭೪ ನೋಡು) ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೊಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಈ ಸೂಕ್ತದ ಅರ್ಥಕ್ಕೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ "सोऽकामयत । बहु स्यां प्रजायेयेति ।" (ತೈ.೨.೬; ಛಾಂ.೬.೨.೩.) ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಬಹು ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಹುಟ್ಟಿತು-ಎಂದು ಅನುವಾದವಿದೆ (ಬೃಹ.೧.೪). ಅಥರ್ವವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸರ್ವ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಭೂತ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಮೊದಲು 'ಕಾಮ'ವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಅಥರ್ವ ೯.೨-೧೯) ಆದರೆ ಈ ಸೂಕ್ತದ ಚಮತ್ಕಾರವೇನೆಂದರೆ– ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಸಗುಣ, ಅಸತ್‌ದಿಂದ ಸತ್, ನಿರ್ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ದ್ವಂದ್ವ, ಅಥವಾ ಅಸಂಗದಿಂದ ಸಂಗ, ಇವುಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಗಮ್ಯವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಸಾಂಖ್ಯರಂತೆ ಕೇವಲ ತರ್ಕವಶರಾಗಿ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬದೊಂದು ಎರಡನೆಯ ಸ್ವಯಂಭೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವವನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ "ತಿಳಿಯದಿದ್ದಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಅನ್ನಿರಿ; ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿರೂಪ ಮಾಯೆಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಅದ್ವೈತಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ" ವೆಂದು ಈ ಋಷಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವನು. ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆದದ್ದೊಂದು ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವೆಂದೆಣಿಸಿದರೂ, ಅದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲು 'ಬುದ್ಧಿ' (ಮಹಾನ್) ಅಥವಾ ಅಹಂಕಾರವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲೆಂಬದನ್ನೂ ಮರೆಯಕೂಡದು- ಈ ದೋಷವು ಯಾವಾಗೂ ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಮೂಲಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಂದರೆ 'ಸತ್' ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬದೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕಲ್ಲವೆ? ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಗಷ್ಟೇ ಏಕೆ? ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಕೂಡ 'ಸತ್'ದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬದು ತಿಳಿಯುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ- ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇವತೆಗಳೂ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರವೇ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವರಿಗೆ ಹಿಂದಿನದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕು? (ಗೀ.೧೦,೨ ನೋಡು) ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೂ ಪುರಾತನನೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನೂ ಇದ್ದು, ಅವನೊಬ್ಬನೇ ಆರಂಭಕ್ಕೆ 'भूतस्य जातं पतिरेक आसीत्' (ಋ.೧೦.೧೨೧,೧.) ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪತಿ ಅಂದರೆ ರಾಜನು, ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಕ್ಷನೆಂದೂ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ಅವನಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಗೊತ್ತಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆ? ಅದು ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಮಾತಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದುರ್ಬೋಧವೆಂದು ಯಾಕೆ ಅನ್ನಬೇಕು? ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳಬಹುದು, ಆದಕಾರಣ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಅಹುದು, ಅವನಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಗೊತ್ತಿರಬಹುದು' ಎಂದು ಮೊದಲು ಔಪಚಾರಿಕ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟು ತತ್ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ 'ಅಥವಾ ಗೊತ್ತಿರಲಿಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾರು ಹೇಳಬೇಕು? ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನೂ 'ಸತ್' ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೀಳುವದರಿಂದ ಸತ್-ಅಸತ್, ಆಕಾಶ-ನೀರು ಇವುಗಳಿಗಿಂದ ಮೊದಲು ಇದ್ದವುಗಳಿಗೆ 'ಪರಮ' ವೆಂದರೂ, 'ಆಕಾಶ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಬಗೆಯೇನು?' ಎಂದು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಜ್ಞಾನದ ಮಟ್ಟನ್ನೇ ಹುಡುಕಿ

ತಿಗೆಯುವ ಈ ಋಷಿಯು, ಕೊನೆಗೆ ಸಾಶಂಕನಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಅಸತ್ ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ನಾನಾರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ 'ಸತ್''ದ ಅಂದರೆ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬದು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ಮೂಲಬ್ರಹ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದಾನೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅವನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ! ಅಚಿಂತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಕಟ್ಟಡವಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾತ್ವಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆಯ ಕಸುವಿನ ಮೇಲೆ ಸಿಂಹನಂತೆ ನಿರ್ಭಯವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ಅತರ್ಕ್ಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಇದು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯಿದ್ದು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಈ ಸೂಕ್ತವು ಸಿಗುತ್ತದೆಂಬದು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಆಶ್ಚರ್ಯಕಾರಕ ಸಂಗತಿಯು! ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮುಂದೆ ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ತೈ.ಬ್ರಾ ೨.೮.೯) ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ ಮುಂತಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಋಷಿಯ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸ್ಫುರಣವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ವಿವರ್ತವಾದದಿಂದ ಯೋಗ್ಯ ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಅಧಿಕ ಸುದೃಢವಾಗಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಅಥವಾ ತರ್ಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿ:ಸಂದೇಹವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಆಚೆಗೆ ಈಹೊತ್ತಿಗೂ ಯಾರೂ ಹೋಗಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಹೋದಾರೆಂಬ ಆಶೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕರಣವು ಮುಗಿಯಿತು; ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಡೆಯುವ ಮೊದಲು "ಕೇಸರಿ"ಯಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಡೆದು ಬಂದ ಮಾರ್ಗದ ನಿರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡುವೆವು. ಯಾಕಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ವಿಷಯಾನುಸಂಧಾನವು ತಪ್ಪಿ, ನಾವು ಸಿಕ್ಕ ಕಡೆಗೆ ಸಂಚಾರಮಾಡುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ವಾಚಕರನ್ನು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ೩ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿಷಯವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟೆವು. ಅನಂತರ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಏಕದೇಶೀಯವೂ ಅಪೂರ್ಣವೂ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ, ಆಧಿದೈವಿಕವು ನ್ಯೂನವಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಸುಖದು:ಖವಿವೇಕಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ೪, ೫, ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಂತರ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮುಂಚೆ ಆತ್ಮಾ ಅಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ೭, ೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಅದ್ವೈತವನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಕ್ಷರಾಕ್ಷರಗಳ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಕೊನೆಗೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ಪಿಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಅಮೃತ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣ ಆತ್ಮತತ್ವವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಓತಪ್ರೋತವಾಗಿ ತುಂಬಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಿದೆವು; ಮತ್ತು ಸರ್ವ ಭೂತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿದ್ದಾನೆಂಬ ಸಮಬುದ್ಧಿಯೋಗವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಸದೈವ ಜಾಗ್ರತವಾಗಿಡುವದೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸುಖದ ಪರಮಾವಧಿಯೆಂದೂ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಈಪ್ರಕಾರದ ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠಾವಸ್ಥೆಗೆ ತರುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಮನುಷ್ಯತ್ವವು ಅಂದರೆ ನರದೇಹದ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಿದೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದೆವು. ಮಾನವ ಜ್ಞಾತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಮಸಾಧ್ಯವು ಯಾವದೆಂಬದು ಈಮೇರೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮೇಲೆ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು

ಯಾವ ಧೋರಣದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು, ಅಥವಾ ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಯಾವ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ಎಂಬ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವು ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪ ಸಮಬುದ್ಧಿಗೆ ಪೋಷಕವಾದದ್ದು, ಅವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಆಗುವಂತೆಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ಅದು ನಿಜವಿದ್ದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ತ್ಯಾಜ್ಯವಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವೂ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ಹೋಗುವದು! ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮಾತಿನ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಯಾವವು? ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಿದ್ದರೂ ಈ ವ್ಯವಹಾರ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮ ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಇದೆ. ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯ ಜನರಿಗೆ ಇದರದೇನೂ ಮಹತ್ವವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮುಗಿದ ಕೂಡಲೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಗಂಟುಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಃ ಆರಂಭಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನೇ ದುರ್ಲಕ್ಷಿಸುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಏನು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ.

೧೦ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ಕರ್ಮವಿಪಾಕವೂ ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ.



कर्मणा बध्यते जंतुर्विद्यया तु प्रमुच्यते । *

ಮಹಾಭಾರತ, ಶಾಂತಿ. ೨೪೦.೭.

ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಿದ್ದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಸಾರಣಿಗೆಯಿಂದ ಸಂಶೋಧಿಸಲು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾಣುವ-ಆದರೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾಗುವ ಮೂಲಕ ಅನಿತ್ಯವಾದ-ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ನೋಟವೆಂದೂ, ಈ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿತವಾದ-ಅದೃಶ್ಯವಾದರೂ ನಿತ್ಯವಾದ-ಪರಮಾತ್ಮ ತತ್ವವೆಂದೂ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯರೂಪವುಳ್ಳ ಎರಡು ರಾಶಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರಥಕ್ಕರಣದನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ಘಟಕ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡವಾಗಿ ತೆಗೆಯುವಂತೆ ಈ ಎರಡು ರಾಶಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಣ್ಣುಮುಂದಿರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಉಪಪಾದನೆಯು ಹಗುರಾಗಬೇಕೆಂದು ಅವಕ್ಕೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಮಾಯಾ' ಎಂದೂ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿ' ಮತ್ತು 'ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂದೂ ಹೆಸರು ಕೊಡುವ ವಾಡಿಕೆಯುಂಟು. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಿತ್ಯನೂ ಸತ್ಯನೂ ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆವನಿಗೆ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅನುಪ್ರಾಸಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿ' ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬೇರೊಬ್ಬರು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೆಂದು ತಿಳಿಯಕೂಡದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಇವೆರಡು ಸೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಕಾಲಾದಿ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಅಮರ್ಯಾದಿತವೂ, ಅನಾದಿಯೂ, ನಿತ್ಯವೂ, ಅವಿನಾಶಿಯೂ, ಅಮೃತವೂ, ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಮತ್ತು ಸರ್ವ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆಧಾರಭೂತವೂ ಆಗಿ, ಅದರ ಅಂತರ್ಯಾಮದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಚಕ್ಷುವಿನಿಂದ ಸಂಚಾರಮಾಡಿ, ಆತ್ಮನ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಪರಮಸಾಧ್ಯವಾವದು? ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋದ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿದೆವು. ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲು ಶುದ್ಧ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮನು ಮೂಲತಃ ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನವನೇ ಇದ್ದರೂ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ಅವನೂ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಈ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಕ ನಾಮರೂಪಗಳು ನಶ್ವರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ ಇವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿ ತನಗೆ ಅಮೃತತ್ವವು ಹೇಗೆ ದೊರತೀತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಹಾರೈಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಈಡೇರಬೇಕಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂಬೀ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಕರ್ಮದ ಕಟ್ಟಳೆಯಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಈ ಅನಿತ್ಯ ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿಯ ದ್ವೈತ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೇ ನಾವು ಇನ್ನು ಇಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ

* ಕರ್ಮದಿಂದ ಜಂತುವು ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಎರಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಆತ್ಮವು ಇದ್ದ ಬಳಿಕ ಪಿಂಡದೊಳಗಿನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದೊಳಗಿನ ಆತ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯಿದೆ, ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ದೂರಮಾಡಬೇಕು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಂದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಾಮರೂಪಗಳ ವಿವರಣೆ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಮೇಲಿನ ನಾಮರೂಪದ ಹೊದಿಕೆಯೆಂದೂ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೇ ವರ್ಗಗಳಾಗುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನ ವಿಚಾರವಾದ ಬಳಿಕ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕಗಳ ಹೊದಿಕೆಯ ಹೊರತು ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ನಾಮರೂಪಗಳ ಈ ಗವಸಣಿಕೆಯು ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ದಟ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ತಿಳುವಾಗಿಯೂ ಇರುವಮೂಲಕ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಚೇತನ, ಅಚೇತನವೆಂದೂ ಸಚೇತನದಲ್ಲಿಯೂ ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ, ಮನುಷ್ಯ, ದೇವ, ಗಂಧರ್ವ, ರಾಕ್ಷಸಗಳೆಂದೂ ಭೇದಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತವಿದೆ. ಆತ್ಮರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂಥಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ; ಅದು ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ, ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ ಅದೆ. ಆದರೆ ದೀಪವೊಂದೇ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕಬ್ಬಿಣದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಕಾಜಿನ ಕಂದೀಲುಗಳಲ್ಲಿಡುವದರಿಂದ ಭೇದವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಆತ್ಮತತ್ವವು ಸರ್ವತ್ರ ಒಂದೇ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅದರ ಮೇಲಿನ ಕೋಶಗಳ ಅಂದರೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಮುಚ್ಚಳಗಳ ತಾರತಮ್ಯ ಭೇದದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಚೇತನ ಸಚೇತನವೆಂದು ಭೇದಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಹಲವು ಮಾತೇನು? ಸಚೇತನಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ ಪಶುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಸಮನಾಗಿಯಿಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಇರುವದೇನೋ ಖಂಡಿತ. ಆದರೂ ಅವನು ಮೂಲತಃ ನಿರ್ಗುಣನೂ ಉದಾಸೀನನೂ ಇರುವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅವನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಏನೂ ಮಾಡಲಾರನು; ಈ ಸಾಧನಗಳು ಮನುಷ್ಯಯೋನಿಯಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಉಳಿದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಿರುವದಿಲ್ಲಾದ ಕಾರಣ ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮವೇ ಎಲ್ಲ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಬಂದನಂತರ ಆತ್ಮನ ಈ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಹೊದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವೆಂದೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೆಂದೂ ಎರಡು ಭೇದಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲ ಹೊದಿಕೆಯು ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ಥೂಲದೇಹವು, ಶುಕ್ರಶೋಣಿತಾತ್ಮಕವಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶುಕ್ರದಿಂದ ಮುಂದೆ ಸ್ನಾಯು, ಅಸ್ಥಿ, ಮಜ್ಜಾ ಇವುಗಳೂ, ಶೋಣಿತ ಅಂದರೆ ರಕ್ತದಿಂದ ತ್ವಚೆ, ಮಾಂಸ, ಕೇಶಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದು ಬಗೆದು, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೆ ಕೂಡಿ, ವೇದಾಂತಿಗಳು 'ಅನ್ನಮಯಕೋಶ' ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸ್ಥೂಲ ಕೋಶವನ್ನು ದಾಟಿ, ಒಳಗೆ ಏನಿದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಲು, ವಾಯುರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಣ, ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶ, ಮನಸ್ಸು ಅಂದರೆ ಮನೋಮಯಕೋಶ, ಬುದ್ಧಿ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶ, ಕೊನೆಗೆ ಆನಂದಮಯ ಕೋಶಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಆಚೆಗಿರುವವನು ಆತ್ಮನು. ಆದಕಾರಣ ತೈತ್ತರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯಕೋಶದಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಏರುತ್ತೇರುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ ಆನಂದಮಯ ಕೋಶವನ್ನು ಹೇಳಿ ವರುಣನು ಭೃಗುವಿಗೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ (ತೈ. ೨ ೧-೫; ೩.೨-೬); ಇವೆಲ್ಲ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲದೇಹದ ಕೋಶವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಇನ್ನುಳಿದ ಪ್ರಾಣಾದಿಕೋಶಗಳಿಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳಿಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು 'ಲಿಂಗ' ಅಥವಾ 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಶರೀರ' ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬೇರೆ

ಬೇರೆ ಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಅನೇಕ 'ಭಾವ'ಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮವಿಪಾಕದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮದ ಫಲಗಳ ಪರಿಣಾಮವಿದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಈ ಕರ್ಮವು ಲಿಂಗ ಶರೀರದ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಅಂದರೆ ಆಧಾರದಿಂದ ಇರುತ್ತಿದ್ದು, ಆತ್ಮನು ಸ್ಥೂಲದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವಾಗ ಈ ಕರ್ಮವೂ ಲಿಂಗಶರೀರ ದ್ವಾರದಿಂದ ಅವನ ಸಂಗಡಲೇ ಹೊರಟುಹೋಗಿ ಆತ್ಮನು ಮರಳಿಮರಳಿ ನಾನಾಜನ್ಮಗಳನ್ನು ತಾಳಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ; ಆದಕಾರಣ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಜನನಮರಣದ ಸುತ್ತಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ, ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಪಿಂಡದೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಅಡಚಣಿಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಲಿಂಗಶರೀರ, ಕರ್ಮ ಇವೆರಡುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಶರೀರವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಂಖ್ಯ, ವೇದಾಂತ ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಿಂದೆಯೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಿರುವ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗದೆ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳ ಸುಳಿವಿಗೆ ಬೀಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಮೃತತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲೋಸುಗ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕು? ಎಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಮೂಲತ: ಅವ್ಯಕ್ತನೂ ನಿರ್ಗುಣನೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾವ ದೇಶಕಾಲಾದಿ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸಗುಣ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತನು ಅಂದರೆ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿದವನಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೋ ಅದಕ್ಕೇ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಮಾಯೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರು (ಗೀ. ೭.೨೪.೨೫). ಮತ್ತು ಕರ್ಮವಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ.೧.೬.೧); ಅಷ್ಟೇಕೆ? 'ಮಾಯೆ' ಮತ್ತು 'ಕರ್ಮ' ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಾರವು ಘಟಿಸದೆ ಅವ್ಯಕ್ತವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದೂ, ನಿರ್ಗುಣವು ಸಗುಣವಾಗುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ 'ನಾನು ನನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವೆತ್ತುತ್ತೇನೆ.' (ಗೀ. ೪.೬); ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ "ಅಕ್ಷರನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಾದಿ ವಿವಿಧ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಕರ್ಮವು." ಎಂದು ಕರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಗೀ. ೮.೩). ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವೇ ಇರಲಿ, ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಆದ ಕರ್ಮವೇ ಆಗಿರಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಮೂಲ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಇರಲಿ–ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆ, ಎಂಬ ಈ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥವು ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಿದೆ. ಒಂದು ತರದ ನಾಮರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ, ಅದನ್ನೇ ಅನ್ಯತೆರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಕರ್ಮವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಮುಚ್ಚಿರುವ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವು ಎಂದೂ ಬದಲಾಗದೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ನೂಲುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ 'ನೂಲು' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹೋಗಿ ಅದೇ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ 'ವಸ್ತ್ರ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಬರುತ್ತದೆ- ಕುಂಬಾರನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ 'ಮಣ್ಣು' ಈ ಹೆಸರಿನ ಬದಲಾಗಿ 'ಘಟ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಮಾಯೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾಯೆ

ಯೆನ್ನದೆ ನಾಮ, ರೂಪ ಇವೆರಡುಗಳಿಗೇ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಎಷ್ಟೋ ಸಾರೆ ಹೇಳುವದುಂಟು. ಆದರೂ ಕರ್ಮದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡುವಾಗ, ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪವೂ ಮಾಯಾಸ್ವರೂಪವೂ ಒಂದೇ, ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುಕಾರಣ ಮಾಯೆ, ನಾಮರೂಪ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಈ ಮೂರುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವದು ಅನುಕೂಲವು. ಮಾಯೆ ಎಂಬದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದವೆಂದೂ ಅದರ ತೋರಿಕೆಗೇ ನಾಮ-ರೂಪಗಳೆಂದೂ, ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೆಂದೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥಕ ಹೆಸರುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅದರೊಳಗೂ ಒಂದುವೇಳೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೇದ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಈ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೂರೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅನೇಕಸಾರೆ ಸಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವದುಂಟು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದು ಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವಂಥ ವಿನಾಶವಾದ ಮಾಯೆಯ, ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಹೊದಿಕೆಗೇ (ಅಥವಾ ಉಪಾಧಿಗೆ=ಮೇಲಿಟ್ಟ ಆವರಣಕ್ಕೆ) ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ "ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿ" ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪುರುಷ ಪ್ರಕೃತಿಗಳೆರಡು ತತ್ವಗಳು ಸ್ವಯಂಭೂ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅನಾದಿಗಳೆಂದೆಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾಯೆ, ನಾಮ-ರೂಪ ಅಥವಾ ಕರ್ಮ ಇವು ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವು, ನಿತ್ಯನೂ, ಅವಿಕಾರಿಯೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಾಟಿಯಾದವುಗಳೆಂದು, ಅಂದರೆ ಸ್ವಯಂಭೂ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ನ್ಯಾಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಇವೆರಡು ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ವಿನಾಶಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಥವಾ ಕರ್ಮಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರದೆ ನಿತ್ಯನೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ನಿರ್ಗುಣನೂ ಆದ ಒಬ್ಬ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮನುಷ್ಯನ ದುರ್ಬಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸಗುಣ ಮಾಯೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾಯೆಯು ಪರತಂತ್ರವೆಂದೂ, ನಿರ್ಗುಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ತೋರಿಕೆಯು ಕಾಣುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕೆಲಸ ತೀರಲಿಲ್ಲ. ಗುಣಪರಿಣಾಮದಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಿವರ್ತವಾದದಿಂದ ನಿರ್ಗುಣನೂ ನಿತ್ಯನೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿನಾಶಿಯಾದ ಸಗುಣ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅಂದರೆ ಮಾಯೆಯ ನೋಟವು ಕಾಣಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಣುವ ಈ ಸಗುಣ ನೋಟವು ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮೂಲಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಯಾವಕ್ರಮದಿಂದ ಯಾವಾಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ ಕಾಣಹತ್ತಿತು? ಅಥವಾ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ, ನಿತ್ಯನೂ ಚಿದ್ರೂಪನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವೂ ನಾಶವಂತವೂ ಆದ ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಯಾವಾಗ ಮತ್ತು ಏಕೆ ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡಿದನು? ಎಂಬ ಎರಡನೆಯದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯ ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ವಿಷಯವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ವೇದಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಅಗಮ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ (ಋ. ೧೦.೧೨೯; ತೈ. ಬ್ರಾ. ೨.೮.೯); ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತಮಾಡಿದ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನದೇ ಇದೊಂದು ಅತರ್ಕ್ಯವಾದ ಲೀಲೆ" ಎಂಬದಷ್ಟೇ ಉತ್ತರವು; ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ (ವೇ. ಸೂ. ೨.೧.೩೩). ನಾವು ನೋಡುತ್ತ ಬಂದಂದಿನಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸಂಗಡಲೇ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ನಾಶವಂತ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಗುಣ ಮಾಯೆಯು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಲೇ ಇರುವದೆಂಬದನ್ನು ಗೃಹಿತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮುಂದೆ ಸಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಯಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮವು

ಅನಾದಿಯೆಂದು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು (ವೇ. ಸೂ ೨.೧.೩೫-೩೭); ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಿರದೆ, ಅದು 'ನನ್ನ ಮಾಯೆಯೇ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ(ಗೀ. ೭.೧೪); ಮುಂದೆ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಂದರೆ ಮಾಯೆಯು ಮತ್ತು ಪುರುಷನು ಇವು ಅನಾದಿಗಳೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೧೩.೧೯); ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಗೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ, "सर्वज्ञेश्वरस्याऽऽत्मभूते इवाऽविद्याकल्पिते नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये संसारप्रपंचबीजभूते सर्वज्ञस्येश्वरस्य 'माया' 'शक्ति' 'प्रकृति'रिति च श्रुतिस्मृत्योरभिलप्येते " (ವೇ. ಸೂ. ಶಾ. ಭಾ. ೨.೧.೧೪);—"(ಇಂದ್ರಿಯಗಳ) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೂಲಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಯಾವ ನಾಮರೂಪಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಆತ್ಮಭೂತವಾದವುಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆಯೋ--ಆದರೆ ಯಾವವು ಜಡವಿರುವ ಮೂಲಕ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಭಿನ್ನವೋ ಅಭಿನ್ನವೋ (तत्त्वान्यत्व) ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಮತ್ತು ಯಾವವು ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯ (दृश्य) ಪಸಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲವಿರುತ್ತವೆಯೋ- ಅವಕ್ಕೇ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞ ಈಶ್ವರನ 'ಮಾಯೆ' 'ಶಕ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ." ಮತ್ತು "ಈ ಮಾಯೆಯ ಯೋಗದಿಂದಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಮುಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಿತವಾದಂತೆ ತೋರುವ ಮೂಲಕ ಈ ಮಾಯೆಯು ವಿನಾಶವುಳ್ಳದ್ದಿದ್ದರೂ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅವಶ್ಯವೂ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೇನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತ, ಆಕಾಶ, ಅಕ್ಷರ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ." (ವೇ. ಸೂ ಶಾಂ. ಭಾ. ೧.೪.೩); ಚಿನ್ಮಯ (ಪುರುಷ), ಅಚೇತನ ಮಾಯೆ (ಪ್ರಕೃತಿ), ಇವೆರಡು ತತ್ವಗಳು ಸ್ವಯಂಭೂ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಾಯೆಯ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿದರೂ ಮಾಯೆಯು ಸ್ವಯಂಭೂ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬದು ಅವರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಸಂಸಾರಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯನ್ನು ವೃಕ್ಷರೂಪದಿಂದ ವರ್ಣಿಸುವಾಗ "न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नांतो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा" (ಗೀ. ೧೫.೩)--ಈ ಸಂಸಾರ ವೃಕ್ಷದ ರೂಪವೂ ಅಂತವೂ ಆದಿಯೂ (ಕೊನೆಯೂ ಅಥವಾ ಮೊದಲೂ) ಸಿಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि" (ಗೀ. ೩.೧೫)--ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಕರ್ಮ ಹುಟ್ಟಿತು; " यज्ञः कर्मसमुद्भवः " (ಗೀ. ೩.೧೪)-- ಯಜ್ಞವು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. " सहयज्ञाः प्रजाःसृष्ट्वा " (ಗೀ. ೩.೧೦)--ಬ್ರಹ್ಮದೇವನು ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೂ (ಸೃಷ್ಟಿ), ಯಜ್ಞ (ಕರ್ಮ) ವನ್ನೂ ಕೂಡೇ ಹುಟ್ಟಿಸಿದನು.-- ಹೀಗೆ ವರ್ಣನೆಗಳಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ "ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಕರ್ಮರೂಪ ಯಜ್ಞ, ಸೃಷ್ಟಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರಜೆ ಇವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದವು." ಎಂದು ಇದೆ. ಆಮೇಲೆ, ಆ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಹೇಳಿರಿ, ಅಥವಾ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವನು ಅದನ್ನು ನಿತ್ಯವಾದ ವೇದಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ನುಡಿಯಿರಿ, ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಅರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೨೩೧; ಮನು. ೧.೨೧). ಸಾರಾಂಶ, ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಡುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೂಲ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವ್ಯಾಪಾರವು; ಈ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೇ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮೂಲಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರಾದಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು

ಹುಟ್ಟಿವೆ (ಬೃ. ೩.೮.೯). ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಾಲದ ಈ ಕರ್ಮವು ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನದೇ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅತರ್ಕ್ಯ ಲೀಲೆಯೆಂದೂ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವಲ್ಲೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.* ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಗತಿಯು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕುಂಠಿತವಾಗುವದರಿಂದ ಈ ಲೀಲೆ ಅಥವಾ ನಾಮರೂಪ ಅಥವಾ ಮಾಯಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮವು 'ಯಾವಾಗ' ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂಬದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಬರಿಯ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರವಷ್ಟೇ ಕರ್ತವ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಈ ಪರತಂತ್ರವಾದ ವಿನಾಶವುಳ್ಳ ಮಾಯೆಗೂ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಅದರ ಅಂಗಭೂತವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅನಾದಿ' ಎಂದೆನ್ನುವ ರೂಢಿಯಿದೆ (ವೇ ಸೂ. ೨.೧.೩೫). ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನುವಂತೆ ಅನಾದಿಯೆಂದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ನಿರಾರಂಭವುಳ್ಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತುವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅನಾದಿ ಶಬ್ದದಿಂದ ದುರ್ಜ್ಞೇಯಾರಂಭ ಅಂದರೆ ಯಾವದರ ಆದಿಯು (ಆರಂಭವು) ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು, ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು.

ಆದರೆ ಚಿದ್ರೂಪಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾವಾಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ ಕರ್ಮಾತ್ಮನು ಅಂದರೆ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿರೂಪನು ಆದನೆಂಬುದನ್ನರಿಯುವದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿರದಿದ್ದರೂ ಈ ಮಾಯಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮದ ಮುಂದಿನ ವ್ಯಾಪಾರವು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆಂಬದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಯಮಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಿಯಮಗಳು ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಅನಾದಿ ಮಾಯಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಿವಿಧ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮುಂದೆ ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಾನು ರೂಪವಾಗಿ ಎಂಟನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ತುಲನೆಗೋಸ್ಕರ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಆಧುನಿಕ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವಯಂಭುವದೆಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸತ್ಯವು; ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಂದಣ ಪಸಾರದ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ರಮವು ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಿರುವ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಪುನರುಕ್ತಿ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಾತ್ಮಕ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಭೋಗಿಸಬೇಕಾಗುವ ಕರ್ಮ ಫಲಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂವರೆಗೂ ಮಾಡಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದದರಿಂದ ಆ ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೇ 'ಕರ್ಮವಿಪಾಕ' ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕರ್ಮವಿಪಾಕದ ಮೊದಲನೆಯ ನಿಯಮವೇನೆಂದರೆ, ಒಮ್ಮೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದರಾಯಿತು, ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ಮುಂದೆ ಒಂದೇಸವನೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಹಗಲು ಮುಗಿದು, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಹಾರವಾದರೂ ಕೂಡ ಈ ಕರ್ಮವು ಬೀಜರೂಪದಿಂದ ಸಿಲಕು ಉಳಿದು, ಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗಲು, ಅದೇ ಕರ್ಮ ಬೀಜದಿಂದ ಪುನಃ ಪೂರ್ವದಂತೆ ಅಂಕುರಗಳು ಒಡೆಯಹತ್ತುತ್ತವೆ.

येषां ये यानि कर्माणि प्राक्सृष्ट्यां प्रतिपेदिरे ।
तान्येव प्रतिपद्यंते सृज्यमानाः पुनःपुनः ॥

"ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಾಣಿಯು ಪೂರ್ವಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೇ ತಪ್ಪದೆ (ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯು

* "What belongs to mere appearance is necessarily subordinated by reason to the nature of the thing in itself." Kant's *Metaphysic of Morals* (Abbot's trans. in Kant's *Theory of Ethics*, p.81)

ಇರಲಿ, ಅಥವಾ ಇರದಿರಲಿ) ಅವನಿಗೆ ಪುನಃಪುನಃ ಯಥಾಪೂರ್ವವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.” ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೩೧.೪೮.೪೯ ಮತ್ತು ಗೀ. ೮.೧೮ ಮತ್ತು ೧೯ ನೋಡಿರಿ); “गहना कर्मणो गतिः” (ಗೀ. ೪.೧೭);–ಕರ್ಮದ ಗತಿಯು ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ.–ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಒಮ್ಮೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡರೆ ಬಿಡುವದು ಬಲುಕಷ್ಟ; ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ; ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಗಾಳಿಯು ಬೀಸುತ್ತದೆ; ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರಾದಿಕರು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ತಿರಗುತ್ತಾರೆ; ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಶಂಕರ ಈ ಸಗುಣ ದೇವತೆಗಳೂ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಅಂದಬಳಿಕ ಇಂದ್ರಾದಿಕರ ಪಾಡೇನು? ಸಗುಣವೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ; ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವೆಂದರೆ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಕರ್ಮದ ಪರಿಣಾಮ. ಮಾಯಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮದ ಸೆಲೆಯೇ ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಬಳಿಕ ತದಂಗಭೂತನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಮೊದಲು ಆ ಕರ್ಮದ ತಿರುಗಣಿ ಮಡುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವದೇ ಬಗೆಯಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಅವನು ಕರ್ಮದ ಚಕ್ರದೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಬಳಿಕ ಮುಂದೆ—ಅಂದರೆ ಅವನ ಒಂದು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೇಹದ ನಾಶವಾದ ಬಳಿಕ—ಕರ್ಮದ ಪರಿಣಾಮದ ಮೂಲಕ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನಿತ್ತುವದು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮ ಶಕ್ತಿಯು ಎಂದೂ ನಷ್ಟಹೊಂದದೆ, ಇಂದು ಒಂದು ನಾಮರೂಪದಿಂದ ತೋರುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ನಾಳೆ ಆ ನಾಮರೂಪವು ನಾಶವಾದನಂತರ ಬೇರೊಂದು ನಾಮರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನೆಲೆಗಂಡು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.* ಮತ್ತು ಒಂದು ನಾಮರೂಪದ ನಾಶವಾದನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳುಂಟಾಗುವದು ತಪ್ಪದಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಈ ಬೇರೆ ಹೊಸ ನಾಮರೂಪಗಳೆಲ್ಲ ನಿರ್ಜೀವಿಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆಂದೂ ಅವು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರದವಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಗೇ ಜನ್ಮಮರಣದ ಸುತ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಸಾರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಈ ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂತಲೂ, ವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪದಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮವೆಂತಲೂ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲು ಈ ಆತ್ಮವು ಹುಟ್ಟುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಸಾಯುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಅದು ನಿತ್ಯವು ಅಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಕರ್ಮದ ತಿರುಗಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಾಮರೂಪವು ನಾಶವಾದನಂತರ ಅದಕ್ಕೇ ಮತ್ತೊಂದು ನಾಮರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ; ಇಂದು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನಾಳೆ ಭೋಗಿಸಬೇಕು, ನಾಳೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು

* ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಆಸ್ತಿಕವಾದಿಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂತಲ್ಲ; ಬೌದ್ಧರು ಆತ್ಮವನ್ನು ಮನ್ನಿಸದಿದ್ದರೂ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಕದಲ್ಲಿ „ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸತ್ತನು” ಎಂದೆನ್ನುವ ಪೂರ್ಣ ನಿರೀಶ್ವರ ವಾದಿಯಾದ ಜರ್ಮನ್ ಪಂಡಿತನಾದ ನಿತ್ಸೆ ಎಂಬವನೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಮಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ನಡೆಯುವ ಈ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಮರ್ಯಾದಿತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಕಾಲವು ಅನಂತವಾಗಿದೆ; ಆದಕಾರಣ ಒಮ್ಮೆ ಉಂಟಾದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಯಥಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಎಂದಾದರೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮದ ಚಕ್ರವು ಅಥವಾ ಸುತ್ತು ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಉಪಪತ್ತಿಯೂ ತನಗೆ ತನ್ನ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದವೆಂದೂ ಅವನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. Nietzsche's *Eternal Recurrence*, (Compete Works, Engl. Trans, Vol. XVI, pp. 235-256)

ನಾಡದು, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಭೋಗಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಭವಚಕ್ರವು ಸರ್ವದಾ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮಾತ್ರವೇ ಹೀಗೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂತಿಲ್ಲ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ನಮ್ಮ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೇಹದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು, ಮರಿಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಕೂಡ ಈ ಕರ್ಮದ ಫಲಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ (ಮನು. ೪.೧೭೩; ಮಭಾ. ಆ. ೮೦.೩);

पापं कर्म कृतं किंचिद्यदि तस्मिन्न दृश्यते ।
नृपते तस्य पुत्रेषु पौत्रेष्वपि च नप्तृषु ॥

"ಎಲೈ ರಾಜನೆ! ತನ್ನ ಪಾಪಕರ್ಮದ ಫಲವು ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡರೂ, ಅವನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಮರಿಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅದನ್ನು ಭೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಶಾ.೧೨೯.೨೧); ಕೆಲವು ದುರ್ಧರ ರೋಗಗಳು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನಾವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬನು ಹುಟ್ಟು ದರಿದ್ರನಾಗಿಯೂ, ಒಬ್ಬನು (ವೈಭವಪೂರ್ಣ) ರಾಜಕುಲದಲ್ಲಿಯೂ ಏಕೆ ಜನಿಸುತ್ತಾನೆಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಕರ್ಮವಾದದಿಂದಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವಾದವು ದಿಟವೆಂಬದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಹಲವರ ಮತವು. ಕರ್ಮದ ಈ ಚಕ್ರವು ಅಥವಾ ರಾಟೆಯು ಹೀಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಮುಂದೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸಹ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆಂಬೀ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಹೊರತು ಯಾರು? (ವೇ.ಸೂ.೩.೨ ೩೮; ಕೌ.೩.೮); ಮತ್ತು ಅಂತಲೇ "लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान्" (ಗೀ.೭.೨೨); ನಾನೇ ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಇಚ್ಛಿತ ಫಲವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ-- ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಫಲಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸಿ ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವು ಪರಮೇಶ್ವರನದಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಫಲಗಳು ಆಯಾ ಜನರ ಚಲೋ-ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳಂತೆ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮ-ಅಕರ್ಮಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ವಿಧಿಸಲ್ಪಡುವ ಮೂಲಕ ಪರಮೇಶ್ವರನು ವಸ್ತುತಃ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನನಿದ್ದು, ಸಜ್ಜನರು ದುರ್ಜನರು ಎಂಬ ಮನುಷ್ಯರೊಳಗಿನ ಭೇದದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ವೈಷಮ್ಯ (ವಿಷಮಬುದ್ಧಿ) ಮತ್ತು ನೈರ್ಘೃಣ್ಯದ (ನಿರ್ದಯತೆ) ದೋಷಗಳಿಗೆ ಹೊಣೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ (ವೇ.ಸೂ ೨.೧ ೩೪); ಮತ್ತು ಈ ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ « समोहं सर्वभूतेषु »—(ಗೀ.೯.೨೯); ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವರಿಗೂ ಸಮನಿದ್ದಾನೆ. ಅಥವಾ —

नादत्ते कस्यचित् पापं न चैव सुकृतं विभुः

ಪರಮೇಶ್ವರನು ಯಾರ ಪಾಪಕ್ಕೂ ಹೊಣೆಗಾರನಲ್ಲ, ಯಾರ ಪುಣ್ಯಕ್ಕೂ ಹೊಣೆಗಾರನಲ್ಲ. ಕರ್ಮದ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಈ ರಾಟೆಯು ತಿರುಗುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಂತೆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಗೀ.೫.೧೪.೧೫); ಸಾರಾಂಶ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗ ಆರಂಭವಾಗಿ, ತದಂಗಭೂತನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮದ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಯಾವಾಗ ಸಿಕ್ಕನೆಂಬದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವದು ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಿಳಿಯಲಶಕ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಕರ್ಮದ ಭವಿಷ್ಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅಂದರೆ ಫಲಗಳು ಕೇವಲ ಕರ್ಮದ ನಿಯಮಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟು

ತ್ತವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಾಣಿಯು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವೂ ಅನಾದಿಯೂ ಆದ ಕರ್ಮದ ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. "कर्मणा बध्यते जंतुः" ಎಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಚನದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೇ.

ಈ ಅನಾದಿ ಕರ್ಮಪ್ರವಾಹಕ್ಕೇ ಸಂಸಾರ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಾಯೆ, ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಟ್ಟಳೆ ಅಥವಾ ನಿಯಮಗಳೆಂಬ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳುಂಟು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮಗಳೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಾಗುವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ ನಿಯಮಗಳೇ; ಮತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಆದಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾಯೆಯ ನಿಯಮಗಳು ಅಥವಾ ಬಂಧನಗಳು ದೃಢವಾಗಿಯೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಚಕ್ರವು ತಿರುಗಿಸಿದ ಕಡೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ತಿರುಗಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು, ಈ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯ ಅಥವಾ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಚೆಗೂ ಬುಡಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಯಾವ ನಿತ್ಯತತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೆಣಿಸುವ ಹೆಕೆಲ್ಲನಂಥ ಕೇವಲ ಆದಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ವಿನಾಶವುಳ್ಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತಾನು ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕೆಂದೂ, ಅಥವಾ ಇಂಥದೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೆ ತನಗೆ ಅಮೃತತತ್ವ ಸಿಗುತ್ತದೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತೋರುವದು ಬಯಲು ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಈ ಪಂಡಿತನ ಮತವು. "ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮವೆಂಬದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಅಮೃತತತ್ವವೆಂಬದಂತೂ ಡಬ್ಬ ಮಾತು; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವನೂ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಏನನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರನಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಈ ದಿನ ಮಾಡುವ ಕೃತ್ಯವು, ಅವನು ಅಥವಾ ಅವನ ಪೂರ್ವಜರು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಕೃತ್ಯಗಳ ಪರಿಣಾಮವೇ. ಆದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವದೂ ಬಿಡುವದೂ ಕೂಡ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:— ಹೆರವರ ಚಲೋ ಒಡವೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ, ಅದನ್ನು ಕಳವು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೊದಲು ಅನೇಕರ ಕನಸು ಮನಸಿನಲ್ಲಿರದೆ, ಪೂರ್ವಕರ್ಮಗಳಿಂದಾಗಲಿ, ಆನುವಂಶಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಹಾಗೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ ದುರ್ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟಿ, ಅವರು ಕದಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾರಾಂಶ, "अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः" (ಗೀ. ೩ ೩೬),—ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದೆಯೂ ಮನುಷ್ಯನು ಪಾಪಮಾಡುತ್ತಾನೆ.—ಎಂಬ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ತತ್ವವೇ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೆ ಸಮನಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಈ ಆದಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರ ಮತವಿದೆ. ಈ ಮತದಂತೆ ನೋಡಲು, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈಹೊತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಥವಾ ಇಚ್ಛೆಯು ನಿನ್ನಿನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು; ನಿನ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೊನ್ನಿನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು. ಈ ಕಾರಣ-ಪರಂಪರೆಗೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದಿರುವ ಮೂಲಕ, ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತಾಗುತ್ತ ಕಡೆಗೆ, ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಎಂದೂ ಏನೂ ಮಾಡಲಾರನೆಂದೂ, ಅವನು ಮಾಡುವದೆಲ್ಲವೂ ಅವನ ಪೂರ್ವ ಕರ್ಮದ ಅಂದರೆ ದೈವದ— ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಕರ್ಮಕ್ಕೇ ಜನರು ದೈವವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.—ಫಲವೆಂದೂ ಅನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಯಾವದೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವತಂತ್ರನಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಅವನು ತನ್ನ ನಡತೆಯನ್ನು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಎಂದು ಹೇಳುವದೇ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನದಿಯ ಸೆಳವಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಬೆಂಡಿನಂತೆ, ಮನು

ಷ್ಯನು ಮಾಯೆ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಕರ್ಮದ ಪ್ರವಾಹ ಇವುಗಳು ನೂಕಿದತ್ತ ತಪ್ಪದೆ ಸಾಗಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಸದ್ಗತಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅಧೋಗತಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಹೇಗಾದರೂ ಅಷ್ಟೇ? ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ,— ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ, ಅದರ ನಾಮರೂಪಗಳು ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ ಕಾರಣ ಈ ಅದಲು ಬದಲುಗಳು ಯಾವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು, ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ಲಾಭವಾಗುವ ತೆರದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಬದಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಲಾಭಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲವೇ? ಹಾಗೆಯೇ, ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವವು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ನಮಗೆ ಅನುಭವವಿದೆ.” ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಬಾರದೊ? ಎಂಬುದು ಪ್ರಸ್ತುತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಈ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಡೆಯುವದು ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ತಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವದು ಅವನ ಸ್ವಾಧೀನದ ಮಾತು ಅಹುದೋ ಅಲ್ಲವೊ? ಎಂಬದನ್ನೇ ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ; ಮತ್ತು ಆದಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವದು ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟದಿರುವದು, ಇದೇ ‘ बुद्धिः कर्मानुसारिणी ’ ” ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ, ಕರ್ಮದ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಮೊದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಬಿಡಲಿಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ‘ವಾಸನಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ’ ‘ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ’ ಅಥವಾ ‘ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ’ ವೆನ್ನುವರು. ಕೇವಲ ಕರ್ಮವಿಪಾಕದ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಷ್ಟೇ ವಿಚಾರಮಾಡಲು, ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಅಥವಾ ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇರದೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಬಂಡಿಯಗಾಲಿಯಂತೆ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಅಭೇದ್ಯವಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬಿಗಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ನಾವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಕೈಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವದು ಇಲ್ಲವೆ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಒಂದು ಪಾಪಮಾರ್ಗ, ಮತ್ತೊಂದು ಪುಣ್ಯಮಾರ್ಗ, ಒಂದು ಧರ್ಮ ಮಾರ್ಗ, ಮತ್ತೊಂದು ಅಧರ್ಮಮಾರ್ಗ, ಈ ಬಗೆಯ ವಿಷಯಪ್ರಸಂಗಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಾಗ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ಮನುಷ್ಯನ ಇಚ್ಛಾಧೀನವು, ಅಂದರೆ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವದು. ಇನ್ನು ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಸಟಿಯೋ ದಿಟವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಸಟಿಯೆನ್ನಬೇಕೇ? ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಕಳವು ಕೊಲೆ ಮುಂತಾದ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ದಂಡನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದಿಟವೆನ್ನಬೇಕೇ? ಕರ್ಮವಾದ, ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಅಥವಾ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮ ಇವಕ್ಕೆ ಕುಂದಕ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ವಿಚಾರವಷ್ಟೇ ಕರ್ತವ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅಲ್ಲಿ

ಈ ಪ್ರಶ್ನವೇ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತನಾದ ಮಾನವ ಪ್ರಾಣಿಯ ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮಹತ್ವವುಂಟಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಯಿತೆಂದರೆ, "ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಶುದ್ಧವಿಡಬೇಕು; ಇಂಥದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಇಂಥದನ್ನು ಮಾಡಕೂಡದು, ಇದು ಧರ್ಮ್ಯವು, ಇದು ಅಧರ್ಮ್ಯವು"— ಮುಂತಾದ ವಿಧಿನಿಷೇಧಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜಾಲವೆಲ್ಲವೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ (ವೇ. ಸೂ. ೨.೩.೩೩.);* ಪರಂಪರೆಯಿಂದಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಿ, ಮಹಾಮಾಯೆಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವದು; ಅಥವಾ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂಥದು ? ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲ್ಲವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಹೆಸರನ್ನೆತ್ತುವದು ? ಎಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬುದರ ಲೇಶಮಾತ್ರವೂ ಅಧಿಕಾರ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿ ದಾಸ್ಯದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇರುವದಾದರೂ ಏನು! ರಂಟೆಗೆ ಹೂಡಿದ ಎತ್ತಿನಂತೆ ಎಲ್ಲರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಳುಗಳಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದೊಳಗಿನ ಶಂಕರಕವಿಯು ನುಡಿದಿರುವಂತೆ " पदार्थधर्माचिया शृंखला "—ಪದಾರ್ಥಧರ್ಮಗಳ ಈ ನಿತ್ಯವಾದ ಸಂಕೋಲೆಯನ್ನು ಸರ್ವಕಾಲವೂ ನಮ್ಮ ಕಾಲೊಳಗೆ ಜಡಿದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು! ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಾದವೂ ದೈವವಾದವೂ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಭವಿತವ್ಯತಾವಾದವೂ, ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಆಧಿಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವಾದವೂ, ಇವುಗಳ ಯೋಗದಿಂದ ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಈ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರ ಮನಸ್ಸು ಎಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಅದು ಈಗಲೂ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಅಶಕ್ಯವು; ಆದಕಾರಣ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾವ ಉತ್ತರವು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.

ಕರ್ಮಪ್ರವಾಹವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದು ನಿಜ; ಮತ್ತು ಒಮ್ಮೆ ತಿರುಗಲಾರಂಭಿಸಿದ ಕರ್ಮದ ಈ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕೈಹಾಕುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ, ಈ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಹೊದಿಕೆಯ ಕೆಳಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿರುವಂಥ ಆತ್ಮರೂಪವುಳ್ಳ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಅವಿನಾಶಿಯೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯೊಂದು ಇರುತ್ತದೆಂದೂ, ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದೊಳಗಿನ ಆತ್ಮವೂ ಕೂಡ ಆ ನಿತ್ಯವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವ ಮೇಲಿನ ತೊಂದರೆಯೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು ಕರ್ಮವಿಪಾಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವ ಭಾಗವನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊ

* ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದೊಳಗಿನ ಈ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ "ಜೀವಕರ್ತೃತ್ವಾಧಿಕರಣ" ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೊದಲನೇ ಸೂತ್ರವೇ " कर्ता शास्त्रार्थवत्वात् " ಅಂದರೆ ವಿಧಿನಿಷೇಧಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವತ್ವವು ಬರುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನನ್ನು ಕರ್ತನೆಂದೆಣಿಸಬೇಕು, ಎಂದು ಇದೆ. " ಸ್ವತಂತ್ರಃ ಕರ್ತಾ " ಈ ಪಾಣಿನಿಯ ಸೂತ್ರವನ್ನು (ಪಾ.೧.೪.೫೪) ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, "ಕರ್ತಾ" ಈ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಕಂಡುಬರುವದು.

ಳ್ಳೋಣ. "ಮಾಡಿದ್ದುಣ್ಣೋ ಮಹಾರಾಯ" ಎಂಬ ನಿಯಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ, ಅದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೂ, ಜ್ಞಾತಿಗೂ, ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೂ ಕಿಂಬಹುನಾ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸರಿಬೀಳುತ್ತದೆ. ತಾನು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸದೆ ಯಾವನಿಗೂ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವದೊಂದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಜ್ಞಾತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ದೇಶದಲ್ಲಾಗಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು-.ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನೂ—ಅಂಶತ: ಭೋಗಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ವಿವೇಚಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಕರ್ಮವಿಪಾಕ-ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ವಿಭಾಗಗಳು ಪ್ರಾಯಶ: ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಉದಾ:— ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಸಂಭವಿಸಬೇಕಾದ ಅಶುಭ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮನುವು ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ, ಮಾನಸಿಕಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ, ಕೊಲೆ ಮತ್ತು ಕಳವು ಈ ಮೂರು ಕಾಯಿಕಗಳೆಂದೂ ಬಿರುನುಡಿ, ಅರನುಡಿ, ಸುಳ್ಳುನುಡಿ ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚುನುಡಿ ಇವು ನಾಲ್ಕು ವಾಚಿಕಗಳೆಂದೂ; ಪರರ ಹಣವನ್ನಾಶಿಸುವದು, ಪರರಿಗೆ ಕೇಡು ಬಯಸುವದು, ಸುಳ್ಳುಆಗ್ರಹ ಹಿಡಿಯುವದು ಈ ಮೂರು ಮಾನಸಿಕಗಳೆಂದೂ — ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಹತ್ತು ಪ್ರಕಾರದ ಅಶುಭ ಅಥವಾ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ (ಮನು ೧೨.೫.೭; ಮ.ಭಾ.ಅನು.೧೩), ಮುಂದೆ ಅವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಆದರೆ ಈ ಭೇದಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ; ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸಗಳೆಂದು ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬಹುಶ: ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ- (ಗೀ.೧೪.೧೧.೧೫;೧೮.೨೩.೨೫;ಮನು.೧೨.೩೧-೩೪), ಆದರೆ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕರ್ಮ ವಿಭಾಗವು ಇವೆರಡರಿಂದ ಭಿನ್ನವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಚಿತ, ಪ್ರಾರಬ್ಧ, ಕ್ರಿಯಮಾಣ ಹೀಗೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನು, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ-ಈ ಕ್ಷಣದವರೆಗೆ- ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೇ ಇರಲಿ, ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೇ ಇರಲಿ, ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ 'ಸಂಚಿತ' ಅಂದರೆ 'ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ' ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಹೆಸರು- ಈ ಸಂಚಿತಕ್ಕೇ 'ಅದೃಷ್ಟ'ವೆಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. ಮೀಮಾಂಸಕರು ತಮ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ಅಪೂರ್ವ ವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ದೃಶ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲವು ಸಂದ ಕೂಡಲೇ ಅದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ, ಅಂದರೆ ಅಡಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ 'ಅದೃಶ್ಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ರೂಪವು ಅಪೂರ್ವವು ಅಂದರೆ ವಿಲಕ್ಷಣವು ಇರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ 'ಅಪೂರ್ವ' ವೆಂದು ಕರೆಯಹತ್ತಿದರು. ಈ ಮೇರೆಗೆ, ಕರ್ಮವೆಂಬದು ಹಾರಿಹೋಗಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಅತಏವ ಅದೃಶ್ಯವೂ, ಅಪೂರ್ವವೂ, ವಿಲಕ್ಷಣವೂ ಆದ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮಾತ್ರ ಸಿಲಕು ಉಳಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಬಿದ್ದಿವೆ (ವೇ.ಸೂ ಶಾಂ.ಭಾ.೩.೨ ३೯.೪೦.). ನೀವು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದರೂ, 'ಸಂಚಿತ' 'ಅದೃಷ್ಟ' ಅಥವಾ 'ಅಪೂರ್ವ'ವೆಂದರೆ ಈಕ್ಷಣದ ಪರಿಯಂತ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳ 'ಸಂಗ್ರಹ'ವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಈ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಭೋಗಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒಳ್ಳೆಯವು, ಕೆಲವು ಕೆಟ್ಟವು ಅಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದ ಫಲಗಳನ್ನು

ಕೊಡುವಂಥವು ಇರಬಹುದು. ಉದಾ:—ಕೆಲವು ಸಂಚಿತಕರ್ಮಗಳು ಸ್ವರ್ಗಪ್ರದವಾಗಿದ್ದರೆ, ಕೆಲವು ನರಕಪ್ರದವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಭೋಗಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ತೀರಿದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಭೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ 'ಸಂಚಿತ'ಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ' ಅಂದರೆ 'ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸಂಚಿತ' ವೆನ್ನುವರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ' ವೆಂಬದನ್ನೇ 'ಸಂಚಿತ'ವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋಸಾರೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, 'ಸಂಚಿತ'ದ ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಒಳಭೇದವೇ 'ಪ್ರಾರಬ್ಧವು' ಇರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಚಿತಕರ್ಮವಲ್ಲ. ಸಂಚಿತದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಭಾಗದ ಫಲವನ್ನು (ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು) ಭೋಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕ್ಕೇ 'ಆರಬ್ಧಕಾರ್ಯ'ವೆಂದು ಎರಡನೆಯ ಹೆಸರು ಇದೆ. ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಮತ್ತು ಸಂಚಿತಗಳ ಹೊರ್ತು, ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಮಾಣವೆಂಬ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಭೇದವನ್ನು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕ್ರಿಯಮಾಣ' ವೆಂಬದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲವಾಚಕ ಧಾತು ಸಾಧಿತ ಶಬ್ದವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಅರ್ಥವು "ಈಗ ನಡೆದಿರುವ ಅಥವಾ ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕರ್ಮ"ವೆಂದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು, ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳೊಳಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವುಗಳ (ಪ್ರಾರಬ್ಧದ) ಪರಿಣಾಮವೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ 'ಕ್ರಿಯಮಾಣ'ವೆಂದು ಮೂರನೇ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರಬ್ಧವು ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಕ್ರಿಯಮಾಣವು ಅದರ ಫಲವು ಅಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಎಂದೂ, ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಭೇದ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ-ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದದ ಉಪಯೋಗವೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಂಚಿತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿಲ್ಲವೋ, ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು--ಸಂಚಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಬ್ಧವನ್ನು ಕಳೆಯಲಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು–ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವದೊಂದು ಶಬ್ದವು ಬೇಕೇ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕ್ಕೆಯೇ "ಪ್ರಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ"ವೆಂದೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗದಿದ್ದದ್ದಕ್ಕೆ 'ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ'ವೆಂದೂ ಹೆಸರುಗಳು ಕೊಟ್ಟಿವೆ (ವೇ. ಸೂ. ೪.೧.೧೫). ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಂಚಿತಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ' 'ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ' ಎಂದು ಎರಡೇ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸಯುಕ್ತಿಕವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದಕಾರಣ 'ಕ್ರಿಯಮಾಣ' ವೆಂಬದು ಧಾತುಸಾಧಿತ ವರ್ತಮಾನಕಾಲವಾಚಕವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ, "वर्तमानसामीप्ये वर्तमानवद्वा", ಎಂದು ಪಾಣಿನೀ ಸೂತ್ರದಂತೆ (ಪಾ. ಸೂ. ೩.೩.೧೩೧) ಭವಿಷ್ಯಕಾಲವಾಚಕವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ "ಮುಂದೆ ತೀವ್ರವೇ ಅನುಭೋಗಿಸಬೇಕಾದುದು" ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ 'ಕ್ರಿಯಮಾಣ' ವೆಂದರೆ 'ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ'ವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗಿ, 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ' ಮತ್ತು 'ಕ್ರಿಯಮಾಣ' ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದೊಳಗಿನ 'ಆರಬ್ಧಕಾರ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಾಗುವವು. ಆದರೆ ಕ್ರಿಯಮಾಣವೆಂಬದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕಂತೂ ಯಾರೂ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯಮಾಣವೆಂದರೆ, ಈಗ ನಡೆದಿರುವ ಕರ್ಮವೆಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದರೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧದ ಫಲಕ್ಕೆಯೇ ಕ್ರಿಯಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದಲ್ಲದೆ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ

ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯವುಳ್ಳ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಂಚಿತ, ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಮಾಣ ಈ ಮೂರೂ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ದೊಡ್ಡ ದೋಷವೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಇತ್ತ ಕ್ರಿಯಮಾಣ ಶಬ್ದದ ರೂಢಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಚಿತ, ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಮಾಣವೆಂಬ ಕರ್ಮದ ಲೌಕಿಕ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ 'ಆರಬ್ಧಕಾರ್ಯ' 'ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ'ವೆಂದು ಎರಡೇ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ; ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸುಕರವಾಗಿವೆ. 'ಭೋಗಿಸು' ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭೋಗಿಸಿದ (ಭೂತ). ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇದೇ ಈಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ (ವರ್ತಮಾನ) ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಭೋಗಿಸಬೇಕಾಗುವ (ಭವಿಷ್ಯ), ಎಂದು ಕಾಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗೆ, ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭೇದಗಳಾಗಲಾರವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಚಿತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಬ್ಧವಾಗಿ ಉಪಭೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳು ಪುನಃ ಸಂಚಿತಕ್ಕೇ ಹೋಗಿ ಕೂಡುತ್ತವೆ ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಭೋಗದ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ, ಸಂಚಿತಗಳಲ್ಲಿ ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧ, ಮತ್ತು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗದಿದ್ದ ಅಂದರೆ ಅನಾರಬ್ಧ, ಹೀಗೆ ಎರಡೇ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿದರೆ ಸಾಕು, ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವದು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಕರ್ಮ ಫಲಗಳೆಲ್ಲ ಎರಡೇ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದಬಳಿಕ, ಅವುಗಳ ಉಪಭೋಗದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೇನಂದರೆ,—ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಭೋಗಿಸತಕ್ಕದ್ದೇ ಸರಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಈಗಿನ ಈ ದೇಹವು ಅಥವಾ ಜನ್ಮವು ದೊರಕಿದೆಯೋ- ಸಂಚಿತಗಳಲ್ಲಿಯ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರಾರಬ್ಧವಾಗಿವೆಯೋ- ಅವುಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಲೇಬೇಕು. ಅದರ ಹೊರತು ನಿರ್ವಾಹವೇ ಇಲ್ಲ. "प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः" ಒಮ್ಮೆ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೋದ ಬಾಣವು ತಿರುಗಿ ಬರದೆ, ಕೊನೆಯ ವರೆಗೆ ಹೋಗಿಯೇ ತೀರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಂಬಾರನ ತಿಗರಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಚಲನೆ ದೊರೆಯಿತೆಂದರೆ, ಚಲನೆಯ ಜೋರು ಮುಗಿಯುವ ವರೆಗೆ ಅದು ತಿರುಗಲೇಬೇಕು. 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ' ಅಂದರೆ ಫಲಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಹೀಗೇ ಸರಿ. ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಮುಗಿಯಲೇ ಬೇಕು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ-ಕರ್ಮದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಮಾಡಬಹುದು. ಪ್ರಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೂ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ, ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಮರಣ ಬರುವವರೆಗೆ ಅಂದರೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಬ್ಧವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ತೀರುವವರೆಗೆ ಶಾಂತವಾಗಿ ಮಾರ್ಗ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ, ಹಟದಿಂದ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವನ ಅನಾರಬ್ಧಕರ್ಮಗಳ ಕ್ಷಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಆ ಹಟದ ಮೂಲಕ, ಯಾವ ದೇಹಾರಂಭಕ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಗಳ ಭೋಗವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಲ್ಲವೋ, ಅದನ್ನು ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಜನ್ಮವೆತ್ತಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗಾದ ಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ದೂರಸರಿಯುವದೆಂಬದಂತೂ ಸಹಜವೇ, ಎಂದು ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ ಇವೆರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ವೇ. ಸೂ. ೪.೧.೧೩-೧೫ ಮತ್ತು ಸಾಂ. ಕಾ. ೬೭); ಇದಲ್ಲದೆ ಹಟದಿಂದ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದೊಂದು ಹೊಸ ಕರ್ಮವೇ ಉಂಟಾಗಿ, ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಜನ್ಮವನ್ನು ತಾಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಬಗೆಗಾಣಬಹುದು.

ಕರ್ಮಫಲಭೋಗದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆವು. ಇನ್ನು ಕರ್ಮದ ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಅಂದರೆ ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬಹುದೆಂಬದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೇ ಯುಕ್ತಿಯು ಕರ್ಮವಾದಿಗಳದು. ಅನಾರಬ್ಧಕಾರ್ಯ ಅಂದರೆ ಮುಂದೆ ಭೋಗಿಸಬೇಕಾಗುವ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳು.— ಅವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಭೋಗಿಸತಕ್ಕವು ಇರಲಿ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ಜನ್ಮವಲ್ಲದೆ ಮುಂದೆ ಬೇರೆ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತಬೇಕಾಗಲಿ— ಎಂದು ಈ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವಷ್ಟೇ! ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಹಲವು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕರ್ಮದ ಸೆರೆಮನೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿ ಮೋಕ್ಷ ಸಂಪಾದಿಸುವಂಥ ಬೇರೊಂದು ತಮ್ಮ ಸುಲಭವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಮೂರನೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತಾನುಗುಣವಾಗಿ, ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧವೆಂದು ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಧ್ಯಾದಿಕ ನಿತ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಪಾಪ ತಗಲುತ್ತದೆ. ನಿಮಿತ್ತವು ಉಪಸ್ಥಿತವಾದಾಗ ನೈಮಿತ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ, ಈ ಎರಡೂ ತೆರದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವು. ಆ ಮೇಲೆ ಕಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧ ಇವೆರಡೇ ಉಳಿದವಲ್ಲವೇ? ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸಿದರೆ ಪಾಪವು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಮಾಡಕೂಡದು. ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಅವನ್ನೂ ಮಾಡಕೂಡದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಅಂದರೆ ವಿವಿಧ ಕರ್ಮಗಳ ಪರಿಣಾಮದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನಾಲೋಚಿಸಿ, ಮನುಷ್ಯನು ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಕೆಲವುಗಳನ್ನು ಯಥಾಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ತಾನಾಗಿ ದೊರೆಯಲೇಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ, ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮಗಳಂತೂ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಉಪಭೋಗದಿಂದ ತೀರುತ್ತವೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ನಿತ್ಯ-ನೈಮಿತ್ತಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವರ್ಜ್ಯಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ನರಕ ಗತಿಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವಕಾರಣ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಕಗಳೊಳಗಿನ ಸುಖಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಇಹಲೋಕ, ನರಕ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ ಈ ಮೂರೂ ಗತಿಗಳಿಂದ ಪಾರಾದ ಮೇಲೆ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದ ಹೊರತು ಎರಡನೇ ಗತಿಯೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ "ಕರ್ಮಮುಕ್ತಿ" ಅಥವಾ "ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ" ಎನ್ನುವರು. ಕರ್ಮ ಮಾಡಿಯೂ ಮಾಡದಂತಿರುವ ಅಂದರೆ ಅದರ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳ ಬಂಧನವು ಕರ್ತನಿಗೆ ತಗಲದೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿದೆ (ವೇ.ಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೪.೩.೧೪); ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ "ಕರ್ಮ ಮಾಡದಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಬಿಡುವದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಸಿಗುವದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೩.೪); ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದೇ ಮೂಲತಃ ಅಶಕ್ಯವು. ನಿಷಿದ್ಧ ಕರ್ಮವು ಸಂಭವಿಸಿದರೂ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದಿಂದ ಅದರ ದೋಷವೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಶಕ್ಯವಾಗಿದೆಂದು ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ಕಲ್ಪಿಸುವ; ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೂ, ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುವದರಿಂದ ಹಾಗು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಚರಿಸುವದರಿಂದ ಅಥವಾ ಬಿಡತಕ್ಕವುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ತೀರುತ್ತದೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ

ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಮೊದಲು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದರ ಫಲವು ಸ್ವರ್ಗಸುಖವು, ಮತ್ತೊಂದರದು ನರಕಯಾತನೆಯು, ಈ ಪ್ರಕಾರ ಎರಡು ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಭೋಗಿಸುವದು ಅಶಕ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಬರಿಯ ಇದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ'ವಾಗಿ ಇದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸರ್ವ 'ಸಂಚಿತ' ಕರ್ಮಗಳ ಫಲೋಪಭೋಗವು ತೀರುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ.

कदाचित्सुकृतं तात कूटस्थमिव तिष्ठति ।
मज्जमानस्य संसारे यावद्दुःखाद्विमुच्यते ॥

"ಮನುಷ್ಯನು ಸಂಸಾರ ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವವರೆಗೂ ಅವನು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯವು (ತನ್ನ ಫಲವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಾದೀ ನೋಡುತ್ತ) ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕಾದುಕೊಂಡು ಕುಳಿತಿರುತ್ತದೆ" (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೯೦.೧೭); ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಪರಾಶರ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಸಂಚಿತ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮೋಪಭೋಗವು ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗದೆ, ಈ ಸಂಚಿತ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾರಬ್ಧ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವು ಭಾಗವು ಯಾವಾಗಲೂ ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯಂತೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆಚರಿಸಿದರೂ ಉಳಿದ ಅನಾರಬ್ಧ ಕಾರ್ಯಸಂಚಿತಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಜನ್ಮವೆತ್ತುವದು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸುಲಭವಾದ ಮೋಕ್ಷಯುಕ್ತಿಯು ಅಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲಕವಿರುತ್ತದೆಂದು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಕರ್ಮಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಯಾವ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಬಲವೊಂದೇ ಇದ್ದು, ಆ ತರ್ಕವೂ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ತಾಳುವದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ, ಕರ್ಮಮಾಡಿಯೇ ಕರ್ಮದ ಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗ ಬಯಸುವದೆಂದರೆ, ಕುರುಡನಿಗೆ ಕುರುಡನು ದಾರೀ ತೋರಿಸಿ ಕಡೆಹಾಯಿಸುವನೆಂದು ಆಶಿಸುವಷ್ಟೇ ಹುಸಿಯಾಗಿದೆ. ಒಳ್ಳೇದು, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ಹಟದಿಂದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ನಿರುದ್ಯೋಗಿಯಾಗಿ ಕುಳಿತರೆ, ಕರ್ಮಬಂಧನವು ಬೆನ್ನಬಿಡುತ್ತದೆನ್ನಬೇಕೇ? ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅನಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮದ ಫಲಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವದು ಕೊರಳಿಗೆ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದಲ್ಲವೇ! ಮೇಲಾಗಿ ಕರ್ಮ ಬಿಡುವ ಆಗ್ರಹವೂ, ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಕೂಡ್ರುವದೂ ಇವೆರಡೂ ತಾಮಸ ಕರ್ಮಗಳೇ. ಇವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ಅನಾರಬ್ಧ ಸಂಚಿತದ ಕೂಡ ಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಬರುವದು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ (ಗೀ. ೧೮.೭-೮); ಇದಲ್ಲದೆ ದೇಹವಿರುವವರೆಗೆ ಉಸಿರಾಡಿಸುವದು, ಮಲಗುವದು, ಕೂಡ್ರುವದು ಇತ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ನಡೆದೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವ ಆಗ್ರಹವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಒಂದರಗಳಿಗೆ ಸಹ ಕರ್ಮ ಬಿಟ್ಟಿರುವದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲೆಂದು ಗೀತೆಯೊಳಗೆ ಹಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೩.೫;೧೮.೧೧).

ಕರ್ಮವು ಕೆಟ್ಟದೇ ಇರಲಿ, ಒಳ್ಳೆಯದೇ ಇರಲಿ; ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಜನ್ಮತಾಳಿ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸರ್ವದಾ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ, ಕರ್ಮವು ಅನಾದಿಯಿರುವದರಿಂದ, ಅದರ ಅಖಂಡವಾದ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕೈಹಾಕುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಕರ್ಮಬಂಧನವು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ, ಕರ್ಮಾ

ತ್ಮಕ ನಾಮರೂಪದ ನಾಶವಂತವಾದ ಚಕ್ರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ, ಅದರ ಬುಡದಲ್ಲಿರುವ ಅಮೃತವೂ ಅವಿನಾಶಿಯೂ ಆದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಇಚ್ಛೆಯು ತೃಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮತ್ತೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದಂಥ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿ ಹಲವು ಸಾಧನಗಳು ಹೇಳಿವೆ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಇವೆಲ್ಲ ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯವು. ಯಾಕಂದರೆ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಕ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೂ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದ ಫಲವು ತೀರಿದ ಬಳಿಕೆ—ದೀರ್ಘಕಾಲದ ನಂತರವೇ ಯಾಕಾಗಲೊಲ್ಲದು—ಒಮ್ಮಿಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಮತ್ತೆ ಕರ್ಮಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಳಿಯುವದು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. (ಮ. ಭಾ. ವನ. ೨೫೯-೨೬೦; ಗೀ. ೮-೨೫; ೯-೨೦;); ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮದ ಕತ್ತರೆಯೊಳಗಿಂದ ಪೂರಾ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ, ಅಮೃತತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ, ಜನ್ಮ ಮರಣದ ಉಪಟಳವನ್ನು ಅಪೂಟವಾಗಿ ಕಿತ್ತುಹಾಕುವದಕ್ಕೂ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಈ ಉಪಟಳವು ಬೇರು ಸಹಿತ ನಿವಾರಣೆಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ 'ಜ್ಞಾನ'ವೇ ನಿಜವಾದ ಮಾರ್ಗವಿರುವದಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾರಿಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೇ 'ವಿದ್ಯೆ'ಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. "कर्मणा बध्यते जंतुः विद्यया तु प्रमुच्यते"—ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮದಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ವಿದ್ಯೆ'ಯ ಅರ್ಥವು 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂದೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಿದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ—

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।

"ಜ್ಞಾನರೂಪ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳು ಭಸ್ಮವಾಗುತ್ತವೆ." (ಗೀ-೪.೩೭); ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ—

बीजान्यग्न्युपदग्धानि न रोहंति यथा पुनः ।
ज्ञानदग्धैस्तथा क्लेशैर्नात्मा संपद्यते पुनः ॥

"ಸುಟ್ಟ ಬೀಜವು ಹೇಗೆ ಮೊಳೆಯುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ (ಕರ್ಮಗಳ) ಕ್ಲೇಶವು ದಗ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅದು ಪುನಃ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಎರಡು ಕಡೆ ಹೇಳಿದೆ (ಮ.ಭಾ.ವನ.೧೯೯.೧೦೬, ೧೦೭; ಶಾಂ.೨೧೧.೧೭.); ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ "य एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति" (ಬೃ ೧.೪ ೧೦);—ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದವನೇ ಅಮೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಕಮಲದ ಎಲೆಗೆ ನೀರು ಹೇಗೆ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳ ದೋಷವು ಹತ್ತಲಾರದು (ಛಾಂ.೪.೧೪.೩); ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. (ತೈ.೨.೧); ಸರ್ವವೂ ಆತ್ಮಮಯವೆಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಪಾಪದ ಬಾಧೆಯು ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. (ಬೃ.೪.೪.೨೩); "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः" ಶ್ವೇ.೫.೧೩;೬.೧೩);— ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಸರ್ವ ಪಾಶಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. "क्षीयंते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे" (ಮುಂ.೨.೨ ೮);—ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಅವನ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತವೆ. "विद्ययामृतमश्नुते" (ಈಶಾ.೧೧.ಮೈತ್ರ್ಯು.೭.೯);— ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. 'तमेव विदित्वाऽ

तिमृत्युमेति नान्यः पंथा विद्यतेऽयनाय’ (ಶ್ವೇ.೩.೮);— ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿದನೆಂದರೆ ಅಮರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಇದರ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ — ಈ ಮೇರೆಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ದೃಢವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಮಯವಿದ್ದರೂ, ಅದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆಧಾರಭೂತನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಲೀಲೆಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವಕರ್ಮವೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸೋಂಕಲಾರದೆಂಬದೂ, ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಅವನು ಅಲಿಪ್ತನೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮ (ಮಾಯಾ) ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬೆರಡೇ ವರ್ಗಗಳಾಗುತ್ತವೆಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದಕಾರಣ, ಯಾವನಿಗೆ ಒಂದು ವರ್ಗದಿಂದ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದುವ ಇಚ್ಛೆ ಇರುವದೋ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇರುವದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವು ತೆರವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಎರಡೇ ವರ್ಗಗಳಿರುವ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಹೊರತು ಕರ್ಮರಹಿತವಾದ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಈಗ ಸಿಲಕು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಮೊದಲು, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ “ विनायकं प्रकुर्वाणो रचयामास वानरम् ”;—ಗಣೇಶನನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ (ಅದು ಸಾಧಿಸದೆ) ಮಂಗನನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ, ಒಂದು ಹೋಗಿ ಒಂದು ಆದೀತು! ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಲಿಪ್ತತೆಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ವಿಶೇಷತಃ ಮರಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೊಂದೇ ಕರ್ಮಪಾಶದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದಲೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. “ ಕರ್ಮಗಳು ನನಗೆ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ಕರ್ಮದ ಫಲದಲ್ಲಿ ಆಶೆಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವನು ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ, ಅವನು ಕರ್ಮದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದು (ಗೀ.೪.೧೪ ೧೩.೨೩); ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. ಆದರೂ, ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಶಾಬ್ದಿಕಜ್ಞಾನವು ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕಕ್ರಿಯೆಯು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ‘ಜ್ಞಾನ’ ವೆಂದರೆ ‘ಮಾನಸಿಕಜ್ಞಾನ’ವು ಮೊದಲು ಉಂಟಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಜಯಸಿದ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತವಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿಯು.’ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾರೆ ವಿವಕ್ಷಿತವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಕಳೆದ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಗೆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಮಹಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ “ ज्ञानेन कुरुते यत्न यत्नेन प्राप्यते महत् ”— ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು; ಆಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯನು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಯತ್ನದ ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ಕೊನೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಮಹತ್ತತ್ವವು (ಪರಮೇಶ್ವರ) ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಜನಕನು ಸುಲಭೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಶಾಂ.೩೨೦.೩೦); ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದ, ಎಲ್ಲಿಗೆ, ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಎಂದೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳಲಾರದು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಎಡರು ಅಥವಾ ಅಡಚಣೆಗಳು ಏನಾದರು ಇದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ದಾರಿಯನ್ನು

ಚೊಕ್ಕಟವಾಗಿ ಮಾಡುವದೂ ಮತ್ತು ಅದೇ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಧ್ಯೇಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೇ ಸಾಧಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಪಾತಂಜಲಯೋಗ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರ, ಭಕ್ತಿ, ಕರ್ಮ ಫಲತ್ಯಾಗ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿರುವದರಿಂದ (ಗೀ:೧೨.೮.೧೨) ಮನುಷ್ಯನು ಅನೇಕ ಸಾರೆ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದಕಾರಣ ನಿಷ್ಕಾಮಯೋಗದ ಮುಖ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹೇಳಿ, ಆ ಬಳಿಕ ತತ್ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಯಮ-ನಿಯಮ-ಆಸನ-ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ-ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ-ಧಾರಣ-ಧ್ಯಾನ-ಸಮಾಧಿರೂಪವುಳ್ಳ ತದಂಗಭೂತವಾದ ಅನ್ಯ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿಯಿದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ.೧೮ ೫೬.).

ಕರ್ಮಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದು ನಿಜವಾದ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆಯೇ ಆಚರಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲಾದ ಕಾರಣ ಕರ್ಮಬಿಡುವದೆಂಬದು ಭ್ರಮೆಯು; ಎಂಬೀ ಅಂಶಗಳು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದರೂ, ಈ ಮಾರ್ಗವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕೋ, ಅಥವಾ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತಳ್ಳಿದಕಡೆ ಅವನು ಹೋಗಲೇಬೇಕೋ ಎಂಬ ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇನ್ನೂ ಹಾಗೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. “ प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ” (ಗೀ. ೩.೩೩);–ನಿಗ್ರಹದ ಆಟವೇನು ಸಾಗೀತು? ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ; “ मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ”–ನಿನ್ನ ನಿಶ್ಚಯವು ವ್ಯರ್ಥವಿದೆ. ಬೇಡಾದಕಡೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿನ್ನನ್ನು ದೂಡುವದು.– ಎಂದು ಭಗವಂತನೂ (ಗೀ. ೧೮.೫೯; ೨.೬೦); “ बलवान् इंद्रियग्रामे विद्वांसमपि कर्षति” ಮನು. ೨.೨೧೫)– ವಿದ್ವಾಂಸನಿಗೆ ಕೂಡ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮೀರಿರುತ್ತವೆ–ಎಂದು ಮನುವೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯಾದರೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಪೂರ್ವಕರ್ಮದ ಮೂಲಕವೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದ ಬಳಿಕ, ಒಂದು ಕರ್ಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ (ಅದರಿಂದ ಮೂರನೇದಕ್ಕೆ) ಹೀಗೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಭವಚಕ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ತಿರುಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅನುಮೇಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಿಂದೇನು? ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಮತ್ತು ಈ ಮಾತು ನಿಜವಿದ್ದಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವನೂ ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲೆಂಬ ತೊಂದರೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಸರ್ವದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ತತ್ವವೇ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಜಡದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾ ಇವೆರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದಲೂ ಮನುಷ್ಯನ ಕೃತ್ಯದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಅದು ಎಂದೂ ಪರತಂತ್ರವಿರಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಧೀನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಒಂದು ಮತ್ತು ಬೇರೊಂದು ಎಂಬ ಭೇದವು ಯಾವಾಗಲೂ ಉಳಿಯಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮವೊಂದೇ ಎರಡನೇ ಪದಾರ್ಥ

ವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕರ್ಮವು ಅನಿತ್ಯವೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಲೀಲೆಯೂ ಇರುವಮೂಲಕ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದು ಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಆವರಣವಿದ್ದರೂ ಅದು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಗುಲಾಮನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾರದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಆತ್ಮವು ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ, ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಂಶವೇ ಆದ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮಾ ಇವೆರಡೂ ಮೂಲತಃ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಧಿಕಾರದ ಹೊರಗಣ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆಂಬುದು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನಂತನೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ಇದ್ದು, ಸರ್ವದಾ ಶುದ್ಧ ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅವನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶವುಳ್ಳ ಜೀವಾತ್ಮನು ಮೂಲತಃ ಶುದ್ಧನೂ, ಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೂ, ನಿರ್ಗುಣನೂ, ಅಕರ್ತನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ದೇಹದ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಮೂಲಕ, ಆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸ್ಫುರಣದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ತೆರೆದಿಟ್ಟ ಉಗಿಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟರೆ ಆ ಉಗಿಯ ಶಕ್ತಿಯು ಆ ಪಾತ್ರೆಯ ಮುಚ್ಚಳವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಡಿಯಹತ್ತುವದೋ, ಅದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನಾದಿ ಪೂರ್ವಕರ್ಮಾರ್ಜಿತವಾದ ಜಡದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶಭೂತನಾದ ಜೀವವು (ಗೀ. ೧೫.೭); ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದರೆ, ಈ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ (ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷಾನುಕೂಲವಾದ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸಲು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಇದಕ್ಕೇ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ "ಆತ್ಮನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ" ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ" ಎಂದೆನ್ನುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಶುದ್ಧ ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ "ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ" ಆತ್ಮನು ನಿರಿಚ್ಛನೂ, ಅಕರ್ತನೂ ಇದ್ದು, ಕರ್ತೃತ್ವವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಯದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೧೩.೨೯; ವೇಸೂ. ಶಾಂಭಾ- ೨.೩.೪೦); ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತಾನಾಗಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಾನುಕೂಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ತಿಳಿದರೆ, ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನೂ ಮುಕ್ತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಇದಲ್ಲದೆ ಮೂಲತಃ ಯಾವ ಆತ್ಮನು ಅಕರ್ತನೋ, ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಂದರೆ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ, ತನ್ನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಣಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ "ಆತ್ಮನು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅಕರ್ತನಿದ್ದರೂ ಬಂಧನನಿಮಿತ್ತ ಮೂಲಕ ಅವನು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿಕೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರೇರಕನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಯಾವದೇ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಈ ಆಗಂತುಕ ಪ್ರೇರಕತ್ವವು ಅವನಲ್ಲಿ ಬಂತೆಂದರೆ, ಆ ಪ್ರೇರಕತ್ವವು ಕರ್ಮದ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಮೀರುವದು, ಅಂದರೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದು—" ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದರೆ ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತಕವಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಮೂಲ ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತನೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾರೆ, ಈ ಉದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮಕಥೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಕೂಡದೆ, ಇದಕ್ಕೇನೇ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಅಥವಾ ಪ್ರೇರಣೆಯೆಂದೆನ್ನುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಬಂಧನದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಮೂಲಕ, ತದ್ವಾರಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ

ಸಿಗುವ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ, ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ, ಇವೆರಡೂ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತಿನ್ನು ಉಣ್ಣು, ವಿಲಾಸಮಾಡು ಎಂಬಿವೆಲ್ಲವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು. ಆತ್ಮನ ಪ್ರೇರಣೆಯಾದರೋ, ಮೋಕ್ಷಾನುಕೂಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯು, ಎರಡನೆಯದಾದ ಆತ್ಮನ ಪ್ರೇರಣೆಯು, ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿ ಗೊಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡು ಪ್ರೇರಣೆಗಳೂ ಪ್ರಾಯಃ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಅವುಗಳ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಯುಷ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ವೆಚ್ಚವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡು ಬಗೆಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಸಂಶಯವುಂಟಾದಾಗ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಗೆ ಮನಗೊಡದೆ (ಭಾಗ. ೧೧.೧೦.೪), ಮನುಷ್ಯನು ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರೇರಣೆಯಂತೆ ನಡೆಯ ಲಾರಂಭಿಸಿದನೆಂದರೆ-ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠತೆ ಎಂಬದೂ ಇದೇ—ಅವನು ಮಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಾನುಕೂಲವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ—

विशुद्धधर्मा शुद्धेन बुद्धेन च स बुद्धिमान् ।
विमलात्मा च भवति समेत्य विमलात्मना ।
स्वतंत्रश्च स्वतंत्रेण स्वतंत्रत्वमवाप्नुते ॥

"ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಶರೀರ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ, ಶುದ್ಧ, ಬುದ್ಧ, ನಿರ್ಮಲ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ३೦೮.२೭-३೦). ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಂಬದರ ಅರ್ಥವೂ ಇದೇ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಜಡದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರಾಕೃತ ಧರ್ಮವು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಪ್ರಬಲಗೊಂಡರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಧೋಗತಿ ಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಮೋಕ್ಷಾನುಕೂಲವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ, ಬ್ರಹ್ಮಾ ತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪಡೆಯುವಂಥ ಸೆರೆಯಾಳಾದ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮನ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದು ಭಗವಂತನು—

उद्धरेदात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।
आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥

"ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಉದ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತನ್ನ ಘಾತ ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಯಾಕಂದರೆ (ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು) ತನಗೆ ತಾನೇ ಬಂಧುವು (ಹಿತಕರ್ತನು), ಶತ್ರುವೂ (ನಾಶಕರ್ತನೂ) ತನಗೆ ತಾನೇ" (ಗೀ. ೬.೫),–ಎಂದು ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂದರೆ ಸ್ವಾವಲಂಬನದ ತತ್ವವನ್ನೇ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪೌರುಷದ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದೆ (ಯೋ. ೨ ಸರ್ಗ ೪.೮). ಭೂತಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮ ನೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅದರಂತೆ ಆಚರಿಸುವ ಆಚರಣೆಗೆ ಸದಾಚರಣ ಇಲ್ಲವೆ ಮೋಕ್ಷಾನುಕೂಲ ವಾದ ಆಚರಣೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ತೆರದ ಆಚರಣೆಗೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಒಲಿಸುವದು, ಬದ್ಧವಾದ ಜೀವನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಧರ್ಮವಿರುವ ಕಾರಣ, ದುರಾಚಾರಿಯಾದವನಿಗೂ ಕೂಡ ಅವನ ಅಂತಃಕರಣವು ಸದಾಚಾರವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ದುರಾಚಾರಿಗೂ ತನ್ನ ಕರ್ಮದಬಗ್ಗೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಧಿದೈವತ ಪಕ್ಷದ ಪಂಡಿತರು ಇದಕ್ಕೆ ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ಬುದ್ಧಿರೂಪ ದೇವತೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ಫುರಣವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬ ಇಂದ್ರಿಯವು ಕೂಡ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರವೇ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮ

ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯ ಹೊರಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಂದ ದೊರೆತಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ" ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರ ಶಬ್ದವೂ ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದು, ಹಿಂದೆ ಎಂಟನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬುದ್ಧಿಯೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಮನಸ್ಸೂ ಕರ್ಮಾತ್ಮಕ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ ವಿಕಾರಗಳಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅವು ತಾವಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮಬಂಧನದೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗಲಾರವು. ಆದಕಾರಣ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬದು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಬುದ್ಧಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುವನು, ಎಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಯಾರೂ ಕೊಡಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಕಸುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೂ ಯಾರಿಗೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಈ ಅಂಶವು ಬಂಧನದ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿಕೊಂಡರೆ, ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತಃಕರಣದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಯಾರಾದರೂ ನಡೆದರೆ—

येथें कोणाचें काय बा गेलें । ज्याचें त्यानें अनहित केलें ॥

"ತನ್ನ ಅನಹಿತವನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಯಾರೇನು ಮಾಡುವರು?" ಎಂದು ತುಕಾರಾಮನಂತೆ (ಗಾಥಾ. ೪೪೪೮) ನಮಗೂ ಅನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'न हिनस्त्यात्मना ऽऽत्मानं'—ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಘಾತಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವವನಿಗೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಗತಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಮುಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ದಾಸಬೋಧದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಗೀ. ೧೩.೨೮; ದಾಸ. ೧೭.೭.೭-೧೦). ತೋರಲಿಕ್ಕೆ ಅಭೇದ್ಯವಾಗಿರುವಂಥ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದರೊಳಗೇ ನಾನು ಇಂಥಿಂಥ ಮಾತನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲೆನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಎನಿಸುವದರ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದವರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ನಿತ್ಯ ದಾಸ್ಯತ್ವವನ್ನಾದರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು, ಒಂದು; ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಗಮ್ಯವೆಂದು ಕೈಬಿಡಬೇಕು, ಒಂದು. ಇವೆರಡರ ಹೊರತು ಬೇರೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲ. ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಥವಾ ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪವುಳ್ಳವರೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು (ವೇಸೂ. ಶಾಂಭಾ ೨.೩.೪೦). ಆದರೆ ಈ ಅದ್ವೈತ ಮತವನ್ನು ಒಪ್ಪದವರೂ, ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಭಕ್ತಿಗಾಗಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವವರೂ ಜೀವಾತ್ಮನ ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅವನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರದೆ, ಅದು ಅವನಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಯಾವಾಗಲೂ "न ऋते श्रांतस्य सख्याय देवाः" (ಋ. ೪.೩೩.೧೧),—ದಣಿಯುವತನಕ ಹೆಣಗುವವರಿಗಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯರಿಗೆ ದೇವತೆಗಳು ಕೈಕೊಡುವದಿಲ್ಲ.—ಎಂಬ ಋಗ್ವೇದದ ತತ್ವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ತಾವಾಗಿಯೇ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ, ಆತ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನದ ಅಥವಾ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ತತ್ವವು ಮತ್ತೆ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಯ್ದು ಇಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ (ವೇಸೂ. ೨.೩.೪೧,೪೨; ಗೀ. ೧೦.೫,೧೦). ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನು? ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದವರಿಗೆ ಆತ್ಮನ ಅಥವಾ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ,

ಅವರು ಸಹ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ "अत्तना (आत्मना) चोदयेऽत्तानं"- ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.-ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಬುದ್ಧ ಹೇಳಿರುವರು; ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮರ್ಥನಕ್ಕಾಗಿ—

अत्ता (आत्मा) हि अत्तनो नाथो अत्ता हि अत्तनो गति ।
तस्मा सञ्ञमयऽत्ताणं अस्सं (अश्वं) भद्दं व वाणिजो ॥

"ನಾವೇ ನಮ್ಮ ಒಡೆಯರು; ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಹೊರ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಡೆಹಾಯಿಸುವವರಾರು? ಆದುದರಿಂದ, ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥನು ತನ್ನ ಚಲೋ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಚನ್ನಾಗಿ ಬಿಗಿಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು."--ಎಂದು ಹೇಳಿ (ಧಮ್ಮಪದ ೩೮೦), ಗೀತೆಯಂತೆ ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ (ಮಹಾಪರಿನಿಬ್ಬಾಣಸುತ್ತ ೨, ೩೩--೩೫). ಆಧಿಭೌತಿಕ ಫ್ರೇಂಚ ಪಂಡಿತನಾದ ಕೋಂಟನನ್ನೂ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಎಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ ಯಾವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದವೂ ಅವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಆಚರಣೆಯನ್ನೂ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವೆಂದು ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿಯೇ ಬೇಡವೆಂದು ಅವನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ನಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ.

ಕರ್ಮಪಾಶದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಸರ್ವಭೂತಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಷ್ಟು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಸಿದ್ಧೌಷಧವು; ಮತ್ತು ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ನಮ್ಮ ಕೈಯೊಳಗಿನ ಮಾತು; ಎಂಬುದಿಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಕೂಡ, ತನ್ನ ಎದೆಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ಭಾರವನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಅರಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಿತ್ತು ಬಿಸುಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾವನೊಬ್ಬ ಶಿಲ್ಪಿಗನು ತನ್ನ ಕಸಬಿನಲ್ಲಿ ಕುಶಲನಿದ್ದರೂ, ತಕ್ಕ ಆಯುಧಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತನ ಆಟವು ನಡೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಯುಧಗಳು ಹದನವಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಮಸೆಯುವದರಲ್ಲಿ ಅವನ ವೇಳೆಯು ವೆಚ್ಚವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನ ಮಾತೂ ಹಾಗೇಯೇ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಮೂಲತಃ ನಿರ್ಗುಣನೂ ಕೇವಲನೂ ಅಥವಾ ಹಿಂದೆ ಏಳನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಣ್ಣುಳ್ಳವನಾದರೂ ಕುಂಟನಿರುವ ಮೂಲಕ (ಮೈತ್ರ್ಯು.೩.೨.೩; ಗೀ.೧೩.೨೦.) ಈ ಪ್ರೇರಣೆಯಂತೆ ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವಂಥ-ಉದಾ—ಕುಂಬಾರನ ತಿಗರಿ ಇತ್ಯಾದಿ-ಸ್ವಂತ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳಿರುವದರಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಕ ಉಪಾಧಿಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಮುಖ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಮಾತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಮಾಡಿಸುವದಿದ್ದರೆ, ಮೊದಲು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪ್ರೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪೂರ್ವಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ವಭಾವದಂತೆ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪಸಾರದೊಳಗಿಂದ ಕೊಸರಿಕೊಂಡು, ಅಂತರ್ಮುಖವೂ, ಸಾತ್ವಿಕವೂ, ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವೂ: ಆತ್ಮನ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನಾಲಿಸಿ, ಆತ್ಮನ ಕಲ್ಯಾಣವು

ಬಿತರಲ್ಲುಂಟೋ ಅಂಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಂಥದೂ ಆಗಬೇಕಾದರೆ, ವೈರಾಗ್ಯ ವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಹಸಿವೆ, ನೀರಡಿಕೆ ಮುಂತಾದ ದೇಹ ಧರ್ಮಗಳೂ, ಸಂಚಿತಕರ್ಮದ ಫಲಭೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಬಿಡುವ ಮಾತಂತೂ ಆಡಲೇಕೂಡದು. ಆದಕಾರಣ ಬಂಧನದ ಉಪಾಧಿಯ ಮೂಲಕ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಾನುಕೂಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿದ್ದರೂ, ಮುಂದಿನ ಯಾವತ್ತೂ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಆತ್ಮನು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಡಿಗ, ಕುಂಬಾರ ಮುಂತಾದ ಕೆಲಸಗಾ ರರಂತೆ ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವನಿಗೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಮಸೆದು ಕೊಂಡು ಅವನ್ನು ತನ್ನ ಹದದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ವೇ. ಸೂ.೨.೩೦೪೦); ಈ ಕೆಲಸವು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಜರಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ನಿಧಾ ನವಾಗಿಯೇ ಜರುಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಬೆದರಿದ ಕುದುರೆಯಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಿರುಗಿ ಮೈಮೇಲೆ ಹಾರದೆ ಬಿಡವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಧೃತಿ ಅಥವಾ ಧೈರ್ಯದ ನೆರವು ಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ.೬.೨೫); ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಧೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸವೆಂದು ಮೂರು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಭೇದಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಮುಂದೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ.೧೮.೩೩.೩೫). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾಮಸ ಮತ್ತು ರಾಜಸ ಸೋಪಾನಗಳನ್ನು ಹಾರಿ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾತ್ವಿಕಗೊಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವೇ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹಾಭ್ಯಾಸ ರೂಪವಾದ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಲವೂ, ಆಸನವೂ, ಆಹಾರವೂ ಯಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ "ಶನೈಃ ಶನೈಃ" (ಗೀ ೬೫.೬); ಅಭ್ಯಾಸಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ತವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವಾಧೀನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ (ಒಮ್ಮೆಲೆ ಅಲ್ಲ.) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಆ ಮೇಲೆ "आत्मवंतं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय" ಈ ಉಕ್ತಿಯಂತೆ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳ ಬಂಧನವು ಹರಿಯುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ.೪ ೩೮-೪೧); ಆದರೆ ಭಗವಂತನು ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ನೆಂದು ತಿಳಿದು (ಗೀ.೬.೧೦) ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆದು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ಆಯು ಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆಯಬೇಕೆಂಬದೇ ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಕೂಡದು. ವರ್ತಕನು ತನ್ನ ಬಳಿಯಿದ್ದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಮೂಲಧನದಿಂದಲೇ ಮೊದಲು ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿ, ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಅಪಾರವಾದ ಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸುವಂತೆಯೇ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿಷಯವಿರುತ್ತದೆ. ತಮಗೆ ಶಕ್ಯವಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ವರ್ಗವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿ ಮೊದಲು ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ, ಅದರಿಂದಲೇ ಅಧಿಕಾಧಿಕ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ನಡೆಯಿಸಿದರೆ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ, ಅಭ್ಯಾಸಗೊಂಡ ಏಕಾಗ್ರತೆಯ ಚಟವು ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಅದುಕಾರಣ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಎಡಬಿಡದೆ ನಡಿಸಿದಾಗ್ಯೂ ತುಸು ವೇಳೆ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಡುನಡುವೆ ಕೆಲವು ಕಾಲವಾದರೂ ಏಕಾಂ ತವನ್ನು ಸೇವಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ (ಗೀ.೧೩.೧೦); ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ ಭಗವಂತನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ. ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವ

ಹಾರವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡೆಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂತಲೇ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹದ ಈ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಹೇಳಿದ್ದು, ಅದರೊಡನೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೂ ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂದೂ, ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ವರೆಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಾಯುತ್ತ ಕುಳಿತಿರಬಾರದೆಂದೂ ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಬುದ್ಧಿವಂತನೂ ನಿಗ್ರಹಿಯೂ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸುವದೆಂದು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಮೈತ್ರ್ಯು ೬.೨೮. ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೩೯. ೩೨; ಅಶ್ವ. ಅನುಗೀತಾ. ೧೯. ೬೬.); ಆದರೆ ಭಗವಂತನು ವರ್ಣಿಸಿದ ಈ ಸಾತ್ವಿಕವೂ ಸಮವೂ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವೂ ಆದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಕೆಲವರಿಗೆ ಆರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ, ಆರು ವರುಷಗಳವರೆಗೆ ಹೆಣಗಿದರೂ ಕೈಗೂಡುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭ್ಯಾಸವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಳಿದರೆ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿಯ ಆಶೆಯಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಪುನಃ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಡಿಸಬೇಕಾಗುವದರಿಂದಲೂ, ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವೂ ಪುನಃ ಅಷ್ಟೇ ಅರಕಳೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವದರಿಂದಲೂ ಇಂಥವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿಯು ಎಂದೂ ಕೈಸೇರುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದೊಂದು ಸಂಶಯವು ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಡಿಯಿಡುವ ಮುಂಚೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಸಾಧನದಿಂದ ಪೂರ್ಣ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಲಿತಿರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋರುವ ಸಂಭವವಿದೆ ಈ ಸಂಶಯವು ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಣಿಕಿ ಹಾಕಿದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಇಂಥ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಆರನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೬. ೩೭-೩೯); ಅದಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಅಮರನಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗಶರೀರ ದ್ವಾರದಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗುಂಟಾಗುವ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೇ ಮುಂದೆ ನೆಲೆಯಾಗಿ ನಿಂತು, "ಯೋಗಭ್ರಷ್ಟನು"-ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಧಿಸದೆ ಭ್ರಷ್ಟನಾದ ಈ ಪುರುಷನು-ಮುಂದಣ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ, ಹೀಗಾಗುತ್ತಾಗುತ್ತ ಕ್ರಮದಿಂದ "अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्" (ಗೀ. ೬. ೪೫)-ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. "स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात्" (ಗೀ. ೨. ೪೦)-- ಈ ಧರ್ಮದ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ಸ್ವಲ್ಪಾಚರಣೆಯು ಕೂಡ ಮಹಾ ಸಂಕಟದೊಳಗಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುತ್ತದೆ--ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೂ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವು ಮೂಲತಃ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ದೇಹದ ಅಶುದ್ಧ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವಭಾವದ ಮೂಲಕ, ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿಯು ದೊರಕುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ "नात्मानमवमन्येत पूर्वाभिरसमृद्धिभिः"-ಯಾರೂ ನಿರಾಶರಾಗಕೂಡದು; ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ದುರಾಗ್ರಹವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಬರಿಯ ಕಸರತ್ತು ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಕಳೆಯಲೂ ಬಾರದು. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಷ್ಟೇನು ಅವಸರವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಹೊತ್ತು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಷ್ಟು ಯೋಗಬಲವನ್ನು ಉಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಆಚರಣೆಗೆ ಮೊದಲು ಮಾಡಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಕ್ರಮೇಣ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಸಾತ್ವಿಕವೂ ನಿರ್ಮಲವೂ ಆಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ಸ್ವಲ್ಪಾಚರಣೆಯು--ಅಲ್ಲ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಕೂಡ-

ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದಂತೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ನುಗ್ಗಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಇಂದಿಲ್ಲ ನಾಳೆ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮುಂದಣ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಲ್ಪಾಚರಣೆಯೂ ಅಥವಾ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಕೂಡ ಎಂದೂ ನಿಷ್ಫಲವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗುಣವು, ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೬.೧೫ರ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಟೀಕೆಯನ್ನು ನೋಡು). ಮಾತ್ರ, ಈ ಜನ್ಮದ ಮೇಲೆಯೇ ಕಣ್ಣಿಡದೆ ಮತ್ತೂ ಎದೆಗೆಡದೆ, ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮದ ನಮ್ಮ ಈ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಸ್ಥಚಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿರಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿದ ತೊಡಕೇ, ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ನಾಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಡಿಲಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬರಬರುತ್ತ "बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते" (ಗೀ. ೭.೧೯)--ಎಂದಾದರೊಮ್ಮೆ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಂಧವು ಅಥವಾ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವು ಕಳಚಿ ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಮೂಲ ಪೂರ್ಣ ನಿರ್ಗುಣವಾದ ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯು ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವದು ಆವುದು? "नर करनी करे नरका नारायण होय" ಎಂಬ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿಯ ಗಾದಿಯ ಮಾತು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠಕಾರರು ಈ ಮುಮುಕ್ಷು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಹೊಗಳಿ, ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಸರ್ವವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾದ ವಿಧಾನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ಯೋ. ೨.೪.೧೦-೧೮).

ಇರಲಿ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಮೂಲತಃ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿದ್ದು, ಸ್ವಾವಲಂಬನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದೀರ್ಘೋದ್ಯೋಗದಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಒಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಕರ್ಮದ ಪಾಶದಿಂದ ಅವನ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದೆಂಬದು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೂ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವೆಂದರೇನು? ಅದು ಯಾವಾಗ ಆಗುತ್ತದೆ? ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತುಸು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿಶದಗೊಳಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವೆಂದರೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಂದರೆ ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದೇಹ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ--ಮನುಷ್ಯನು ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ದೇಹವಿರುವ ವರೆಗೆ ಹಸಿವೆ, ನೀರಡಿಕೆ, ಮಲಗುವದು, ಕೂಡ್ರುವದು ಇತ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಅವನಿಗೆ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ. ಭೋಗಿಸದ ಹೊರತು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಕ್ಷಯವೂ ಆಗದಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೆ ಆಗ್ರಹದಿಂದ ದೇಹತ್ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಯಾವಜ್ಜೀವವೂ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಕರ್ಮ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ಇಂಥ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅವನು ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಮತ್ತು ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪೂರ್ವಕರ್ಮಕ್ಷಯವೂ ಇಲ್ಲ; ಅಂದಬಳಿಕ ಮೋಕ್ಷದ ಮಾತಂತೂ ದೂರೇ ಸರಿ, ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮಗಳು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೇಹಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ತಪ್ಪದಿದ್ದರೂ, ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಮೈಮೇಲೆ ತಕ್ಕೊಳ್ಳುವದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವದು ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಧೀನದ ಮಾತಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿ

ಮಾತ್ರರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ಷಯಿಸಿದರೆ, ಕರ್ಮ ಮಾಡಿದರೂ ಅವುಗಳ ಕೊಂಡಿ ಮುರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವು ಸ್ವಭಾವತಃ ಅಂಧವೂ, ಅಚೇತನವೂ ನಿರ್ಜೀವವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಯಾರನ್ನೂ ಹಿಡಿಯುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಬಿಡುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವತಃ ಕೆಡಕೂ ಇಲ್ಲ, ಒಳ್ಳೆಯದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನು ಈ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿಸಿ, ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವು ಲೇಸು ಅಥವಾ ಕೆಡಕು, ಶುಭ ಅಥವಾ ಅಶುಭಗಳೆಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದಕಾರಣ ಮೊದಲು ಈ ಮಮತ್ವಯುಕ್ತ ಆಸಕ್ತಿಯು ಅಳಿಯಿತೆಂದರೆ ಕರ್ಮದ ತೊಡಕು ಬಿಚ್ಚಿ ಹೋದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಆಮೇಲೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಇದ್ದರೇನು ಹೋದರೇನು? ನಿಜವಾದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವೆಂದರೆ ಇದೇ. ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದರಲ್ಲಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವಿಲ್ಲ (ಗೀ. ೩.೪); ಕರ್ಮ ಮಾಡಲು ಮಾತ್ರ ನಿನಗೆ ಅಧಿಕಾರ. ಫಲ ಸಿಗುವದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವದು ನಿನ್ನ ಕೈಯೊಳಗಿನ ಮಾತಲ್ಲ (ಗೀ. ೨.೪೭); कर्मेंद्रियैः कर्मयोगमसक्तः" (ಗೀ. ೩.೭)--ಫಲದಲ್ಲಿ ಆಶೆಯನ್ನಿಡದೆ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಗೊಡು. "त्यक्त्वा कर्मफलासंगम्" (ಗೀ. ೪ ೨೦)–ಕರ್ಮ ಫಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು "सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते" (ಗೀ. ೫.೭)–ಭೂತಮಾತ್ರರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅವು ಅವನಿಗೆ ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. "सर्वकर्मफलत्यागं कुरु" (ಗೀ. ೧೨.೧೧)--ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡು. "कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियते" (ಗೀ. ೧೮.೯)--ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರೇ ಸಾತ್ವಿಕರು. "चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य" (ಗೀ. ೧೮.೫೭)--ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನನಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ನಡೆ; ಇತ್ಯಾದಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ನುಡಿದ ಬೋಧನೆಗಳ ಬೀಜವಾದರೂ ಇದೇ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಸಕಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೋ ಬಿಡಬೇಕೋ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಏನಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳು ಭಸ್ಮವಾಗುತ್ತವೆಂಬ ವಾಕ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ವಚನದಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಏನೆಂಬದು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಹಚ್ಚುತ್ತೇವೆ ಉದಾ:—ತಿಳಿಯದೆ ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ತಡೆಹಾಯ್ದರೆ, ಅವನಿಗೆ ನಾವು ದೋಷ ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಅಪಘಾತದಿಂದ ಘಟಿಸಿದ ಹತ್ಯೆಕ್ಕೆ ಫೌಜದಾರೀ ಕಾಯಿದೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಲೆಯೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕೆಯಿಂದ ಮನೆಸುಟ್ಟರೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಸುರಿಮಳೆಯಿಂದ ಹೊಲದ ಒಡ್ಡು ಹರಿದು ಹೋದರೆ, ಬೆಂಕೆಗೆ ಅಥವಾ ಮಳೆಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಅಪರಾಧಿಗಳೆಂದು ಎಣಿಸುವರೋ? ಕೇವಲ ಕರ್ಮವನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ದುರ್ಗುಣವು, ದೋಷವು ಅಥವಾ ಕೆಡಕು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕಂಡೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "सर्वारंभा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः" (ಗೀ. ೧೮.೪೮); ಆದರೆ ಗೀತೆಯು ಬಿಡಹೇಳುವಂಥ ದೋಷವು ಇದಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಶುಭಾಶುಭವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಆ ಶುಭಾಶುಭವು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿರದೆ ಅದು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ಆ ಕರ್ಮದ ಅಶುಭತ್ವವನ್ನು ಕೀಳುವದು-ಅಂದರೆ ಕರ್ತನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಡುವದು-ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದ್ದು (ಗೀ. ೨.೪೯-೫೧)--ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ —

मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः ।
बन्धाय विषयासंगि मोक्षे निर्विषयं स्मृतम् ॥

“ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ (ಕರ್ಮದ) ಬಂಧ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವುಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸೇ (ಏವ) ಕಾರಣವು; ಮನಸ್ಸು ವಿಷಯಾಸಕ್ತವಾಗುವದೇ ಬಂಧ; ಅದು ನಿರ್ವಿಷಯ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಅಥವಾ ನಿಸ್ಸಂಗವಾಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷ”-- ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟದೆ (ಮೈತ್ರ್ಯು. ೬.೩೪ ಅಮೃತಬಿಂದು.೨). ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬುದ್ಧಿಯ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬದನ್ನೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಉಂಟಾಯಿತೆಂದರೆ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ‘ನಿರಗ್ನಿ’ ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದರಿಂದ ಅಥವಾ ಅಕ್ರಿಯನಾಗಿ ಅಂದರೆ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಕೂಡ್ರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಗೀ. ೬.೧). ಇಚ್ಛೆ ಇರಲಿ, ಬಿಡಲಿ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚಕ್ರವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತಿರಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಿರಲಿ, ಇರದಿರಲಿ, ಅದರ ಸಂಗಡ ತಿರುಗಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೩.೩೩;೧೮.೬೦). ಆದರೆ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಢ ಜನರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ಕುಣಿಯುವಂತೆ ಜಾಣನು ಕುಣಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹದಿಂದ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಯಾವನು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಅನಾಸಕ್ತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ನಿಜವಾದ ವಿರಕ್ತನು, ಸ್ಥಿರಪ್ರಜ್ಞನು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಪದವಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿದವನು (ಗೀ. ೩.೭;೪.೨೧;೫.೭-೯;೧೮.೧೧). ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಯಾವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ, ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಕೂತರೂ ಕೂಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಮಾತ್ರ ತೀರ ತಪ್ಪು (ಗೀ. ೩.೪). ಅವನು ಕರ್ಮ ಮಾಡಲಿ ಮಾಡದಿರಲಿ, ಅವನ ಕರ್ಮಗಳ ಕ್ಷಯವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣ; ಕರ್ಮ ಬಿಡುವದು ಅಥವಾ ಮಾಡುವದು ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಈ ತತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಕಟ್ಟಿಗೆಯು ಸುಡುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳು ಸುಡುತ್ತವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಾವರೆಯ ಎಲೆಯ ಮೇಲೆ ನೀರು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಆ ಎಲೆಗೆ ಹೇಗೆ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ— ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನಿಗೆ— ಕರ್ಮದ ಲೇಪವು ಅಂಟುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಕರ್ಮಕ್ಷಯದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆ (ಛಾಂ. ೪.೧೪,೩; ಗೀ. ೫.೧೦). ಕರ್ಮವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಎಂದೂ ಸುಡುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸುಡುವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪ, ನಾಮರೂಪವೆಂದರೆ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿ. ಹೀಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ಸುಡುವದೆಂತು ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಸುಟ್ಟರೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಂತೆ, ಬಹಳಾದರೆ ಅದರ ನಾಮರೂಪವು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇ ಭೇದವು. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮವು ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯು ನಿತ್ಯ ಬದಲಾಗುವದರಿಂದ ಈ ನಾಮರೂಪವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಮನಬಂದಂತೆ ಬದಲಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮೂಲೋಚ್ಛಾಟನ ಮಾಡುವದು ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಅಶಕ್ಯ. ಆ ಕೆಲಸವು ಭಗವಂತನಿಗೊಬ್ಬನಿಗೇ ಸಾಧ್ಯವು, ಎಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು (ವೇಸೂ. ೪.೪.೧೭ ನೋ.). ಆದರೆ ಜಡಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಇಲ್ಲದ ಈ ಶುಭಾಶುಭತ್ವದ ಬೀಜವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಮಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯಿಂದ

ಅಲ್ಲಿ ಊರುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವದು ಮಾತ್ರ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಮತ್ತು ಅವನು ಸುಡಬೇಕಾದುದೂ ಇದೇ. ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಸಮತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿಯ ಈ ಮಮತ್ವ ಬೀಜವನ್ನು ಸುಟ್ಟವನೇ ಧನ್ಯನು, ಕೃತಕೃತ್ಯನು, ಮತ್ತು ಮುಕ್ತನು; ಅವನು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವನ ಕರ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿಯಿಂದ ದಗ್ಧವಾಯಿತೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಗೀ. ೪. ೧೯;೧೮.೪೯). ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಕರ್ಮವು ದಗ್ಧವಾಗುವದು ಸರ್ವಸ್ವೀ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿರ್ವಿಷಯತೆಯ ಮೇಲೆಯೂ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆಯೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕಾರಣ, ಯಾವಾಗ ಹೊತ್ತಿಸಿದರೂ ಅಗ್ನಿಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಸುಡುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲುಂಟಾದರೂ, ಅದು ಉಂಟಾದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಕ್ಷಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಕಾಲವಧಿಯು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಾದೊಡನೆಯೇ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೂ ಮಿಕ್ಕ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮರಣಕಾಲವೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲಾದುದೆಂದು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮರಣವು ಆಯುಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಕಾಲವು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಅನಾರಬ್ಧ 'ಸಂಚಿತವು ಕರಗಿದರೂ 'ಪ್ರಾರಬ್ಧ'ವು ಕರಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕಡೆತನಕ ಒಂದೇಸವನೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಉಳಿಯದಿದ್ದರೆ, ಮರಣ ಬರುವ ಪರ್ಯಂತ ನಡುವೇ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನು ಮಾಡುವ ಒಳ್ಳೆಯ-ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಕಾಮವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮವೆತ್ತುವದು ಅವನಿಗೆ ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾದವನಿಗೆ ಈ ಅಂಜಿಕೆಯಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನಾವೂ ಒಡಂಬಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ಮರಣದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಒಂದುವೇಳೆ ಕಡೆತನಕ ಬಾಳಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲೆಂಬ ಮಾತಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಕಾರಣ ಮರಣದ ಪೂರ್ವಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಮರಣಕಾಲಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟು ಆಗ ಅಂದರೆ ಮರಣಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವವು ಉಂಟಾಗಿರಬೇಕೆಂತಲೂ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂತಲೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ "ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ." ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೮.೫). ಇನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ನೋಡಲು, ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ದುರಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಳೆದು ಕೇವಲ ಮರಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದವನಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಹೀಗಾಗುವದು ಯುಕ್ತವೆ? ಎಂದು ಹಲವರ ಸಂಶಯವು. ಆದರೆ ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಲು, ಇದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವೇನೂ ಇಲ್ಲೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ದುರಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಳೆದವನಿಗೆ ಮರಣ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸುಬುದ್ಧಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಉದಯಿಸುವದು ಸಾಮಾನ್ಯತ: ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮನವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಹದವು ಜೀವಮಾನದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದು ಬಾರಿ ಸಹ ಅನುಭವವಾಗದಿದ್ದವನಿಗೆ ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಏಕಾಏಕಿ ಉಂಟಾಗುವದು ಪರಮ ದುರ್ಘಟವು-ಅಲ್ಲ-ಅಶಕ್ಯವೇ ಸರಿ. ಆದಕಾರಣ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿಡುವದಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯ ಅಭ್ಯಾಸಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯು ಉಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗದೆ, ಕೊನೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಮಹತ್ವದ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ (ಗೀ. ೮.೬.೭, ೨.೭೨ ನೋಡು). ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮರಣ ಸಮಯಕ್ಕೆಯೇ ಫಕ್ಕನೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ, ಲಕ್ಷಾವಧಿ

ಜನರಲ್ಲಿ-ಅಲ್ಲ-ಕೋಟ್ಯವಧಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಈ ತರದ ಉದಾಹರಣೆಯು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಎಷ್ಟು ದುರ್ಲಭವೂ, ದುರ್ಘಟವೂ ಇರುವದೆಂಬ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು, ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೆ ಮುಂದೆ ಏನಾಗುವದೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ಈಗ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ಮರಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ಯಾಕಾಗಲೊಲ್ಲದು, ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಇಂಥ ಪುರುಷನ ಅನಾರಬ್ಧ ಕಾರ್ಯವಾದ ಸಂಚಿತವು ಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಆರಬ್ಧಕಾರ್ಯ ಸಂಚಿತವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಭೋಗದಿಂದ ಮರಣಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಅವನಿಗೆ ಭೋಗಿಸತಕ್ಕ ಯಾವ ಕರ್ಮವೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಅಂದರೆ ಸಂಸಾರ ಚಕ್ರದಿಂದ ಅವನು ಮುಕ್ತನು ಆಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದು ಅರ್ಥತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. "अपि चेत् सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक्" (ಗೀ. ೯.೩೦)–ಬಲು ದುರಾಚಾರಿಯಾದವನು ಕೂಡ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ಭಜಿಸಿದರೆ ಅವನೂ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆಂಬೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಈ ಗೀತಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ; ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಅದು ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅನನ್ಯಭಾವನು ಅಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲಯ ಮಾಡಿರುವನೋ, ಆ ಮನುಷ್ಯನೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಿದೆ. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಗಿರಿಸಿ, ಬರಿಯ ಬಾಯಿಂದ 'ರಾಮ ರಾಮ' ಎಂದು ಬಡಬಡಿಸುವವನಲ್ಲವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಸಾರಾಂಶ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯೇ ಹೀಗಿರುವದು-- ಅದು ಉಂಟಾದೊಡನೆಯೇ ಸರ್ವ ಅನಾರಬ್ಧ ಸಂಚಿತವು ಒಂದೇಸಲಕ್ಕೆ ಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೂ ಇಷ್ಟವೇ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮರಣ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಉಳಿವದು, ಅಥವಾ ಮೊದಲು ಇರದಿದ್ದರೂ ಕನಿಷ್ಟಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮರಣ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ವಾಸನೆಯು ಬೇರುಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡುಳಿದು ಅದರಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾಗುವದು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು ತಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ಮಬಂಧವೆಂದರೇನು? ಕರ್ಮಕ್ಷಯವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆನ್ನಬೇಕು? ಅದು ಏತರಿಂದ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ ಆಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು, ಪ್ರಸಂಗೋಪಾತ್ತವಾಗಿ ಯಾವನ ಕರ್ಮಫಲಗಳು ನಷ್ಟವಾಗಿರುವವೋ ಮತ್ತು ಯಾವನ ಕರ್ಮಬಂಧವು ಕಡೆದಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ ಮರಣದ ನಂತರ ಯಾವ ಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಮುಗಿಸುವೆವು. ಈ ವಿಷಯವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಛಾಂ. ೪.೧೫;೫.೧೦; ಬೃ. ೬.೨ ೨-೧೬; ಕೌ. ೧.೨-೩); ಅದರ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಲ್ಲವೂ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ (ಗೀ. ೮.೨೩–೨೭) ವಿಚಾರವೇ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೆಂದು ಎರಡು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೆಂದರೆ–ಸೂರ್ಯ, ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ವರುಣ, ರುದ್ರ, ಇತ್ಯಾದಿ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಯಜ್ಞಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸಿ, ಅವರ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪುತ್ರಪೌತ್ರಾದಿ ಸಂತತಿಯನ್ನೂ ಗವಾಶ್ವಾದಿ ಅಥವಾ ಧನಧಾನ್ಯಾದಿ ಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಪಡೆದು, ಸತ್ತಮೇಲೆ ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದು–ಎಂದು ಮೂಲ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಶ್ರೌತಧರ್ಮಗಳು ಲುಪ್ತಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಮೇಲಿನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸು

ವದಕ್ಕೆ ದೇವರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ದಾನಧರ್ಮಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಸಲುವಾಗಿ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಸರ್ವ ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಯಾಣಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಯಜ್ಞಗಳಿಂದಲೇ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಋಗ್ವೇದದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ದೇವತೆಗಳ ಅನುಕೂಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದೋ, ಆ ದೇವತೆಗಳ ಅಂದರೆ ಆ ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ತುತಿಯಿಂದಲೇ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯ ಸೂಕ್ತಗಳು ತುಂಬಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ "ದೇವಾ, ನಮಗೆ ಸಂತತಿಯನ್ನೂ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಕೊಡು." "ನಮ್ಮನ್ನು ಶತಾಯುವಾಗಿ ಮಾಡು" ಅಥವಾ "ನಮ್ಮನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳುಮರಿಗಳನ್ನೂ ನಮ್ಮ ವೀರಪುರುಷರನ್ನೂ ನಮ್ಮ ದನಕರುಗಳನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲಬೇಡ." ಹೀಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಿದೆ.* ಈ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಗಳು ಮೂರೂ ವೇದಗಳಿಂದ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ "ತ್ರಯೀ ಧರ್ಮ" ಎಂಬ ಹಳೆಯ ಹೆಸರು ಇದ್ದು ಯಜ್ಞಗಳ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞದ ಈ ವಿಧಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆವುದು ಗ್ರಾಹ್ಯವು? ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಸಂಶಯವು ಬರಹತ್ತಿದ ಕಾರಣ, ಜೈಮಿನಿಯು ಈ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಏಕವಾಕ್ಯತೆಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಈ ವಿಷಯದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜೈಮಿನಿಯ ಈ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ 'ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರ' ಅಥವಾ 'ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸ' ವೆನ್ನುವರು. ಆದಕಾರಣದಿಂದ, ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ 'ಮೀಮಾಂಸಕಮಾರ್ಗ' ವೆಂದು ಹೆಸರು ಬಿದ್ದು, ಆ ಹೆಸರೇ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅದನ್ನೇ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸವೆಂಬ ಶಬ್ದವು, ಮುಂದೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಕಗಳ ಈ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು ಬಹು ಪುರಾತನಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಮೀಮಾಂಸಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬಾರದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ತ್ರಯೀಧರ್ಮ' (ಗೀ. ೯.೨೦.೨೧) ಅಥವಾ 'ತ್ರಯೀವಿದ್ಯಾ' ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಬರುವದಕ್ಕಾದರೂ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಶ್ರೌತಕರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳ ತರುವಾಯದ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದರೆ ಆರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಕರ್ಮಗಳು ಗೌಣವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಕಾರಣ, ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ 'ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ' ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನೆರವೇರಿಸಿದ್ದು ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ' 'ಶಾರೀರಸೂತ್ರ' ಅಥವಾ 'ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸ' ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಗಳ ಮೇಲಿನ ಈಗಣ ಪ್ರಧಾನ ಗ್ರಂಥಗಳು. ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಿದರೆ ಎರಡೂ

* ಈ ಮಂತ್ರವು ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ಕೊಡದೆ, "मा नस्तोके तनये मा न आयौ मा नो गोषु मा नो अश्वेषु रीरिषः। वीरान्मा नो रुद्र भामितो वधीर्हविष्मंतः सदमित्त्वा हवामहे ॥" (ಋ. ೧.೧೧೪.೮) ಇಷ್ಟು ಪ್ರಚಾರದೊಳಗಿನ ಮಂತ್ರವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು.

ಗ್ರಂಥಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಂದರೆ ವೈದಿಕ ವಚನಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಆದರೂ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಿಗೆ ಬರೇ ಮೀಮಾಂಸಕರೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಿಗೆ 'ವೇದಾಂತಿ'ಗಳೆಂದೂ ಈಗ ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡಿಗಳ ಅಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವೇನಂದರೆ—ಶ್ರೌತಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ಮಾಸ್ಯ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಮುಂತಾದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾದವುಗಳು. ಅವನ್ನು ನಡೆಸುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೇದಾಜ್ಞೆಯಂತೆ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಯಾವನೂ ಬಿಡಕೂಡದು. ಬಿಟ್ಟರೆ ಶ್ರೌತಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎರವಾದನೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೊಡನೆಯೇ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಮನುಷ್ಯನು ಯಜ್ಞದಿಂದ ದೇವರನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಬೇಕು. ದೇವರು ಪರ್ಜನ್ಯಾದಿಕಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕು. ಈ ಚಕ್ರವು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ವಿಚಾರದ ಮಹತ್ವವು ನಮಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗರೂಪ ಶ್ರೌತಧರ್ಮವು ಈಗ ಬಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೀತಾಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಕಾರಣ ಭವವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೩.೧೬.೨೫) ಈ ಯಜ್ಞ ಚಕ್ರದ ವರ್ಣನೆಯು ಮೇಲಿನಂತೆಯೇ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗ ಸಹ ಈ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೌಣತ್ವವು ಬಂದಿತ್ತೆಂದು ಗೀತೆಯಿಂದ (೨.೪೧-೪೬) ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಗೌಣತ್ವವೇ ಅಹಿಂಸಾಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರದಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಳವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿದೆ. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳು ವೈದಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಪಶುವಧವು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದುದಲ್ಲೆಂದೂ ಧಾನ್ಯದಿಂದಲೇ ಯಜ್ಞ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೩೬.೧೦.೩೩೭ ನೋ.). ಆಕಾರಣದಿಂದ (ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಅಂಶದಿಂದ ಮುಂದೆ ಜೈನರು ಸಹ ಈ ಪ್ರಕಾರವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಕಾರಣ) ಶ್ರೌತ ಯಜ್ಞ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಈಗ ಎಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದರೆ, ನಿತ್ಯ ಶ್ರೌತಾಗ್ನಿಹೋತ್ರವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಿಗಳು ಕಾಶಿಯಂಥ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಧರ್ಮಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೀರ ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಎಲ್ಲಿಯೋ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಾದಿ ಪಶುಯಜ್ಞ ಮಾಡಿದ ಮಾತು ಹತ್ತಿಪ್ಪತ್ತು ವರುಷಕೊಮ್ಮೆ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶ್ರೌತಧರ್ಮವು ಸರ್ವ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯ ಆದರಬುದ್ಧಿಯು ಇನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರಗಳು ಅರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೌತ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಧರ್ಮವು ಹೀಗೆ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದರೂ, ಮನ್ವಾದಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಎರಡನೇ ಯಜ್ಞವು—ಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವದು—ಇನ್ನೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ಅದಕ್ಕೂ ಮೇಲಣ ಶ್ರೌತಯಜ್ಞಯಾಗಚಕ್ರಾದಿಗಳ ನ್ಯಾಯವೇ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ—ಮನ್ವಾದಿ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ವೇದಾಧ್ಯಯನವು ಬ್ರಹ್ಮಯಜ್ಞವೆಂದೂ, ತರ್ಪಣವು ಪಿತೃಯಜ್ಞವೆಂದೂ, ಹೋಮವು ದೇವಯಜ್ಞವೆಂದೂ, ಬಲಿಯು ಭೂತಯಜ್ಞವೆಂದೂ, ಅತಿಥಿ ಸಂತರ್ಪಣವು ಮನುಷ್ಯ ಯಜ್ಞವೆಂದೂ—ಐದು ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಉಳ್ಳ ಗೃಹಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು, ಈ ಐದು ಯಜ್ಞಗಳಿಂದ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಋಷಿ, ಪಿತರ, ದೇವ, ಭೂತ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಇವರನ್ನು ಮೊದಲು ತೃಪ್ತಿಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಗೃಹಸ್ಥನಾದವನು ತಾನು ಅನ್ನ ಗ್ರಹಣಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಮನು. ೩.೬೮-೧೨೩). ಈ ಯಜ್ಞಮಾಡಿ ಉಳಿದ ಅನ್ನಕ್ಕೆ 'ಅಮೃತ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಜನರೆಲ್ಲ ಮೊದಲು ಉಂಡು ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಅನ್ನಕ್ಕೆ 'ವಿಘಸ'ವೆನ್ನುವರು (ಮನು.೩.೨೮೫).

ಈ ಬಗೆಯ 'ಅಮೃತ' ಮತ್ತು 'ವಿಘಸ' ಅನ್ನವೇ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ವಿಹಿತವೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು, ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಗಾಗಿಯೇ ಅನ್ನವನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ತಿಂದರೆ, ಅವನು ಅಘ ಅಂದರೆ ಪಾಪವನ್ನು ಭಕ್ಷಿಸುವನೆಂತಲೂ ಅವನಿಗೆ ಅಘಾಸಿಯೆನ್ನಬೇಕೆಂತಲೂ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಹೇಳಿದೆ (ಋ. ೧೦.೧೧೭.೬; ಮನು. ೩. ೧೧೮; ಗೀ. ೩.೧೩). ಈ ಸ್ಮಾರ್ತಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞದ ಹೊರತು ದಾನ, ಸತ್ಯ, ದಯೆ, ಅಹಿಂಸಾ ಮುಂತಾದ ಎರಡನೇ ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತಪ್ರದವಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿವೆಂದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ (ತೈ. ೧.೧೧). ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿ ವಂಶವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸು–"प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः"–ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಯಜ್ಞವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾರಣವು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ತನ್ನ ಬೆನ್ನಮೇಲೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಋಣಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಸಾಲಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದನೆಯದು ಋಷಿಋಣ, ಎರಡನೆಯದು ದೇವಋಣ, ಮೂರನೆಯದು ಪಿತೃಋಣ--ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಋಷಿಋಣವನ್ನು ವೇದಾಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ ದೇವರದನ್ನು ಯಜ್ಞದಿಂದಲೂ ಪಿತರರದನ್ನು ಪುತ್ರೋತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ತೀರಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಗತಿದೊರಕದು (ತೈ. ಸಂ. ೬ ೩.೧೦.೫).* ಜರತ್ಕಾರುನೆಂಬವನು ಈ ಮೇರೆಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ವಿವಾಹ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಉಗ್ರತಪಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡಾಗ ಸಂತಾನಕ್ಷಯದ ಮೂಲಕ ಯಾಯಾವರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅವನ ಪಿತರರು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಜೋತಾಡುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿತ್ತು; ಮತ್ತು ಅವರ ಆಜ್ಞೆಯಿಂದ ಅವನು ಆಮೇಲೆ ಲಗ್ನಮಾಡಿಕೊಂಡನೆಂದು ಭಾರತದ ಆದಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿದೆ (ಮ.ಭಾ.ಆ.೧೩). ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಷ್ಟೇ ಇವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂತಲ್ಲ, ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳ ಹೊರತು ಇತರ ಕರ್ಮಗಳು ಯಥಾಧಿಕಾರವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಶೂದ್ರರಿಗೂ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಹೇಳಿದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ಮಾಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳು--ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಯುದ್ಧಮಾಡುವದು ಮುಂತಾದವುಗಳು-ಯಜ್ಞವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಯಜ್ಞ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥವು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವದೆ. ಯಾವದು ಯಾವನಿಗೆ ವಿಹಿತವೋ ಅದು ಅವನ 'ತಪ'ವೆಂದು ಮನುವು ಹೇಳಿದ್ದು (ಗೀ.೧೧.೨೩೬), ಭಾರತದಲ್ಲಿ—

आरंभयज्ञाः क्षत्राश्च हविर्यज्ञा विशः स्मृताः ।
परिचारयज्ञाः शूद्राश्च जपयज्ञा द्विजातयः ॥

"ಆರಂಭ (ಉದ್ಯೋಗ), ಹವಿ, ಸೇವಾ, ಜಪ ಇವು ನಾಲ್ಕು ಯಜ್ಞಗಳು, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ, ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಯಥಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಹಿತವಿವೆ." ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ, (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೩೭.೧೨). ಸಾರಾಂಶ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರನ್ನೂ ಅವರಿಗೆ ವಿಧಿಸಿ ಕೊಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಕಾರಣ (ಮಭಾ. ಅನು.

* ತೈತ್ತಿರೀಯ ಸಂಹಿತೆಯೊಳಗಿನ ವಚನವು ಹೀಗಿದೆ--"जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवा जायते ब्रह्मचर्येणर्षिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्य एष वा अनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचारिवासीति ।"

೫೮.೩; ಮತ್ತು ಗೀ. ೩.೧೦.೪.೩೨ ನೋ.); ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಯಜ್ಞವೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದಂತೆ ಈ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತಕರ್ಮ, ಉದ್ಯೋಗ ಅಥವಾ ಕರ್ತವ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನಡಿಸದಿದ್ದರೆ, ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜದ ಹಾನಿಯಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ, ಅದು ನಾಶವಾಗುವ ಸಂಭವವೂ ಇದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಈ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ—ವೇದಗಳಂತೆಯೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾದಿ ಸ್ಮಾರ್ತವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆಯೂ ಗೃಹಸ್ಥರಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ಈ ಯಜ್ಞ ಪ್ರದಾನವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಮಯವೇ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಈ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಯಥಾಸಾಂಗವಾಗಿ ಅಂದರೆ ನೀತಿಯಿಂದಲೂ ಧರ್ಮಾಜ್ಞೆಗಳಂತೆಯೂ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಜನನಮರಣ ಚಕ್ರದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವನೋ ಹೇಗೆ? ಆಹುದು; ಮುಕ್ತನಾಗುವನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಲೆಯು ಎಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಿತು? ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಅಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಾದರೋ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಹೊರತು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯೊಳಗಿಂದ ಅಥವಾ ಜನನಮರಣ ಚಕ್ರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇತ್ತ ಶ್ರೌತ-ಸ್ಮಾರ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಮಯವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಯಜ್ಞದಿಂದಲೇ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂತಲೂ ವೇದಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸ್ವರ್ಗದ ಮಾತು ಬದಿಗಿಟ್ಟರೂ, ಇಂದ್ರಾದಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಸಂತುಷ್ಟರಾಗದೆ, ಮಳೆ ಬೀಳುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಯಜ್ಞದ ಹೊರ್ತು ದೇವತೆಗಳು ಸಂತುಷ್ಟರಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮದೇವನೇ ನಿಯಮವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ಯಜ್ಞದ ಹೊರ್ತು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಹೊರ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಆಟವೇ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವೇ.

अग्नौ प्रास्ताहुतिः सम्यगादित्यमुपतिष्ठते ।
आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्नं ततः प्रजाः ॥

"ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಹವನ ಮಾಡಿದ ದ್ರವ್ಯವು ಅಗ್ನಿದ್ವಾರಾ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿ, ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಪರ್ಜನ್ಯವೂ, ಪರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಅನ್ನವೂ, ಅನ್ನದಿಂದ ಪ್ರಜೆಗಳೂ" ಎಂದು ಇಹಲೋಕದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮನು-ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ಮನು. ೩.೭೬; ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೬೨.೧೧; ಮೈತ್ರ್ಯು. ೬.೩೭; ಮತ್ತು ಗೀ. ೩.೧೪ ನೋಡು). ಈ ಯಜ್ಞವು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಆಗುವಕಾರಣ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದು ಹೇಗೆ? ಯಜ್ಞಮಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಚಕ್ರವು ಬಂದಾಗಿ ಯಾರಿಗೂ ತಿನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಸಿಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಲು ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಇತ್ತ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕರ್ಮ ಬಿಡದಿದ್ದರೆ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕೂಗುತ್ತವೆ; ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಮತ್ತು ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ—ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಕ ವೈದಿಕ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಎರಡನೆಯ ಯಾವದಾದರೂ ಸ್ವಾರ್ಥ ಇಲ್ಲವೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಯಜ್ಞಮಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ- ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪೂರ್ವಾಪರವಾಗಿ ನಡೆದು ಬಂದ ಈ ಯಜ್ಞಚಕ್ರವು ಬಂದಾದರೆ ಜಗತ್ತು ಉಚ್ಛಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಾವೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಕರ್ಮಮಯ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಎಂದೂ ಬಿಡಕೂಡದೆಂದು ನಾವೂ ವಿಧಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೦; ಗೀ.

೩.೧೬); ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವಾಗದೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಅದಕ್ಕೇನು ಹೇಳುವಿರಿ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಇವೆರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ನಿಷ್ಕಾಮ ಅಥವಾ ವಿರಕ್ತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೊನೆಗೆ ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ತೆಗೆಯುತ್ತೇವೆ (ಗೀ. ೩.೧೭-೧೯). ಸ್ವರ್ಗಫಲದ ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಾದಿ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ನಿಮಗೆ ಸ್ವರ್ಗಫಲವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೇದಾಜ್ಞೆಗಳು ಎಂದೂ ಸುಳ್ಳಾಗಲಾರವು. ಆದರೆ ಸ್ವರ್ಗಫಲವು ನಿತ್ಯವಾದುದು (ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದು) ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ—

प्राप्यान्तं कर्मणस्तस्य यत्किंचेह करोत्ययम् ।
तस्माल्लोकात्पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मणे ॥*

"ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಕ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಫಲವು ಸ್ವರ್ಗದ ಉಪಭೋಗದಿಂದ ಮುಗಿಯಿತೆಂದರೆ ಯಜ್ಞಮಾಡುವ ಕರ್ಮಠ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಕರ್ಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಇಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಬೃ. ೪.೪.೬; ವೇಸೂ. ೩.೧.೮; ಮಭಾ. ವನ. ೨೬೦.೩೯). ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದು, ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಕೂಡ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಛಾಂ.೫-೧೦.೩.೯). "कामात्मान: स्वर्गपरा ಅಥವಾ त्रैगुण्यविषया वेदा:" (ಗೀ. ೨.೪೩.೪೫) ಎಂದು ತುಸು ಕೀಳರೆಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವದಾದರೂ ಈ ಕರ್ಮಠ ಜನರನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "गतागतं कामकामा लभंते" (ಗೀ. ೯.೨೧);--ಅವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಇಹಲೋಕಕ್ಕೆ, ಇಹಲೋಕದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ, 'ಹೋಗು-ಬಾ' ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ–ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಹೋಗ-ಬರೋಣವು ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಹೊರ್ತು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಹೋಗುವದು, ಬರುವದು ತಪ್ಪದೆ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಸಮಾಧಾನವು, ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯು ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡಿರಿ, ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಚಕ್ರವನ್ನು ಕಾಯಂ ಇಟ್ಟೂ ನೀವು ಮುಕ್ತರೇ ಆಗಿರುವಿರಿ-- ಎಂಬದೇ ಗೀತೋಪದೇಶದ ಸರ್ವ ಸಾರವು (ಗೀ. ೧೮.೫-೬). ದೇವತೋದ್ದೇಶದಿಂದ ಎಳ್ಳು, ಅಕ್ಕಿ ಅಥವಾ ಪಶು ಇವುಗಳನ್ನು "इदं अमुकदैवतायै न मम" ಎಂದು ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹವನ ಮಾಡಿದರೇ ಯಜ್ಞವಾಗುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಪಶುವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿಕ ಪಶುವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿರೂಪ ಸಂಯಮಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಮ ಮಾಡುವ ಯಜ್ಞವೇ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವು (ಗೀ. ೪.೩೩). ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ "ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಜಪಯಜ್ಞನು" ಅರ್ಥಾತ್ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದು (ಗೀ ೧೦.೨೫; ಮಭಾ ಶಾಂ. ೩.೩೭), ಮನುಸ್ಮೃತಿ

* ಈ ಮಂತ್ರದ ಎರಡನೆಯ ಚರಣವನ್ನು ಓದುವಾಗ "ಪುನರೇತಿ" ಹಾಗೂ "ಅಸ್ಮೈ" ಹೀಗೆ ಪದಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡಿ ಓದಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಓದುವದರಿಂದ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳ ನ್ಯೂನತೆಯು ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಾರೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಪದಿಂದಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು. (ಅವನು ಎರಡನೆಯದೇನು ಮಾಡಲಿ, ಮಾಡದಿರಲಿ) ಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಮನು. ೨.೮೭). ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಆಹುತಿ ಹಾಕುವಾಗ 'ನ ಮಮ'--ಇದು ನನ್ನದಲ್ಲ--ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿಯ ತನ್ನ ಮಮತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಡುವದೇ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವು. ದಾನಾದಿಕಗಳಲ್ಲಿಯ ಬೀಜವೂ ಇದೇ ಇರುವ ಕಾರಣ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳೂ ದಾನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳೂ ಒಂದೇ (ಅಂದರೆ ಯಜ್ಞದ ಯೋಗ್ಯತೆಯವು ಆಗುತ್ತವೆ)ಯೆಂಬಹುನಾ ಸ್ವಾರ್ಥರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಅದೊಂದು ಯಜ್ಞವೇ ಆಗುತ್ತದೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಯಜ್ಞದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಲವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಯಜ್ಞವೇ ಆಗಿ, ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ದ್ರವ್ಯಮಯ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಹತ್ತುವ ಮೀಮಾಂಸಕರ ನ್ಯಾಯವು ಈ ಎಲ್ಲ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗ ಬರೋಣವು ಸಂಭವಿಸದೆ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಮೋಕ್ಷರೂಪ ಸದ್ಗತಿಯು ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೩.೯). ಸಾರಾಂಶ, ಸಂಸಾರವು ಯಜ್ಞಮಯವಾಗಿ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಮಯವಾಗಿ ಇದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ರೀತಿಯಿಂದ-ಅಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡದೆ-ಸಂಸಾರ ಮಾಡುವವವರದು(ಕರ್ಮಠ ಜನರದು). ಮತ್ತೊಂದು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೇವಲಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಸಂಸಾರಮಾಡುವವವರದು(ಜ್ಞಾನಿಗಳದು). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೇ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಕರ್ಮಠ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಂಥ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಫಲವೂ, ಎರಡನೇ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದ ನಿತ್ಯಫಲವೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತ್ಯಾಗ--ಬಿಡುವದು ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಫಲತ್ಯಾಗವೆಂದೇ ಅರ್ಥವು, ಸರ್ವತ್ರ ವಿವಕ್ಷಿತವೆಂದು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಕರ್ಮಠರಿಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಸಿಗುವ ಫಲಗಳು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವು ದೊರೆಯಲಿಕ್ಕೆ, ಸತ್ತಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೇ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಪಿತೃಯಾಣ, ದೇವಯಾಣಗಳೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಗಳಿವೆ (ಶಾಂ. ೧೭ ೧೫.೧೬ ನೋ.). ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಗೀತೆಯ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು-ಆದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಆಗಿರಬೇಕು (ಗೀ. ೨.೭೨)-- ದೇಹಪಾತವಾಗಿ ಅವನ ಶರೀರವು ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಆ ಅಗ್ನಿಯೊಳಗಿಂದ ಜ್ಯೋತಿ (ಜ್ವಾಲೆ), ದಿವಸ, ಶುಕ್ಲಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಾಯಣ ಆರು ತಿಂಗಳ ಇವುಗಳೊಳಗಿಂದ ಪಯಣ ಮಾಡುತ್ತ ಮಾಡುತ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಪದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದರಿಂದ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮರಳಿ ಮೃತ್ಯುಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬರೇ ಕರ್ಮಠನಿದ್ದವನು ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಾಗದವನು ಅದೇ ಅಗ್ನಿಯೊಳಗಿಂದ ಧೂಮ, ರಾತ್ರಿ, ಕೃಷ್ಣಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಾಯನದ ಆರು ತಿಂಗಳು ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಚಂದ್ರಲೋಕಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿ, ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯದ ಉಪಭೋಗವನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮರಳಿ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡು

ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದೆ (ಗೀ. ಅ.೨೩ ೨೬.) ಜ್ಯೋತಿ (ಜ್ವಾಲೆ) ಈ ಶಬ್ದದ ಬದಲು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಿ (ಜ್ವಾಲೆ) ಈ ಶಬ್ದವಿರುವ ಕಾರಣ ಮೊದಲನೇ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ 'ಅರ್ಚಿರಾದಿ' ಯೆಂತಲೂ ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ 'ಧೂಮ್ರಾದಿ' ಯೆಂತಲೂ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ನಮ್ಮ ಉತ್ತರಾಯಣವೆಂದರೆ ಉತ್ತರ ಧ್ರುವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ದೇವತೆಗಳ ದಿವಸವು; ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣಾಯನವೆಂದರೆ ಅವರ ರಾತ್ರಿಯು. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಿರಾದಿ (ಜ್ಯೋತಿರಾದಿ) ಅಥವಾ ಮೊದಲನೇ ಮಾರ್ಗವು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕಡೆತನಕ ಪ್ರಕಾಶಮಯವಾದುದೆಂದೂ ಎರಡನೆಯದು ಅಂದರೆ ಧೂಮ್ರಾದಿ ಮಾರ್ಗವು ಕತ್ತಲೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕಾಶಮಯವಾಗಿದ್ದು ಪರಬ್ರಹ್ಮವು "ज्योतिषां ज्योतिः" (ಗೀ. ೧೩.೧೭)–ತೇಜಸ್ಸುಗಳೊಳಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತೇಜಸ್ಸು–ಆಗಿರುವಕಾರಣ ದೇಹಪಾತವಾದ ಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮಾರ್ಗವು ಪ್ರಕಾಶಮಯವಾಗಿರುವದೇ ಯುಕ್ತವು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೆ ಶುಕ್ಲ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣವೆಂದು ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಪ್ರಕಾಶಮಯ ಮತ್ತು ಅಂಧಕಾರಮಯವೆಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾಯಣದ ಮುಂದಿನ ಮೆಟ್ಟಲುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾಸ್ಕನ ನಿರುಕ್ತದಲ್ಲಿ ಉದಗಯನದ ಮುಂದೆ ದೇವಲೋಕ, ಸೂರ್ಯ, ವೈದ್ಯುತ ಮತ್ತು ಮಾನಸಪುರುಷ ಇವುಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿದ್ದು (ನಿರುಕ್ತ. ೧೪.೯), ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ದೇವಯಾನದ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾಯಣದ ಮುಂದೆ ಸಂವತ್ಸರ, ವಾಯುಲೋಕ, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ವಿದ್ಯುತ್, ವರುಣಲೋಕ, ಇಂದ್ರಲೋಕ, ಪ್ರಜಾಪತಿಲೋಕ ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ ಈಮೇರೆಗೆ ಮುಂದಿನ ಮೆಟ್ಟುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ಬೃಹ. ೫.೧೦;೬.೨.೧೫; ಛಾ. ೫.೧೦; ಕೌಷಿ ೧.೩; ವೇಸೂ. ೪.೩.೧–೬).

ದೇವಯಾನ, ಪಿತೃಯಾಣ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳೊಳಗಿನ ಮೆಟ್ಟುಗಳ ಅಥವಾ ಪಯಣಗಳ ವರ್ಣನೆಯು ಇದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಪಯಣಗಳಲ್ಲಿ ದಿವಸ, ಶುಕ್ಲಪಕ್ಷ, ಉತ್ತರಾಯಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಮೆಟ್ಟುಗಳ ಅರ್ಥವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಲವಾಚಕವೆಂದಿರುವ ಮೂಲಕ ದೇವಯಾನ, ಪಿತೃಯಾಣ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಎಂದಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ದಿವಸ, ರಾತ್ರಿ, ಶುಕ್ಲಪಕ್ಷ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಕಾಲವಾಚಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಗ್ನಿ, ಜ್ವಾಲೆ, ವಾಯುಲೋಕ, ವಿದ್ಯುತ್ತು ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಬೇರೆ ಮೆಟ್ಟಲುಗಳ ವರ್ಣನೆಯ ಅರ್ಥವೂ ಕಾಲವಾಚಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಹಗಲು ಅಥವಾ ರಾತ್ರಿ ಸಾಯುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಗತಿಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆಂದು ಎಣಿಸಿದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ, ದಿವಸ, ಉತ್ತರಾಯಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲಾ ಕಾಲವಾಚಕವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಆಯಾ ಅಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಈ ದೇವತೆಗಳು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಠ ಜನರ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕೂ ಚಂದ್ರಲೋಕಕ್ಕೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವದೆ (ವೇಸೂ. ೪.೨.೧೯–೨೧; ೪ ೩ ೪). ಆದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಈ ಮತವು ಸಮ್ಮತವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದು ಸಂಶಯಾತ್ಮಕವದೆ. ಉತ್ತರಾಯಣದ ಮುಂದಿನ ಅಂದರೆ ಕಾಲವಾಚಕಗಳಲ್ಲದ ಮೆಟ್ಟಲುಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು "ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ತರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ತಿರುಗಿ ಬರುತ್ತಾನೋ ಅಥವಾ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಆ ಕಾಲವನ್ನು ನಾನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ." (ಗೀ. ೮.೨೩) ಎಂದು ಭಗವಂತನು 'ಕಾಲ'ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಭೀಷ್ಮನು ಶರಪಂಜರದಲ್ಲಿ

ಬಿದ್ದಿರಲು ಅವನು ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಬಿಡಲಿಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಾಯಣದ ಅಂದರೆ ಸೂರ್ಯನು ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವ ಕಾಲದ ದಾರಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಭೀ ೧೨೦ ಅನು. ೧೬೭). ಇದರಿಂದ ದಿವಸ, ಶುಕ್ಲಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಾಯಣ ಈ ಕಾಲಗಳೇ ಮರಣಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದು ಒಂದುಕಾಲಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ದೇವಯಾಣ, ಪಿತೃಯಾಣ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಋ. ೧೦.೮೮.೧೫ ಮತ್ತು ಬೃ. ೬.೨.೧೫). ಅಲ್ಲಿ ಕಾಲವಾಚಕ ಅರ್ಥವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಮತ್ತು ಎರಡನೇ ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಉತ್ತರಗೋಲಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನು ಕ್ಷಿತಿಜದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಿ ಆರುತಿಂಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೋ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಉತ್ತರ ಧ್ರುವದ ಹತ್ತರ ಅಥವಾ ಮೇರುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಋಷಿಗಳು ವಾಸಮಾಡುವಾಗ ಉತ್ತರಾಯಣರೂಪ ಆರು ತಿಂಗಳುಗಳ ಪ್ರಕಾಶಕಾಲವು ಮೃತ್ಯು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಶಸ್ತವಾಗಿದೆಂದೆಣಿಸುವ ಪ್ರಘಾತವು ಮೊದಲು ಬಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವಿದ್ದು ಅದರ ಸವಿಸ್ತರ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಎರಡನೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವದೇ ಕಾರಣವಿರಲಿ, ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ದೇವಯಾಣ, ಪಿತೃಯಾಣ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ, ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಕಿಂಬಹುನಾ ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲವು ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಯಾನ, ಪಿತೃಯಾಣಗಳಿಗೆ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಒಮ್ಮೆ "ಕಾಲ" (ಗೀ. ೮.೨೩); ಮತ್ತು ಒಮ್ಮೆ "ಗತಿ" ಅಥವಾ "ಸೃತಿ" ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಗ (ಗೀ. ೮.೨೬.೨೭); ಎಂದೂ ಎರಡು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಿದ್ದರ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವಯಾನ ಮತ್ತು ಪಿತೃಯಾಣ ಇವುಗಳ ಕಾಲವಾಚಕ ಅರ್ಥವು ಸ್ಮಾರ್ತವಿದ್ದು ಅದು ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಶ್ರೌತ ಅಂದರೆ ದೇವತಾ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಪ್ರಕಾಶಮಯ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆಂದು ಭೇದ ತೋರಿಸಿ, ಕಾಲವಾಚಕ ಮತ್ತು ದೇವತಾವಾಚಕ ಅರ್ಥಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ (ವೇಸೂ. ಶಾ. ಭಾ. ೪.೨.೧೮-೨೧). ಆದರೆ ಮೂಲ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕಾಲದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನಿಡದೆ ಉತ್ತರಾಯಣಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ನಿಶ್ಚಿತ ಮಾಡಿದ ದೇವತಾವಾಚಕ ಅರ್ಥವೇ ಅವರ ಮತದಂತೆ ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಮಾರ್ಗವೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಈ ದೇವಯಾನ ಗತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೆಣಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಉದ್ದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗುವದು ಈಗ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ದೇವಯಾನ ಪಿತೃಯಾಣಗಳೊಳಗಿನ ದಿವಸ, ರಾತ್ರಿ, ಉತ್ತರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂಲಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಾಲವಾಚಕಗಳಾಗಿದ್ದವೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿದ್ದರೂ, ಮುಂದೆ ಈ ಕಾಲವಾಚಕಾರ್ಥವು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿ ಕಾಲದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಉಳಿಯದೆ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವಾಗ ಸತ್ತರೂ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮದಂತೆ ಪ್ರಕಾಶಮಯ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ, ಕೇವಲ ಕರ್ಮಠನು ಅಂಧಕಾರಮಯ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ ಪರಲೋಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ದೇವಯಾಣ, ಪಿತೃಯಾಣ ಇವೆರಡು ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ಕೊನೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದದ್ದೂ ರೂಢವಾದದ್ದೂ ಆಯಿತೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ದಿವಸ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಬಾದರಾಯ

ಣಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ, ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಮಯ ಮಾರ್ಗದ ಏರಿಕೆಯ ಮೆಟ್ಟುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ. ದೇವಯಾನ, ಪಿತೃಯಾಣ ಇವುಗಳ ರೂಢಾರ್ಥವು ಪ್ರಕೃತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಯಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ದೇವಯಾನವೇ ಆಗಲಿ, ಪಿತೃಯಾನವೇ ಆಗಲಿ, ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಕರ್ಮ ಅಂದರೆ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಪಿತೃಯಾಣಮಾರ್ಗವು ದೇವಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ತರದ್ದಿದ್ದರೂ ಅದೂ ಚಂದ್ರಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಸ್ವರ್ಗ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವದಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿಯ ಸುಖವನ್ನನುಭೋಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರತೆಯುಂಟಾಗ ಬೇಕಾದರೆ, ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರಲೇಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೯.೨೦.೨೧). ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಹ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಯಾವಜ್ಜೀವವಾಗಿ ಕಪೂಯಚರಣರು ಅಂದರೆ ಪಾಪಾಚರಣವನ್ನು ಮಾಡುವದರ ಲ್ಲಿಯೇ ಯಾರು ಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದಲೂ ಹೋಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸತ್ತಕೂಡಲೆ ಅವರು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಪಶು-ಪಕ್ಷ್ಯಾದಿ ತಿರ್ಯಕ್ ಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಪುನಃಪುನಃ ಯಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಮೂರನೇ ಮಾರ್ಗವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಛಾಂ.೫.೧೦.೮; ಕಠ. ೨.೬.೭) ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಶುದ್ಧಪಾಪಿಷ್ಠರಿಗೆ ಅಂದರೆ ಆಸುರೀ ಜನರಿಗೆ ಇದೇ ನಿರಯಗತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತ ವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ.೧೬.೧೯-೨೧; ೯.೧೨; ವೇಸೂ. ೩.೧.೧೨-೧೩; ನಿರುಕ್ತ ೧೪.೯).

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನ ಕರ್ಮಾನುರೂಪ ವಾಗಿ ಮರಣದ ನಂತರ ಮೂರು ಗತಿಗಳು ಯಾವಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಯಾನ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುತ್ತದೆಂಬದು ನಿಜವು. ಆದರೂ ಈ ಮೋಕ್ಷವು ಕ್ರಮಕ್ರಮದಿಂದ ಅಂದರೆ ಅರ್ಚಿರಾದಿ ಮೆಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಒಂದರಹಿಂದೊಂದು ಏರುತ್ತ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ 'ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿ' ಯೆಂದೂ ದೇಹಪಾತವಾದನಂತರ ಅಂದರೆ ಮರಣದನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಮುಕ್ತಿಯು ಅಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದಾದ ಕಾರಣ 'ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿ' ಯೆಂದೂ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಎರಡನೇ ಕಡೆಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಯಾದರೂ ಏಕೆ ಹೋಗಬೇಕು? ಅಥವಾ ಮರಣದ ಹಾದಿಯನ್ನಾದರೂ ಏಕೆ ನೋಡುವದು? ಉಪಾಸನೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಸೂರ್ಯಾದಿ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಅಂದರೆ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆ ಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ತುಸು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಸೂರ್ಯಲೋಕ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿ ಮರಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಉಳಿಯುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಈ ದೋಷವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿ, ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗಲಿಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಜನರು ದೇವಯಾನ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿದೆ (ವೇಸೂ. ೪.೩.೧೫). ಯಾಕಂದರೆ ಮರಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಯಾರ ಭಾವನೆಯು ಅಥವಾ 'ಕ್ರತು'ವು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಅವರಿಗೆ

'ಗತಿ' ಸಿಗುತ್ತದೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಖಂಡಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ (ಛಾಂ. ೩.೧೪.೧). ಆದರೆ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಾ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವದೂ ತರದ ದ್ವೈತದ ಅಡ್ಡಪಡದೆಯು (ಶ್ವೇ. ೨.೬), ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯತ್ಕಿಂಚಿತವಾದರೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪರೇ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣ ಇಂಥವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಎರಡನೇ ಕಡೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಗುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮನಾದ ಮನುಷ್ಯನ " न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति "- ಪ್ರಾಣವು ಎರಡನೇ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹೋಗದೆ ಅವನು ನಿತ್ಯಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪನಾಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯನಾಗುತ್ತಾನೆ- ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ (ಬೃ. ೪.೪.೬), ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಜನಕನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯನು "अत्र ब्रह्म समश्नुते" (ಕಠ ೬.೧೪)- ಇಲ್ಲಿಂದಿಲ್ಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ- ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿಯೂ ಕಠದಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಯದೆ. ಇದೇ ಶ್ರುತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು ಶಿವಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಇಂಥ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಇಂಥ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ; ಈ ತರದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ (ಛಾಂ. ೭.೨೫; ಮುಂ. ೨.೨.೧೧). ಅಂದಬಳಿಕ ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಉತ್ತರಾಯಣದಿಂದ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ-ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕ್ರಮಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವ ಕಾರಣವೇನು? ' ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति " (ಮುಂ ೩.೨.೯) ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲಿಂದಿಲ್ಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುವನು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಎಂಬ ಸ್ಥಲಕೃತ ಅಥವಾ ಕಾಲಕೃತ ಭೇದವು ಉಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭೇದವು ಕೊನೆಗೆ ಅಂದರೆ ಅದ್ವೈತವೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ "यस्य सर्वमात्मैवाऽभूत्" (ಬೃ. ೨.೪.೧೪), ಅಥವಾ "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" (ಛಾಂ. ೩.೧೪.೧), ಅಥವಾ ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದೇನೆ-"अहं ब्रह्माऽस्मि" (ಬೃ. ೧.೪.೧೦)- ಹೀಗೆ ಯಾವನ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿತ್ಯಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅವನು ಎರಡನೇ ಕಡೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಹೋಗುವದು ಹೇಗೆ? ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ "अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम्" (ಗೀ. ೫.೨೬)- ಯಾವನು ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಂದರೆ ಭೇದಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮಕ್ಷಯಾರ್ಥವಾಗಿ ದೇಹಪಾತದ ಹಾದಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಎರಡನೇ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣರೂಪ ಮೋಕ್ಷದ ಎಡೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವನ ಮುಂದೆ ಬಡಿಸೇ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ "इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः" (ಗೀ. ೫.೧೯)- ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪದ ಸಾಮ್ಯವು ಬಿಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು (ದೇವಯಾನ ಮಾರ್ಗದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನಿಡದೆ) ಇಲ್ಲಿಂದಿಲ್ಲೇ ಜನನಮರಣಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದರು ಅಥವಾ "भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति"- ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯ ನಾನಾತ್ವವು ಇಲ್ಲದಾಗಿ ಅದೆಲ್ಲ ಯಾವನಿಗೆ ಏಕಸ್ಥ ಅಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರ ರೂಪವು ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅವನು-"ब्रह्म संपद्यते"- ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಕೂಡಿದನು (ಗೀ. ೧೩.೩೦)— ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಈ ಪರಮಜ್ಞಾನಿ ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ಣನೆಗಳು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ದೇವಯಾನ, ಪಿತೃಯಾಣ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ತತ್ವತಃ ತಿಳಕೊಳ್ಳುವ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಮೋಹಪಡೊಂದುವದಿಲ್ಲ."

(ಗೀ. ೮.೨೭), ಎಂದು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಗೀತೆಯ ವಚನದೊಳಗಿನ "ತತ್ವತಃ ತಿಳಕೊಳ್ಳುವವ" ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವೂ "ಪರಮಾವಧಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಕೊಳ್ಳುವವ" ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ (ಭಾಗ ೬.೧೫.೫೬). ಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತ ಅಥವಾ ಪರಮಾವಧಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬದು ಇದೇ. ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ತಮ್ಮ ಶಾರೀರಿಕ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (ವೇಸೂ. ೪.೧೩.೧೪), ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯು ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯು ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಆಗಬೇಕೆಂದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತರಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ಆಚೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ಆಮೇಲೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವರ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅವರು ಮಾಡುವದೆಲ್ಲ ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧವಾದದ್ದೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದದ್ದೂ ಅತಏವ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಾದದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಎರಡನೇ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವ ಅಥವಾ ಸಾಯುವ ಅಂದರೆ ದೇಹಪಾತವಾಗುವ ಅವಶ್ಯವುಳಿಯುವದಿಲ್ಲಾದ ಕಾರಣ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತ'ನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಯೋ. ೩.೯). ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಜನರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ನಿಷ್ಕಾಮ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತದೆನ್ನುವ ಮಾತು ಅವರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಅದನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕರಣ ನೋಡು). ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ನಿಷ್ಕಾಮತ್ವದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ನಿಸರ್ಗತಃ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿರುವ ಮೂಲಕ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿ ಅವನು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಬಹಳ ಜನರ ಅಂಬೋಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಗೆ ಈ ಮತವು ಮಾನ್ಯವಾಗಿರದೆ ಸ್ವತಃ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಹೇಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನೂ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಆಮರಣಾಂತ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದೂ ನಿಷ್ಕಾಮತ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದೊಳಗಿನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಈ ತತ್ವವು ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಯೋ. ೬ ಉ. ೧೯೯).

೧೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ

ಸನ್ಯಾಸವೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ.

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।
तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते ॥ *

—ಗೀತಾ ೫-೨.

ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವದಿಂದಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅನುಭವಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೊಂದೇ ಅನಾದಿಯಾದ ಕರ್ಮಚಕ್ರದೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಮಾರ್ಗವ. ಮತ್ತು ಈ ಅಮೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವತಂತ್ರನು ಅಹುದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನೂ ಈ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಅನಿತ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನೂ ಕುರಿತು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಂಧನವು ಕರ್ಮದ ಧರ್ಮವಾಗಿರದೆ ಮನಸ್ಸಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮದ ಫಲದಲ್ಲಿಯ ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಕಡಿಯುತ್ತ ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧವಾದ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಾಚರಿಸುವದರಿಂದ ಸಾಮ್ಯರೂಪವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲುಂಟು ಹೋಗಿ ಕಡೆಗೆ ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿಯು ಕೈಸೇರುತ್ತದೆಂದೂ ಕೊನೆಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆವು. ಮೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಪರಮಸಾಧ್ಯವು ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ಸಾಧನವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಬೇಕೆಂಬದು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈ ಬಗೆಯ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಯಥಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಯಥಾಧಿಕಾರವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಬಂಧವು ಕಡಿದು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಮುಂದೆ--ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ-- ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾದವನೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೋ ಅಥವಾ ದೊರೆಯಬೇಕಾದುದೆಲ್ಲ ದೊರೆತು ಕೃತಕೃತ್ಯನಾದುದರಿಂದ ಮಾಯಾ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವು ನಿರರ್ಥಕವಾದುದೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದೂ ಎಂದರಿತು ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟೇಬಿಡಬೇಕೋ, ಎಂಬೀ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಿದಾನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತರ್ಕಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಪ್ಪಟ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದೊಂದು (ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ), ಮತ್ತು ಅವೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮರಣಾಂತ್ಯದ ವರೆಗೂ ನಡೆಯಿಸುವದೊಂದು, (ಕರ್ಮಯೋಗ), ಎಂಬೆರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭ

---

* ಟಿಪ್ಪಣಿ— "ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವೆರಡು ನಿಃಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಮಿಗಿಲಾಗಿದೆ" ಮೊದಲನೇ ಚರಣದಲ್ಲಿಯ ಸನ್ಯಾಸ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುವದು ಎರಡನೇ ಚರಣದೊಳಗಿನ ಕರ್ಮ ಸನ್ಯಾಸ ಪದದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣೇಶ ಗೀತೆಯು ೪ ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಈ ಶ್ಲೋಕವು "क्रियायोगो वियोगश्चाप्युभौ मोक्षस्य साधने । तयोर्मध्ये क्रियायोगस्त्यागात्तस्य विशिष्यते" ಎಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಬಂದಿದೆ.

ವಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನದಾವುದೆಂಬದನ್ನರಿತುಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಅಂದರೆ ಸಾಧನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಚರಿಸುವದು ಅನುಕೂಲವಾದುದರಿಂದ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸದೆ, ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿವೇಚನೆಯೇ ಪೂರ್ಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೇನು? ಬಿಟ್ಟರೇನು? ಎರಡೂ ಒಂದೇ (ಗೀ.೩.೧೮; ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೆಚ್ಚಿನದಿರುವ ಮೂಲಕ ಯಾರಿಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭೂತಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಸಮಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮದ ಶುಭಾಶುಭತ್ವದ ಲೇಪವೂ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ, (ಗೀ ೪.೨೦-೨೧) ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವಂತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ನೀನು ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಮಾಡು.- ಯುಧ್ಯಸ್ವ- ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದನು. (ಗೀ.೨.೧೮); ಈ ಖಡಾಖಡಿಯಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲೆಂದು ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ 'ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಸರಿ; ಬಿಟ್ಟರೂ ಸರಿ' ಎಂದು ಹಾರುತ್ತರದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದು ಅವನಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಬಹಳ ಹೇಳುವದೇನು? ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಭಯಂಕರ ಪರಿಣಾಮವು ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದವನು ಏಕೆ ಮಾಡೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಶೇಷತ್ವವಾದರೂ ಇದೇ ಸರಿ. ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಂಧನ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ— ಎಂಬದು ನಿಜವಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಕರ್ಮಕ್ಷಯವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವೆಂಬರ್ಥವಲ್ಲ; ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ;— ಇತ್ಯಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ ಬಿಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಡಕೂಡದೆಂಬದು ಅದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ನ್ಯಾಯತ: ಯೋಚಿಸಿದರೂ ಆ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೀರು ಹರಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ನೀರಿಗಾಗಿ ಬಾವಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವದು ಹೇಗೆಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಜ್ಞಾನವು ದೊರೆತ ಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾರಣವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ.೨-೪೬); ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು "ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ನಿಷ್ಕಾಮವಾದ ಅಥವಾ ಸೌಮ್ಯವಾದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮೇಲಾದುದೆಂದು ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲವೆ? ಅಂದ ಬಳಿಕ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಂತೆ ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆಸಾಲದೆ! ಕಡುತರವಾದ ಈ ಕೊಲೆಗೆಲಸಕ್ಕೆ ನನ್ನನ್ನು ಕಟ್ಟು ಮಾಡಲು ಕಾರಣವೇನು?" ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ.೩-೧); ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವಾಗ ಭಗವಂತನು ಕರ್ಮಗಳು ಯಾರಿಗೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ; ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವದೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ (ಸನ್ಯಾಸ) ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗಗಳೆಂಬೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವವೆಂದ ಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಯಾವ ಮಾರ್ಗವು ಸರಿದೋರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಆ ಕಾರಣ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸರಿಬೆರಿಕೆಮಾಡಿ ಹೇಳದೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಾದ ಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಹೇಳು" (ಗೀ.೫.೧); ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಸರಿ, ಬಿಟ್ಟರೂ ಸರಿ; ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದರೆ

ನಾನು ಅವನ್ನು ಮಾಡೇನು ಅಥವಾ ಬಿಟ್ಟೇನು, ನನ್ನನ್ನು ಕೇಳುವರಾರು? ಇನ್ನು ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಉತ್ತಮ ಪಕ್ಷವಿದ್ದರೆ ಅದು ಏಕೆ? ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡು; ಅಂದರೆ ನಿನ್ನ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ನಾನು ನಡೆಯುವೆನು " ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಮತ್ತೆ ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳಿದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಪೂರ್ವವೇನೂ ಅಲ್ಲ, ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗೆ ವಶಿಷ್ಠನೂ (ಯೋ. ೫.೫೬.೬), ಗಣೇಶಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (೪.೧); ವರೇಣ್ಯನೆಂಬ ಅರಸು ಗಣೇಶನಿಗೂ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಯುರೋಪ ಖಂಡದೊಳಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಹೊರಟ ಗ್ರೀಸ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟಿತ್ತೆಂಬದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಸರಾದ ಈ ಗ್ರೀಕ ಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ (೧೦-೭-೮) ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಹಾಕಿ, ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ರಾಜ್ಯಕಾರಭಾರದ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ವೆಚ್ಚಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದ ತತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಪೂರ್ಣ ಆನಂದವಿರುತ್ತದೆಂದು ಮೊದಲು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದರೂ ಆ ಬಳಿಕ ತಾನು ಬರೆದ ರಾಜಧರ್ಮದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (೭-೨-೩) ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ— " ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ತತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಕೆಲವರು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಮನಸು ಮಾರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಾದುದು ಆವುದೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅವೆರಡೂ ಅಂಶತಃ ಸತ್ಯವಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬರುವದು. ಆದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅಕರ್ಮವು ಮೇಲಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪಾಗುವದು * ಏಕೆಂದರೆ ಆನಂದವೂ ಒಂದು ಕರ್ಮವೇ ಇದ್ದು, ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಮತ್ತು ನೀತಿಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಶದಿಂದ ನಿಜವಾದ ಶ್ರೇಯಃಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದು." ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಎರಡು ಕಡೆಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನುಡಿದಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿ " कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः " (ಗೀ. ೩.೮):- ಅಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮವೇ ಮೇಲಾದದ್ದು—ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರ ಮಹತ್ವವು ವಾಚಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು. ಕಳೆದ ಶತಕದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ ಅಗಸ್ಟಸ್ ಕೋಂಟನೆಂಬ ಫ್ರೆಂಚ ಪಂಡಿತನು ತನ್ನ ಆದಿಭೌತಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— " ತತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿ, ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ಕಳೆಯುವದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲಕವಾದುದು. ಯಾವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಈ ತೆರದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ತನ್ನಿಂದಾಗಬಹುದಾದ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ತನಗೆ ದೊರೆತ ಸಾಧನಗಳ ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು." ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಶೋಪೆನ್ ಹೋವರ ಎಂಬವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದೇನೆಂದರೆ " ಈ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ- ಬಹಳ ಮಾತೇನು, ಜೀವದಿಂದಿರುವದು ಕೂಡ— ದುಃಖಮಯವಿರುವ ಕಾರಣ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಮಾಡುವದೇ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವು" ಕೋಂಟನು ೧೮೫೭ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಶೋಪೆನ್ ಹೋವರನು ೧೮೬೦ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮರಣ ಹೊಂದಿದರು. ಹಾರ್ಟಮನನೆಂಬುವವನು ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ

* "And it is equally a *mistake to place inactivity above action* for happiness is activity, and the actions of the just and wise are the realization of much that is noble." (Aristotle's *Politics*, trans. by Jowett. Vol. I. p. 212. The italics are ours).

ಶೋಪೆನ್‌ಹೋಏರನ ಪಂಥವನ್ನು ಹಿಂದಿನಂತೆ ನಡೆಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ಪೆನ್ಸರ, ಮಿಲ್ ಮುಂತಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮತವು ಕೋಂಟನಂತೆಯೇ ಇದೆ, ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈಚೀಚಿನ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಜರ್ಮನ್ ಪಂಡಿತನಾದ ನಿತ್ಸೆ ಎಂಬವನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಮೀರಿಸಿ ಕರ್ಮ ಬಿಡುವವರಿಗೆ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಂಡೇ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಪಕ್ಷದವರಿಗೆ "ಮೂರ್ಖರೊಳಗಿನ ಮೂರ್ಖರು" ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಸೌಮ್ಯವಾದ ಹೆಸರೇ ಕೊಡಲಾಗದೆಂದು ಅವನು ಅನ್ನುವನು. *

ಯುರೋಪದೊಳಗೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಈವರೆಗೆ ಈ ಮತದ ಎರಡು ಬಣಗಳಿದ್ದಂತೆಯೇ ಹಿಂದೂ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಈಗಿನವರೆಗೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಪಂಥಗಳು ಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ನಡೆದು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೯ ೭೨). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನೇದು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗ, ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ಬರಿಯ ಸಾಂಖ್ಯ, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಿತ್ಯ ಮಗ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಅಥವಾ ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಬರಿಯ ಯೋಗ, ಇಲ್ಲವೆ ಕರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳು ವಿವಕ್ಷಿತವಿಲ್ಲೆಂದು ಹಿಂದೆ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸನ್ಯಾಸವೆಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂದಿಗ್ಧವಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಹೆಂಡರುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕಾಟಿಯನ್ನು ಧರಿಸುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಕೇವಲ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದೆಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥಗಳು ವಿವಕ್ಷಿತವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮದುವೆಯಾಗದೆಯೂ ಭೀಷ್ಮನು ಆಮರಣವಾಗಿ ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದಿಂದ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ನಮ್ಮ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯ ಶ್ರೀಸಮರ್ಥ ರಾಮದಾಸರು ಮರಣಪರ್ಯಂತ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ-ಗೋಸಾವಿಗಳಾಗಿದ್ದೇ ಜ್ಞಾನಪ್ರಸಾರದಿಂದ ಜಗದುದ್ಧಾರದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ

---

* ಕರ್ಮಯೋಗ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ (ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸ) ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಲಿ ಎಂಬವನು ತನ್ನ *Pessimism* ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ Optimism ಮತ್ತು Pessimism ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಹೆಸರುಗಳು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. Pessimism ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಳುಬುರಕ ಅಥವಾ ಖಿನ್ನಮನಸ್ಕ ಎಂದು ಧ್ವನ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸಾರವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಜನರು ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಸಂಸಾರ ಬಿಟ್ಟರೂ ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ Pessimist ಎನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ Energism ಎಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ Quietism ಎಂದೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ ಹೆಸರು ಕೊಡುವದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತವು. ವೈದಿಕಧರ್ಮದಂತೆ ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಎರಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆನಂದವೂ ಶಾಂತಿಯೂ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವು ಆನಂದಮಯವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗವು ದುಃಖಮಯವೆಂದಾಗಲೀ, ಒಂದು ಆಶಾವಾದಿ ಮತ್ತೊಂದು ನಿರಾಶಾವಾದಿಯೆಂದಾಗಲೀ ನಾವು ಭೇದ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ.

ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೋ ಎಂಬದೇ ಪ್ರಕೃತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನವು. ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವವನೇ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು—ಆಮೇಲೆ ಅವನು ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಲಿ ಅಥವಾ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರಲಿ, ಕಂದೀಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಧರಿಸಿರಲಿ ಅಥವಾ ಬಿಳೀಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಧರಿಸಿರಲಿ; ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟೇ! ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿವಾಹವಿಲ್ಲದೆ ಒಂಟಿಯಾಗಿರುವದೂ, ಕೆಂಪು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಧರಿಸುವದೂ ಅಥವಾ ಪಟ್ಟಣದ ಹೊರಗೆ ವಿರಕ್ತರಾಗಿರುವದೂ ಇವೇ ಎಷ್ಟೋಸಾರೆ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಏಕಂದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಕುಟುಂಬ ಪೋಷಣೆಯ ಉಪಟಳವು ಬೆನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತಾಗಿ ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲವನ್ನೂ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನೂ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ವೆಚ್ಚಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಆತಂಕ ವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥವರು ವೇಷದಿಂದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿದ್ದರೂ ಅವರು ತತ್ವತಃ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳೇ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ, ಅಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರವು ನಿಸ್ಸಾರವೆಂದರಿತು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಕುಳಿತಿರುವವರೇ—ಅಂಥವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಕೈಗೆ ತುಕೊಂಡಿರಲಿ, ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ; ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ—ಕಂದೀ ಅಥವಾ ಬಿಳಿಯ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲಾಗಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಅಥವಾ ವಿವಾಹದ ಮೇಲಾಗಲಿ ಗೀತೆಯು ಕಟಾಕ್ಷವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದೊಂದೇ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಗುರಿಯಿಟ್ಟು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಗೀತಾಧರ್ಮದಲ್ಲಂತೂ ಮಹತ್ವವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅನ್ವರ್ಥಕ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳೆಂದರೆ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲವೆ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಎಂಬವುಗಳೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇವೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸವೆಂಬ ಒಂಟಿ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಯೋಜಿಸುವದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಕ ಅದರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿಃಸಾರವೆಂದು ಬಗೆಯುವ ಜನರು ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊಲಗಿ ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ತೆರಳಿ ಮುಂದೆ ಸ್ಮೃತಿಧರ್ಮದಂತೆ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದರಿಂದ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸನ್ಯಾಸವೆನ್ನುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವೇ ಇದರೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವು, ಕಂದೀ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲ.

ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಪಡೆದ ಬಳಿಕ ಮುಂದೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಅಥವಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು (ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ), ಎಂಬೆರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಬಳಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಸಮನಾಗಿ ಸಮರ್ಥವಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪೂರ್ವಾಂಗವಾಗಿದ್ದು ಅಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲು ಇದ್ದು, ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಇಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಎತ್ತಿರುವರು. ಗೀತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಹೊರ್ತು ಮೋಕ್ಷದೊರೆಯುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯಮೇಲೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪ್ರವೃತ್ತರಾದ ಟೀಕಾಕಾರರು "ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲೆಂದೂ, ಮೊದಲು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದೂ, ಸನ್ಯಾಸವೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಅಂದರೆ ಮುಖ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯೆಂದೂ" ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ

ವನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ‘ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ (ಸನ್ಯಾಸ) ಮತ್ತು ಯೋಗ (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಎಂದು ದ್ವಿವಿಧವಾದ ಅಂದರೆ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದ ನಿಷ್ಠೆಗಳಿರುತ್ತವೆ’ (ಗೀ. ೩.೩)–ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುವದರಲ್ಲಿ ದ್ವಿವಿಧವೆಂಬ ಪದದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳಾಗುತ್ತವೆ (೧) ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಆಗದಿರಲಿ; ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಅಥವಾ ಶ್ರೌತ ಸ್ಮಾರ್ತ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ಪಕ್ಷವು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲ (ಗೀ.೨ ೪೫). (೨) ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನಾಚರಿಸುವದು (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಅವಶ್ಯವಿರುವದರಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿಯೇ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು; ಇದು ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವು. ಈ ಅರ್ಥದಂತೆ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಪೂರ್ವಾಂಗವು, ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯು, ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಇದಲ್ಲ. (೩) ತನ್ನ ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಯಾಣವು ಏತರಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂಬದನ್ನು ಬಲ್ಲಂಥ ಜ್ಞಾನಿಯು, ಅವೇ ಯುದ್ಧ ಮುಂತಾದ ಸ್ವಧರ್ಮೋಕ್ತ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮರಣಪರ್ಯಂತವಾಗಿ ಏಕೆ ನಡೆಯಿಸಬಾರದೆಂಬದೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. (ಗೀ. ೩-೨೫);—ಎಂಬದೇ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗವು; ಅದು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಾಂಗವಾಗಲರಿಯದು ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಉಳಿಯಿತು. ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗದೆ ಸನ್ಯಾಸದಿಂದ ದೊರೆಯತಕ್ಕ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದಲೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೫-೫); ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಪೂರ್ವಾಂಗವಿರದೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವು ಅಂದರೆ ತುಲ್ಯಬಲ (ಗೀ. ೫-೨) ವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದೇ “लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा” (ಗೀ. ೩-೩); ಎಂಬ ಗೀತಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಮುಂದಿನ ಚರಣದಲ್ಲಿ “ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनां” ಎಂಬೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸಿದ್ದು ಮುಂದೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ “अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेण चापरे” ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ‘अन्ये’ (ಒಂದು) ಮತ್ತು ‘अपरे’ (ಎರಡನೆಯ) ಎಂಬ ಪದಗಳು ಅನ್ವರ್ಥಕಗಳಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲೇ ಬೇಕು. (ಗೀ. ೧೩-೨೪); ಇದಲ್ಲದೆ ಯಾವ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವು (ಯೋಗ) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಗೆ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಲು, ಆವನಿಂದ ಮರೀಚ್ಯಾದಿ ಏಳು ಮಾನಸ ಪುತ್ರರು ಹುಟ್ಟಿದರು. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಯೋಗವನ್ನು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಮಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆಂದೂ ಸನತ್ಕುಮಾರ, ಕಪಿಲ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಎರಡನೆಯ ಏಳು ಮಾನಸ ಪುತ್ರರು ಹುಟ್ಟಿದೊಡನೆಯೇ ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆಂದೂ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ, ಇವೆರಡೂ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಲ್ಯಬಲವಾದವುಗಳು ಅಂದರೆ ವಾಸುದೇವ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಒಬ್ಬ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನೇ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವಂಥ

ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾರ್ಗಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೮-೭೪, ೩೪೯-೬೩-೭೩); ಹಾಗೆಯೇ ಯೋಗದ ಅಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರವರ್ತಕನು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂದೂ, ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದ ಮೂಲ ಪ್ರವರ್ತಕನು ಕಪಿಲನೆಂದೂ ಭೇದ ವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಮುಂದೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟನೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಸುಸೂತ್ರವಾಗಿ ಸಾಗಬೇಕೆಂದು ಭಗ ವಂತನೇ ಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಯಜ್ಞ ಚಕ್ರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ನಡೆಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಗೂ ಇತರ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಹೇಳಿದನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿಯದೆ (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೦. ೪೪-೭೫. ೩೩೯ ೬೬-೬೭ ನೋಡಿರಿ); ಇದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯ ಯೋಗಗಳೆಂಬೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆಯೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು ಗೌಣ ವೆಂದು ಹೇಳುವ ಗೀತೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಟೀಕಾಕಾರರ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಕೇವಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಗ್ರಹದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗಿದ್ದು, ಕರ್ಮಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಧನಮಾತ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಈ ಟೀಕೆಯೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಧಾನವು ಬರಿಯ ಅವರ ಕೈಗಂಟಿನದಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಅದು ಗೀತೆಯ ನಿಜವಾದ ಭಾವಾರ್ಥವಲ್ಲೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರ, ಗೀತೆಯ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮುಖ್ಯ ದೋಷವು ಇದೇ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು; ಟೀಕಾಕಾರರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಟದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದ ಹೊರತು ಗೀತೆಯ ನಿಜವಾದ ರಹಸ್ಯದ ಬೋಧವಾಗುವದು ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ, ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವೆರಡೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದ ವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಪೂರ್ವಾಂಗವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವಾದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವೆರಡೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಯಾವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವದೋ ಅವರು ಅದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸ ಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇ ಕೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೂ ಅವನು ಬೇಕಾದರೆ ತನ್ನ ಅಭಿರುಚಿಯಂತೆ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು, ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸ ವನ್ನಾದರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು—ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಇವೆ ರಡರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನನಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು" (ಗೀ. ೫-೧); ಅಂದರೆ ಹಾಗೆ ಆಚರಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವದೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯೂ ಸರಳವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆ ವಿಚಾರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಗೀತೆಯ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜು ನನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಕ್ಷಣವೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಭಗವಂತನು ಅವನಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟದ್ದೇನೆಂದರೆ—"ಅಯ್ಯಾ ಪಾರ್ಥನೇ, ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ನಿಃಶ್ರೇಯಸವನ್ನು ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥವುಗಳು. ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಸಮನಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳವು; ಆದರೂ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಯೋಗ್ಯ ತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು.(विशिष्यते)" (ಗೀ.೫-೨); ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೇ ನಾವು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭ ದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಕರ್ಮಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದೇ ವಚನವಿದೆಂತಲ್ಲ. "तस्माद्योगाय युज्यस्व" (ಗೀ.೨.೫೦)—ಆದಕಾರಣ ನೀನು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸು; "मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि" (ಗೀ.೨.೪೭)— ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವ ಹಟವನ್ನು ಹಿಡಿಯದಿರು.

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेंद्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥

ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವ ಹವ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ "ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು, ಮಮತೆಯನ್ನು ನೀಗಿ, ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಕರ್ಮ ಸಾಧನೆಗೆ ಎರಗಿಸುವವನ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ." (ಗೀ. ೩.೭); ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ "कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः" ಅಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮವು ಶ್ರೇಷ್ಠವು (ಗೀ. ೩.೮).–"ಆದಕಾರಣ ನೀನು ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡು." (ಗೀ. ೪.೧೫); ಅಥವಾ "योगमातिष्ठोत्तिष्ठ" (ಗೀ. ೪.೪೨)—ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಕದನಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲು. "(योगी) ज्ञानीभ्योऽपि मतोऽधिकः" ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ (ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ) ಕರ್ಮಯೋಗದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಅಧಿಕವಾಗಿದೆ. "तस्माद्योगी भवार्जुन" (ಗೀ. ೬.೪೬)- ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲೈ ಅರ್ಜುನನೇ ನೀನು (ಕರ್ಮ) ಯೋಗಿಯಾಗು. ಅಥವಾ "माम-नुस्मर युद्ध्य च" (ಗೀ. ೮.೭)—ನನ್ನ ಸ್ಮರಣವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯುದ್ಧಮಾಡು ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದು, ಆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಅಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಯೋಗ್ಯತೆಯದೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ **'ज्याय'**, **'अधिकः'**, **'विशिष्यते'** ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ "ನಿಯತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ; ಆಸಕ್ತನಾಗದೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸದಾ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದೇ ನನ್ನ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮವಾದ ಮತವು." ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಪುನಃ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೧೮.೬.೭). ಇದರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಸನ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲವೆ ಭಕ್ತಿಯೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಕರ್ಮವೆಂಬದು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗೆ ಕೇವಲ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಅದು ಮುಖ್ಯ ಸಾಧ್ಯ ಅಥವಾ ಕರ್ತವ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಯಾರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಗೀತೆಯ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಗೆ ರುಚಿಸಬೇಕು? ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಭಾರವಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಅವರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪುವದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯದ ಬೆಲೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದಲ್ಲವೆ! ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಭಗವಂತನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವೂ ಸರಳವಾದುದೂ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದುದೂ, ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಪೇಚಾಟದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಸನ್ಯಾಸ-ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮೊದಲನೆಯ ಕುತ್ತು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೊರಡಬೇಕಾದರೆ, ಅವೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳೆಂದೇ ಬಗೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉಪಸ್ಥಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಟೀಕಾಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಕರ್ಮಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಾಂಗ ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಗೌಣವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೇ? ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ ತಮ್ಮ

ಸಾಂಪ್ರದಾಯವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ, ಭಗವಂತನ ಉತ್ತರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಕೂಡ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಟೀಕಾಕಾರರು ಕಂಕಣಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಉಬ್ಬಸಪಟ್ಟರೂ "ಕರ್ಮಯೋಗದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಅಥವಾ ಬೆಲೆಯು ವಿಶೇಷವಿರುತ್ತದೆ" (ಗೀ. ೫.೨). ಎಂದು ಭಗವಂತನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉತ್ತರದ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವದಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ! ಆದುದರಿಂದ ಕಡೆಗೆ "कर्मयोगो विशिष्यते"-ಕರ್ಮಯೋಗದ ಬೆಲೆಯು ವಿಶೇಷವು-ಎಂಬ ವಚನವು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸುಳ್ಳೇ ಸ್ತುತಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂದರೆ ಅರ್ಥವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಗವಂತನ ನಿಜವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದೂ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿ, ಈ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಹೀಗೂ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ (ಗೀ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೫.೨; ೬.೧ ೨; ೧೮.೧೧). ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ರಾಮಾನುಜ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸುವ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಅಂದರೆ ಅರ್ಥವಾದಾತ್ಮಕವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಗೀ.ರಾ.ಭಾ. ೫.೧). ಯಾಕಂದರೆ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಅದ್ವೈತರಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವೆಂದು ಅವರ ಮತವಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ (ಗೀ.ರಾ.ಭಾ. ೩ ೧ ನೋ.). ಮೂಲ ಗ್ರಂಥವೂ ಟೀಕಾಕಾರರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಟೀಕಾಕಾರರು ತಮ್ಮ ಮಾರ್ಗವೇ ಮೂಲಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂಬ ದೃಢನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಟೀಕೆ ಒರೆಯ ತೊಡಗಿದರೆ ಹೇಗೆ ಮೂಲಗ್ರಂಥದ ಎಳೆದಾಟವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ವಾಚಕರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಬಹುದು. "ಎಲೋ ಅರ್ಜುನಾ, ನಿನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಸರಿಯಲ್ಲವಪ್ಪಾ!!" ಎಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವೋ ಹೇಗೆ? ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ "ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು." ಎಂದು ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಟೀಕಾಕಾರರ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥಗಳು ಸರಳವಾದವುಗಳಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಸನ್ಯಾಸ ಮಾಡದೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಅನಾಸಕ್ತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ (ಗೀ. ೨.೬೪; ೩.೧೯; ೩.೨೫; ೧೮.೯). ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಯೋ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಯೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ, ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ದಗ್ಧವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಂದೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಅನವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಗೀತೆಯ ಮಥಿತಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆಬಳಿಕ ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣ ಚಿತ್ತವು ಶುದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವು ಸ್ವಭಾವತಃ ಬಂಧಕವಾದವು ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವು ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಮತವೇ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದೂ ಅವರು ಆ ಮಥಿತಾರ್ಥದ ಮುಂದೆ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವರು. ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬ

ಸನ್ಯಾಸವೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ.

ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ, ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಬಲವುಳ್ಳವಾಗಿದ್ದರೂ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿ ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಗೊಳಿಸಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಆಮರಣವಾಗಿ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾತ್ಮಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮಾರ್ಗವು. ಏಕೆಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸ, ಕರ್ಮ ಇವೆರಡೂ ಆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆಂದು ಭಗವಂತನ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಉಪದೇಶವು. ಇದಕ್ಕನುಸರಿಸಿಯೇ ಮುಂದೆ ಅರ್ಜುನನು ಕಾಳಗಕ್ಕೆ ಅನುವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇ ಇದು. ಕೇವಲ ಶಾರೀರಿಕ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಅವು ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ. ಮಾತ್ರ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಆಸಕ್ತಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅನಾಸಕ್ತಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ (ಗೀ. ೩.೨೫). ಗೀತೆಯ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ—

प्राज्ञस्य मूर्खस्य च कार्ययोगे । समत्वमभ्येति तनुर्न बुद्धिः ॥

"ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಮೂರ್ಖನೂ ಯಾವದರಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಆ ದೇಹವು ಒಂದೇ, ಬುದ್ಧಿ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ." ಎಂದು ಭಾಸಕವಿಯು ತನ್ನ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಅವಿಮಾರ ೫.೫).

ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯ ಜನರ ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ "ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕರ್ಮಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದನ್ನೇನೂ ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಕಾರಣ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಕಾರಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವನ ಅಧಿಕಾರವಿತ್ತೆಂಬದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದು ಭಗವಂತನು ಅವನಿಗೆ ಹಾಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವೇ ಇಷ್ಟವು." ಆದರೆ, ಈ ಆಕ್ಷೇಪದ ಅರ್ಥವೇನಾಗುತ್ತದೆ, ನೋಡಿರಿ: ಅರ್ಜುನನಿಗೆ "ನೀನು ಅಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿರುತ್ತೀ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ನಚಿಕೇತನಂತೆ ಅರ್ಜುನನು ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಫಲವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವನು ಯುದ್ಧಮಾಡುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಅವನಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡಿಸುವ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವು ಸಫಲವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅಂಜಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿ, ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯಭಕ್ತನಾದ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಮೋಸಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬರುವದು!! ಆದರೆ ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಗಟ್ಟುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಪರಮ ಪ್ರಿಯಭಕ್ತನನ್ನು ವಂಚಿಸುವ ನಿಂದ್ಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುವ ಇಂಥವರೊಡನೆ ವಾದಹಾಕುವದನ್ನು ಬಿಡುವದೇ ಲೇಸು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಇಂಥ ಭ್ರಾಮಕವಾದ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಮೋಸಹೋಗಬಾರದೆಂದು ನಾವು ಅವರಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—"ಅಪ್ಪಾ ಅರ್ಜುನಾ, ನೀನು ಅಜ್ಞಾನಿಯು; ಆದಕಾರಣ ನೀನು ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡು." ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಯಾರ ಅಂಜಿಕೆಯಿತ್ತು? ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಯೂ ಅರ್ಜುನನು ಆಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿಯೇ ಇಟ್ಟು ಅವನ ಕೈಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಧರ್ಮದಂತೆ ಯುದ್ಧಮಾಡಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿದ್ದಿಲ್ಲವೇ? (ಗೀ. ೧೮. ೫೯ ಮತ್ತು ೬೧); ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ 'ಜ್ಞಾನ' 'ವಿಜ್ಞಾನ'ಗಳನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿ (ಗೀ. ೭.೨; ೯.೧; ೧೦.೧; ೧೩.೨; ೧೪.೧); ಹದಿನೈದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ "ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕೃತಾರ್ಥನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ" (ಗೀ. ೧೫.೨೦). ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನ

ಹಾಗೆ ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದನು? ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅವನನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿಸಲಿಲ್ಲವೇನು? (ಗೀ.೧೮.೬೩); ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಪಕ್ಷವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದದ್ದೆಂದು ಭಗವಂತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇತ್ತೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? ಮೇಲಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು ಒಂದುವೇಳೆ ಅಜ್ಞಾನಿಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅವನಿಗೆ ಯಾರ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನೋ ಆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳಾದ ಜನಕಾದಿಕರೂ, ಸ್ವತಃ ಭಗವಂತನೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೇ ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾದೀತೆ? ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಛಲವಾದದ ಈ ಶುಷ್ಕ ಕೋಟಿಯು ತೀರ ಅನುಚಿತವೂ ತ್ಯಾಜ್ಯವೂ ಆಗಿದ್ದು, ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆಂತಲೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇರಲಿ, ಜ್ಞಾನೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ (ಸಾಂಖ್ಯ), ಕರ್ಮಯೋಗ (ಯೋಗ), ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವಾಪರದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು (೧) ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವು ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಮತ್ತು ತುಲ್ಯಬಲವಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಂಗವಲ್ಲ. ಮತ್ತು (೨) ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತವು, ಎಂಬೀ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಏಕೆ ವಿಪರ್ಯಾಸಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಕ್ಕಿಂತ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಮರಣವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗವು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಅಧಿಕ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂಬ ಈ ಪ್ರಕರಣದೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ—ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸುಖದುಃಖ ವಿವೇಚನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಆ ವಿವೇಚನವು ಕೇವಲ ಸುಖದುಃಖಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಆರಂಭಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೆಂದೂ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದೊಳಗೆ ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾದಿ ಶ್ರೌತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಶತಃ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಗೃಹಸ್ಥನು—ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ ಇರಲಿ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನೇ ಇರಲಿ—ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದಂತೆ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಾದಿ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಜ್ಞೆಯಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಲಗ್ನಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಂಶವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವದು ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಚನಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ, “एतद्वै जरामर्यं सत्रं यदग्निहोत्रम्”—ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರ ರೂಪವಾದ ಈ ಸತ್ರವನ್ನು ಸಾಯುವವರೆಗೆ ನಡೆಯಿಸಬೇಕು (ಶ.ಬ್ರಾ. ೧೨.೪.೧.೧); “प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः”—ವಂಶದ ಈ ಎಳೆಯನ್ನು ಹರಿಯಗೊಡಬಾರದು (ತೈ. ಉ. ೧.೧೧.೧); ಅಥವಾ “ईशावास्यमिदं सर्वं”—ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು, ಅಂದರೆ ನನ್ನದಲ್ಲ, ಅವನದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಇಂಥ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ—

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः ।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥

“ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ನೂರುವರುಷ ಅಂದರೆ ಪುರುಷಾಯುಷ್ಯದ ಅವಧಿಯು ಕೊನೆಮುಟ್ಟುವವರೆಗೆ ಜೀವಿಸಲಪೇಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ‘ಏವಂ’ ಅಂದರೆ ಇಂಥ ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ನಿನಗೆ (ಅಂದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ) ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೇಪವನ್ನು ಅಥವಾ ಬಂಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ (ಈಶಾ. ೧.೨).” ಇತ್ಯಾದಿ ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಇಳಿದರೆಂದರೆ “ब्रह्मविदाप्नोति परम्” (ತೈ. ೨.೧.೧);—ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. “नान्यः पंथा विद्यतेऽयनाय” (ಶ್ವೆ. ೩.೮),—(ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು) ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ; “पूर्वे विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते । किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरंति” (ಬೃ. ೪.೪.೨೨ ಮತ್ತು ೩.೫.೧) ಪ್ರಾಚೀನ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಯಸಲಿಲ್ಲ. “ಸರ್ವ ಜನರೇ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವಾಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ ನಮಗೆ (ಬೇರೆ) ಮಕ್ಕಳು ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕು.”—ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಸಂತತಿ, ಸಂಪತ್ತು, ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಲೋಕಗಳಲ್ಲೊಂದರ “ಏಷಣಾ” ಅಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನೂ ಹಿಡಿಯದೆ, ಅದರಿಂದ ವಿಮುಖರಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೇವಲ ಭಿಕ್ಷಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದರು. “ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿರಕ್ತನಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.” (ಮು, ೧.೨.೧೧); ಕೊನೆಗೆ “यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्” (ಜಾಬಾ. ೪)—ಬುದ್ಧಿಯು ವಿರಕ್ತವಾದ ದಿವಸವೇ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು;—ಈ ಬಗೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪಕ್ಷೀಯ ವಚನಗಳೂ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವೇದಾಜ್ಞೆಯು ದ್ವಿವಿಧವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ (ಮಭಾ. ಶಾ. ೨೪೦.೬) ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಬೇರೊಂದು ಸಾಧನ ಉಂಟೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವದು ಅವಶ್ಯ. ಆಚಾರ ಅಂದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಜನರ ಆಚರಣೆ, ರೂಢಿ ಅಥವಾ ನಡತೆಯು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಾಚಾರವೂ ಕೂಡ ಉಭಯ ವಿಧವಾಗಿದ್ದವಂತೆಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶುಕಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಾದಿಗಳು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಿಗಳು; ಜನಕ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ, ಜೈಗೀಷವ್ಯ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಾವಲಂಬಿಗಳೆಂದು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ “तुल्यं तु दर्शनं” (ವೇಸೂ. ೩.೪.೯); ಅಂದರೆ ಆಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪಂಥಗಳೆರಡೂ ತುಲ್ಯಬಲವಾಗಿವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪಕ್ಷದೊಳಗಿನ ಕೋಟಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದು—

विवेकी सर्वदा मुक्तः कुर्वतो नास्ति कर्तृता ।
अलेपवादमाश्रित्य श्रीकृष्णजनकौ यथा ॥

“ಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಜನಕರಂತೆ ಅಕರ್ತನೂ ಅಲಿಪ್ತನೂ ಸರ್ವದಾ ಮುಕ್ತನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.”—ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿವಚನವು ಅದೆ.* ಹಾಗೆಯೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮನು ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ಮುಂತಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ “एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः” (ಗೀ. ೪.೫)—ಇದನ್ನರಿತು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಜನಕಾದಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು

* ಟೀಪು—ಈ ವಚನವು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಂದು ಆನಂದಗಿರಿಯು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ (ಕಠ. ೨.೧೯); ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಮೂಲತಃ ಅದು ಎಲ್ಲಿಯದೆಂಬದು ನಮಗೆ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ.

ಕರ್ಮ ಮಾಡಿದರು—ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಜನಕನ ಹೊರತು ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿವೆ (ಯೋ. ೫.೭೫; ಭಾಗ. ೨.೮.೪೩-೪೫). ಜನಕಾದಿಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲೆಂದು ಶಂಕಿಸಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ, ವ್ಯಾಸರು ತಮ್ಮ ಪುತ್ರನಾದ ಶುಕನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಕೊನೆಗೆ ಜನಕನ ಕಡೆಗೇ ಕಳಿಸಿದರೆಂದು ಕಥೆಯಿದೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೨೫ ಮತ್ತು ಯೋ. ೨.೧). ಹಾಗೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಶ್ವಪತಿಯೆಂಬ ಕೈಕೇಯ ಅರಸನು ಉದ್ದಾಲಕ ಋಷಿಗೂ (ಛಾಂ. ೫.೧೧-೨೪); ಕಾಶೀರಾಜನಾದ ಅಜಾತಶತ್ರುವು ಗಾರ್ಗ್ಯ ಬಾಲಾಕಿಗೂ (ಬೃ. ೨.೧); ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಆದರೂ ಅಶ್ವಪತಿಯಾಗಲಿ, ಜನಕನಾಗಲಿ ರಾಜ್ಯವಾಳುವದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡರೆಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಯಿಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಜನಕಸುಲಭಾ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಜನಕನು "ನಾನು ಮುಕ್ತಸಂಗನಾಗಿ ಅಂದರೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನಿಡದೆ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನದೊಂದು ಕೈಯನ್ನು ಚಂದನದಿಂದ ಲೇಪಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕೈಯನ್ನು ಬಿಂಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟರೂ ನನಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡೂ ಸಮವೇ" ಎಂತಲೂ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ವರ್ಣಿಸಿ (ಮಭಾ.ಶಾಂ. ೩೨೦.೩೬), ಮುಂದೆ—

मोक्षे हि त्रिविधा निष्ठा दृष्टाऽन्यैर्मोक्षवित्तमैः ।
ज्ञानं लोकोत्तरं यच्च सर्वत्यागश्च कर्मणाम् ॥
ज्ञाननिष्ठां वदन्त्येके मोक्षशास्त्रविदो जनाः ।
कर्मनिष्ठां तथैवान्ये यतयः सूक्ष्मदर्शिनः ॥
प्रहायोभयमप्येवं ज्ञानं कर्म च केवलम् ।
तृतीयेयं समाख्याता निष्ठा तेन महात्मना ॥

[illegible] ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೧) [illegible]; ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು [illegible] (೨) [illegible] ಕೇವಲ ಕರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೇ [illegible] (೩) [illegible]) ಇವೆರಡನ್ನೂ [illegible] ನನಗೆ [illegible]—ಎಂದು ಜನಕನು ಸುಲಭೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮಭಾ. ಶಾಂ. [illegible] ಅರ್ಥವು ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಅಥವಾ [illegible]. ಆದರೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ 'ನಿಷ್ಠಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ "ಯಾವ [illegible] ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥ ಮಾರ್ಗವು" ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದು [illegible] ದಲ್ಲಿ ಕೂಡ निष्ठा=अनुष्ठेयतात्पर्यं, ಅಂದರೆ ಆಯುಷ್ಯದಲ್ಲಿಯ [illegible] ಅಥವಾ ಆಚರಿಸತಕ್ಕುದರಲ್ಲಿ ತತ್ಪರತೆ ಅಂದರೆ ಮಗ್ನರಾಗುವದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. [illegible]ಕ್ರಮದ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಜೈಮಿನಿ ಮುಂತಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ ಕೇವಲ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ईजाना बहुभिः यज्ञैः ब्राह्मणा वेदपारगाः ।
शास्त्राणि चेत्प्रमाणं स्युः प्राप्तास्ते परमां गतिम् ॥

"ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಂದರೆ ವೇದಗಳ ಆಜ್ಞೆಗಳು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದೀತು." ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ (ಜೈ. ಸೂ. ೫.೨.೨೩ ಮೇಲಿನ ಶಾಬರಭಾಷ್ಯ ನೋಡು). ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರೂ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರೂ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗೌಣವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಮತ್ತಾವದರಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (ವೇ. ಸೂ. ೩.೪.೧.೨). ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಆಸಕ್ತಿ ವಿರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪಂಚಶಿಖನು (ತಾನು ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗಿಯಾಗಿದ್ದರೂ) ತನಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಂದು ಜನಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಎರಡೂ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಈ ಮೂರನೆಯ ನಿಷ್ಠೆಯು ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದರ ಅಂಗವಾಗಿರದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ವೇ. ಸೂ. ೩.೪.೩೨-೩೫), ಕೊನೆಗೆ ಜನಕನ ಈ ಮೂರನೆಯ ನಿಷ್ಠೆಯೇ—ಅದರೊಳಗೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಬೆರಸಿ-ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕೇವಲವಾದ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗಿರದೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರದವಷ್ಟೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು (೨.೪೨-೪೪; ೯.೨೧). ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಲ್ಲದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ 'ನಿಷ್ಠೆ'ಯೆನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಮಾತು ಸರ್ವರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸುವಾಗ ಜನಕನು ಮೂರು ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಗೀತೆಯು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕೇವಲವಾದ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು 'ನಿಷ್ಠೆ'ಯ ವರ್ಗದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದು ಹಾಕಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕುಳಿಯುವ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನೇ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ (ಗೀ. ೩.೩). ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ (ಸಾಂಖ್ಯ), ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತವಾದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ (ಯೋಗ) ಇವೇ ಆ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳು; ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪಕ್ಷೀಯವಾದ ಇವೆರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ (ಅಂದರೆ ಜನಕನಂತೆ ಮೂರನೆಯ) ನಿಷ್ಠೆಯ ಬೆನ್ನುಕಟ್ಟುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ "कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः" (ಗೀ. ೩.೨೦)—ಜನಕಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರು.—ಎಂದು [illegible] ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಜನಕ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಾಜರ ಮಾತು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೂ, ವ್ಯಾಸರು ವಿಚಿತ್ರವೀರ್ಯನ ವಂಶವು ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ, ಪಾಂಡು ಎಂಬಿಬ್ಬರು ಕ್ಷೇತ್ರಜ ಪುತ್ರರನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೆಂಬುದೂ, ಮೂರು ವರ್ಷ ಒಂದೇಸವನೆ ಶ್ರಮಪಟ್ಟು ಲೋಕೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದರೆಂಬದೂ ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಮಾರ್ತ ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ತಮ್ಮ ಅಲೌಕಿಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದಲೂ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನೆಗೊಳಿಸಿದರೆಂಬದೂ ಸರ್ವಶ್ರುತವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ! ಸ್ವಂತ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಕರ್ಮಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾದ ಬಳಿಕಲ್ಲವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹುಟ್ಟಿತು! ಮೂಲ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಂದಲೇ ಮರೀಚ ಮೊದಲಾದ ಏಳು ಮಾನಸ ಪುತ್ರರು ಹುಟ್ಟಿ, ಅವರು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ಆಮರಣವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆಂದೂ ಸನತ್ಕುಮಾರಾದಿ ಬೇರೆ ಏಳು ಮಾನಸಪುತ್ರರು ಹುಟ್ಟಿ ವಿರಕ್ತರಾಗಿ ಅಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಪಂಥಿಗಳಾಗಿ ಹೊರಟರೆಂದೂ ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗೆ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ ೩೩೯ ಮತ್ತು ೩೪೦). ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಪುರುಷರೂ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೂ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಏಕೆ ಕೈಕೊಂಡರೆಂಬದಕ್ಕೆ

आणि मी हे भाष नेणे । नाझें कांहींच न म्हणे ।
सुखदु:ख जाणणें । नाहीं जया ॥

ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಹೊರಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ‘‘ನಾನು’’ ಮತ್ತು ‘‘ನನ್ನದು’’ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಳಿದು ಹೋದರೂ ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳಬದಲು ‘ಲೋಕ’ ಮತ್ತು ‘ಲೋಕದ್ದು’— ಅಥವಾ ಅದನ್ನೇ ಭಕ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವದಾದರೆ ‘ಪರಮೇಶ್ವರ’ ಮತ್ತು ‘ಪರಮೇಶ್ವರನ’ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಆಗ ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪಾಮರರು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ‘ನನ್ನದು’ ಅಥವಾ ‘ನನ್ನಗೋಸ್ಕರ’ವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯ ‘ನನ್ನದು’ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರವು ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನದೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು ತನ್ನನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ (ಅಂದರೆ ನಿರ್ಮಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ) ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇ ಇದು (ಗೀ. ೩.೨೭.೨೮). ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದರೆ ‘‘ಯೋಗಾರೂಢನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಶಮವೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ’’ (ಗೀ. ೬.೩ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡು). ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಸರಳ ಅರ್ಥವೂ ಹೇಗಿರಬಹುದೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಯೋಗಾರೂಢನಾದವನು ಮುಂದೆ ‘ಶಮ’ವನ್ನು ಅಂದರೆ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು, ಮತ್ತೇನೂ ಮಾಡಕೂಡದು; ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಟೀಕಾಕಾರರು ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಶಮವೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಾಂತಿ, ಅದು ಕೊನೆಯ ‘ಕಾರ್ಯ’ವೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರದೆ ಈ ‘ಶಮ’ ಮತ್ತು ‘ಶಾಂತಿ’ಯು ಮತ್ತಾವದೋ ಒಂದಕ್ಕೆ ‘ಕಾರಣ’ವಾಗುತ್ತದೆ —शमः कारणमुच्यते— ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ‘ಶಮ’ವನ್ನು ‘ಕಾರಣ’ವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದರ ಮುಂದಿನ ‘ಕಾರ್ಯ’ವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಲು ‘‘ಕರ್ಮ’’ವೇ ಆ ‘‘ಕಾರ್ಯ’’ವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ಯೋಗಾರೂಢನಾದವನು ಚಿತ್ತವನ್ನು ಶಾಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಆ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಶಮದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ನಡೆಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಟೀಕಾಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ ‘‘ಯೋಗಾರೂಢನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು’’ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ‘‘सर्वारंभपरित्यागी’’ ‘‘अनिकेतः’’ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಪರವಾಗಿ ಮಾಡದೆ, ಫಲಾಶಾತ್ಯಾಗ ಪರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡತಕ್ಕದೆಂದು ಆಯಾ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ‘‘ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಯಥಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು’’ ಎಂಬದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಉದಾಹರಣೆಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ಜನಕನದು. ಜನಕನು ಒಬ್ಬ ಮಹಾ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು. ‘‘ನನ್ನ ರಾಜಧಾನಿ ಸುಟ್ಟು ಹೋದರೂ, ನನಗೆ ಅದರದೇನು?’’—मिथिलायां प्रदीप्तायां न मे दह्यति किंचन (ಶಾ. ೨೭೫.೪ ಮತ್ತು ೨೧೯.೫೦)--ಎಂಬವು ಅವನ ಸ್ವಂತ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಹೊರಟ ಶಬ್ದಗಳು; ಇಷ್ಟು ಅವನ ನಿಃಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿ! ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತನಗೆ ಏನೊಂದು ಲಾಭ ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಾನು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಏಕೆ ನಡೆಸುತ್ತೇನೆಂಬದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹೇಳುವಾಗ ಜನಕನು ತಾನೇ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ—

देवेभ्यश्च पितृभ्यश्च भूतेभ्योऽतिथिभिः सह ।
इत्यर्थं सर्व एवैते समारम्भा भवंति वै ॥

"ದೇವತೆಗಳ ದೆಶೆಯಿಂದಲೂ ಪಿತರುಗಳ ದೆಶೆಯಿಂದಲೂ ಸರ್ವಭೂತರ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೆಶೆಯಿಂದಲೂ ಅತಿಥಿಗಳ ದೆಶೆಯಿಂದಲೂ ಇದೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆದಿದೆ. ನನ್ನ ಸ್ವಂತಕ್ಕೋಸ್ಕರವಲ್ಲ" (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ. ೩೨.೨೪). ತಾವು ಸ್ವಂತ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ತವ್ಯವು ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಥವಾ ತಮಗೆ ಏನೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರಂಥ ಮಹಾತ್ಮರು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗದಿದ್ದರೆ ಈ ಜಗತ್ತೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವದು--ಉತ್ಸೀದೇಯುರಿಮೇ ಲೋಕಾಃ--ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕೆ? (ಗೀ. ೩.೨೪).

"ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು; ಎಲ್ಲ ತರದ ಇಚ್ಛೆಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ವಾಸನಾಕ್ಷಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಬಹಳ ಭೇದವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ವಾಸನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಒಂದೇ, ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಒಂದೇ; ಉಭಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ; ಅದೇನೆಂದರೆ ಕರ್ಮ ಬಿಡುವದು. ಹೀಗೆ ಹಲವರು ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಅಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದುದು; 'ಫಲಾಶೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ಹೊಳೆಯದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡುವದೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಬಿಡುವದಲ್ಲ; ಅಥವಾ ತನ್ನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಯಾರಿಗೂ ಎಂದಿಗೂ ದೊರೆಯಕೂಡದೆಂದೂ ಅದು ದೊರೆತರೂ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಕೂಡದೆಂದೂ ಅಥವಾ ಅಬಗೆಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡುವದೆಂದೂ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನನಗೆ ಇಂಥ ಫಲವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಸಿಗಬೇಕು ಎಂದು ನಾನು ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ; ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಫಲದ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಮಮತ್ವಯುಕ್ತ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ "ಫಲಾಶಾ" "ಸಂಗ" ಅಥವಾ "ಕಾಮ" ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಐದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ; ಆದರೆ ಫಲದ ಆಶೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಉಪನ್ಯಾಸ, ಆಗ್ರಹ ಅಥವಾ ವೃಥಾ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಡದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಉತ್ಸಾಹವೂ ಈ ಆಗ್ರಹದೊಡನೆಯೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹೊರಡೂಡಬೇಕೆಂದಲ್ಲ. ಯಾರಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೊಂದು ಉದರದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೋ ಮತ್ತು ಯಾರು ಕೇವಲ ಫಲದ ಅಭಿಲಾಷೆಯಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಿ ತೋರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲೆಂಬುದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಮವೂ ವಿರಕ್ತವೂ ಆದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರ ಮಾತು ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯದಿಂದ ನನಗೆ ದೊರೆಯುವ ಫಲವು ಕೇವಲ ನನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕರ್ಮದ್ದೇ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಮೂಲತಃ ತಪ್ಪಾದದ್ದು. ನೀರಿನ ದ್ರವತೆಯು ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಯ ಉಷ್ಣತೆಯು ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟಪಾಸ ಮಾಡಿದರೂ ಅವನ ಅವನ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಪಾಕಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಿರುವದು ಅಥವಾ ಬಡುವದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಧೀನದ ಮಾತಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಅವನ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗತಕ್ಕ ಮಾತಾಗಲಿ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಕರ್ಮ-ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಈ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಮೊದಲು ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ

ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ತೆರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ಫಲವು ಕೇವಲ ಅವನ ಪ್ರಯತ್ನದವಾಗಿರದೆ ಅವನ ಕರ್ಮದ ಮತ್ತು ಆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅನೇಕ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಯೋಗದ ಫಲವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಫಲಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಾರೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಹಲವು ಸಾರೆ ಹಾಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ದೈವವೆಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯದ ಫಲವು ತನಗೆ ದೊರೆಯಬೇಕಾದರೆ ತಮ್ಮ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ —ಅಲ್ಲ, ತನ್ನ ಕನಸು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಹ—ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರಗಳ ನೆರವು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದ ಬಳಿಕ "ಕೇವಲ ನನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೇ ನಾನು ಇಂಥದನ್ನು ಮಾಡಿದೆನು." ಎಂದು ಅಭಿಮಾನ ತಾಳುವದು ತಿಳಿಗೇಡಿತನದ ಮಾತೆಂಬದು ಮುಂದೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೧೮. ೧೪-೧೬); ಯಾಕಂದರೆ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾತವಾದ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾತವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗವಾದ ಬಳಿಕ ಉಂಟಾಗುವ ಫಲವು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಕರ್ಮದ ಫಲವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ನಾವು ಫಲದ ಹನ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಟ್ಟರೂ ಸರಿ, ಬಿಟ್ಟರೂ ಸರಿ; ಅದರಿಂದ ಆ ಫಲಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗುವದಂತೂ ಇಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಫಲಾಶೆಯು ನಮಗೆ ದುಃಖದಾಯಕವಾಗುವದು ಮಾತ್ರ ಸಂಭವವುಂಟು. ಆದರೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರವು ಕೇವಲ ತಾನಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ರೊಟ್ಟಿಯು ರುಚಿಕರವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಉಪ್ಪನ್ನು ಬೆರಿಸಬೇಕಾಗುವಂತೆಯೇ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಈ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹಿತಕರವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ವಿವೇಕಿಗಳೂ ಆದವರು ಪಾಮರ ಜನರಂತೆ ಫಲಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಹನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ, ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಫಲಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವಾಹಪತಿತವಾದ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಅನಾದಿ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಯಥಾಧಿಕಾರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ತಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ಸಣ್ಣ ದೊಡ್ಡ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು "ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದದ್ದೇ ಪಂಚಾಮೃತ"ವೆಂದು ಬಗೆದು ಶಾಂತವಾಗಿ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳ ಫಲದ ಭಾರವನ್ನು ಕರ್ಮ ಧರ್ಮ ಸಂಯೋಗದ ಮೇಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವದಾದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯ ಮೇಲಾಗಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಾಕಿ ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಕೂಡುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನಿನ್ನ ಅಧಿಕಾರ; ಫಲದೊರೆಯುವದು ನಿನ್ನ ಅಧೀನದ ಮಾತಲ್ಲ." (ಗೀ.೨.೪೭);—ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. ಹೀಗೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋದರೆ ಮುಂದೆ ಆಕರ್ಮವು ಕೆಲವೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ನಿಷ್ಫಲವಾದರೂ ನಾವು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿರುವ ಮೂಲಕ ಫಲದೊರೆಯಲಿಲ್ಲೆಂದು ಮನನೊಂದುವ ಕಾರಣವುಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ— ಆಯುಷ್ಯದ ಎಳೆಯು (ಅಂದರೆ ಶರೀರದೊಳಗಿನ ಪೋಷಕ ಧಾತುಗಳ ನೈಸರ್ಗಿಕಶಕ್ತಿ) ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಬರೇ ಔಷಧದಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಗುಣವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಳೆಯ ಕಸುವು ಹಲವು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಅಥವಾ ವಂಶಪರಂಪರ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಫಲವಾಗಿರುವಮೂಲಕ ಅದು ವೈದ್ಯನಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಮಾತಲ್ಲ, ಆ ಎಳೆಯು ಜಿಗಟು ಎಷ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಕೂಡ ವೈದ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ರೋಗಿಗಳಿಗೆ ಔಷಧ ಕೊಡುವದು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಪರೋಪಕಾರಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವೈದ್ಯನು ರೋಗಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಔಷಧವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ವೈದ್ಯನು

ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ತನ್ನ ಔಷಧದಿಂದ ರೋಗಿಗೆ ಗುಣವಾಗ ದಿದ್ದರೆ ಅವನು ನೊಂದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, 'ಇಂಥ ರೋಗಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಔಷಧದಿಂದ ನೂರಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟರಂತೆ ಜನರಿಗೆ ಗುಣಬಂದಿರುತ್ತದೆ.' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಕೂಡ ಅವನು ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ವೈದ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಮಗನ ಬೇನೆಗೆ ಔಷಧಕೊಡಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಆಯುಷ್ಯದ ಎಳೆಯ ತತ್ವವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಗಾಬರಿಗೊಂಡು "ಹೇಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ನನ್ನ ಮಗನು ನೆಟ್ಟಗಾದಾನು" ಎಂಬ ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಅವನು ಈ ಮಮತ್ವಯುಕ್ತ ಫಲಾಶೆಯ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವೈದ್ಯನನ್ನು ಕರೆತರುತ್ತಾನೆ. ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವೈದ್ಯನ ಸಲಹೆಯನ್ನಾದರೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ! ಕರ್ಮಫಲದಲ್ಲಿ ಮಮತ್ವರೂಪ ಆಸಕ್ತಿಯೆಂದರೇನೆಂಬದೂ ಫಲಾಶೆಯಿಲ್ಲದೆಯೂ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ, ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬದೂ ಈ ಚಿಕ್ಕ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಫಲಾಶೆಯು ಇಲ್ಲದಾಗು ವದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವು ಬಿಂಬಿಸಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರವಿಯ ಬಣ್ಣ ತೆಗೆದು ಹಾಕಿರಿ, ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಅರವಿಯನ್ನೇ ಹರಿದು ಹಾಕಿರಿ ಎಂದಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾಮ, ಸಂಗ ಅಥವಾ ರಾಗ ಅಂದರೆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಇಡಬೇಡ ವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಬಿಡಬೇಕೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡು ವದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕರ್ಮವು ಬಿಟ್ಟೇನೆಂದರೂ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲೆಂಬುವದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದಕಾರಣ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಫಲಾಶಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಿ ಯಾದವನು ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಲಾಭಾಲಾಭ ದುಃಖಾದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಎಣಿಸಿ (ಗೀ. ೨. ೩೮) ಧೈರ್ಯದಿಂದಲೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ- ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಫಲದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿರಕ್ತನಾಗಿ ಅಂದರೆ ಉದಾಸೀನನಾಗಿ (ಗೀ. ೧೮.೨೬), ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಾನುರೂಪವಾಗಿ ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಗೀ. ೬.೩). ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇದೇ ಉತ್ತಮ ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದ ಗುಟ್ಟು. ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞರೂ ಮಹಾ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರೂ ಪರಮಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕಿಂಬಹುನಾ ಸ್ವಂತ ಭಗವಂತನೂ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು ಈ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥವಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ 'ಯೋಗ'ದಿಂದಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಜನಪೂಜನವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೧೯.೧೪)—ಎಂದೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಯಾರಾದರೂ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅವರು ದುರ್ದೈವಿಗಳೇ ಸರಿ! ಸ್ಪೆನ್ಸರಸಾಹೇಬರಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮಾನ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾತನ್ನೂ ತಟ್ಟನೆ ಉಂಟುಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣೀಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಅವಶ್ಯವಾದ ಹಿಂದೆ ಆಗಿಹೋದ ಬೇರೆ ಸಾವಿರಾರು ಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನದ ಸಫಲತೆಯು ಅಥವಾ ನಿಷ್ಫಲತೆಯು ಅವಲಂಬಿ ಸಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಆಧಿಭೌತಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೂಡ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಸಾಮಾನ್ಯರು ಕರ್ಮ ವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಫಲಾಶೆಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತರಾದರೂ ಪಂಡಿತರು ಫಲದ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ ಶಾಂತದಿಂದಲೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದೂ ಗೀತೆಯಂತೆಯೇ ಅವನೂ 'ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸ'ವೆಂಬ ತನ್ನ ಪುಸ್ತಕದ ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.*

* "Thus admitting that for the *fanatic* [illegible] *wild anticipation*

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಫಲಾಶೆ ಬಿಟ್ಟು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಮರಣವಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಯಾಕೆ ಮತ್ತು ಯಾತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ "लोकसंग्रहमेवाऽपि संपश्यन् कर्तुमर्हसि" (ಗೀ ೩.೨೦)—ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ—ಎಂಬುದೇ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಹತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. 'ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ'ವೆಂದರೆ "ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮಿಲಿತ ಮಾಡುವದು ಮಾತ್ರ"ವೆಂದೂ ಅಥವಾ "ತನಗೆ ಕರ್ಮಬಿಡಲಿಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದರೂ ಪಾಮರರು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಕೂಡದೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅವರಂತೆಯೇ ನಡೆದಂತೆ ತೋರಿಸುವದು" ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಜನರು ತಿಳಿಗೇಡಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದೂ ಅವರನ್ನು ಅಜ್ಞರನ್ನಾಗಿಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಡಂಭಾಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕಲಿಸುವದು ಗೀತೆಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. "ಡಂಭಾಚಾರ"ವಂತೂ ದೂರೇ ಉಳಿಯಿತು. 'ಜನರು ನಿನ್ನ ಅಪಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ದೂರುವರು' (ಗೀ. ೨.೩೪), ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸರಿಬೀಳುವ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದಲೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಲವತ್ತರವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದಕಾರಣ 'ಸಂಗ್ರಹ' ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಸುವದು, ಇಡುವದು, ಪಾಲಿಸುವದು, ನಿಯಮ ಮಾಡುವದು ಮುಂತಾದ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಯಥಾ ಸಂಭವವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಜನರನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವದು ಎಂದರೆ "ಅವರನ್ನು ಏಕತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅವರ ಪರಸ್ಪರಾನುಕೂಲ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅವರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ತೆರದಲ್ಲಿ, ಅವರನ್ನು ಪಾಲಿಸುವದು, ಪೋಷಿಸುವದು, ನಿಯಮನ ಮಾಡುವದು, ಮತ್ತು ತದ್ದ್ವಾರಾ ಅವರನ್ನು ಸಹ ಸುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮುಂದೆ ಅವರಿಗೆ ಶ್ರೇಯಃ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಹಚ್ಚುವದು" ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ "ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಗ್ರಹ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿದೆ (ಮನು. ೭.೧೧೪).—ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ "लोकसंग्रहः=लोकस्योन्मार्गप्रवृत्तिनिवारणं" ಎಂದು ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ; ಅದರ ಮೇಲಿಂದ "ಅಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ

is needful as a stimulus, and recognizing the usefulness of his delusion as adapted to his particular nature and his particular function, the *man of higher type* must be content with greatly *moderated expectations*, while he perseveres with undiminished efforts. He has to see how comparatively little can be done, and yet to find it worth while to do that little: so uniting philanthropic energy with philosophic calm."--Spencer's *Study of Sociology*, 8th Ed. p 403. The italics are ours. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ fanatics ಇದರ ಬದಲು "ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಹುಚ್ಚನಾದ" (ಗೀ.೩.೨೯) ಅಥವಾ "अहंकार विमूढ" (ಗೀ ೩.೨೭) ಅಥವಾ ಭಾಸಕವಿಯ "ಮೂರ್ಖ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮತ್ತು man of higher type ಇದರ ಬದಲು 'ವಿದ್ವಾನ್' (ಗೀ. ೩.೨೫) ಮತ್ತು greatly moderated expectations ಇದರ ಬದಲು "ಫಲೌದಾಸೀನ್ಯ" ಅಥವಾ "ಫಲಾಶಾತ್ಯಾಗ"ವೆಂಬ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಹಾಕಿದರೆ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಅವನು ಮಾಡಿದನೋ ಏನೋ ಅಂಬುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ!

ಮನಬಂದಂತೆ ನಡೆಯುವ ಜನರಿಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಗಲಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಸುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟು, ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವದು" ಎಂದು 'ಸಂಗ್ರಹ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದೂ, ನಿರಾಧಾರವಾದುದೂ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಇದು 'ಸಂಗ್ರಹ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಆದರೆ "ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ"ದೊಳಗಿನ 'ಲೋಕ' ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮನುಷ್ಯನು ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಕಲ್ಯಾಣವೇ "ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತದೆಂಬದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಭೂಲೋಕ, ಸತ್ಯಲೋಕ, ಪಿತೃಲೋಕ, ದೇವಲೋಕ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಲೋಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿರುವನು. ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಧಾರಣ ಪೋಷಣೆಯು ಚನ್ನಾಗಿ ಆಗಬೇಕೆಂದೂ ಅವು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಸಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಅವನ ಇಚ್ಛೆ; ಆದಕಾರಣ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದಂತೆಯೇ ಇವೆಲ್ಲ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೂ ಕ್ಷೇಮವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕು (लोकानां संग्रह:). ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಪದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ನಾವು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಜನಕನ ಕರ್ತವ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಮತ್ತು ಪಿತರುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಯಜ್ಞಚಕ್ರದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ದೇವಲೋಕ, ಮನುಷ್ಯಲೋಕ ಇವೆರಡುಗಳ ಧಾರಣವಾಗಬೇಕೆಂದು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ, (ಗೀ. ೩.೧೦.೧೨). ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಮನುಷ್ಯಲೋಕದ ಧಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ದೇವಾದಿ ಸರ್ವ ಲೋಕಗಳ ಧಾರಣವಾಗಿ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರ ಶ್ರೇಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು." ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅರ್ಥವು 'ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ'ವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪಾಲನ ಪೋಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡುವ ಭಗವಂತನ ಈ ಅಧಿಕಾರವೇ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದನ್ನೇ ಇತರರೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿ ಅದರಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ (ಗೀ. ೩.೨೧). ಯಾಕೆಂದರೆ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣ ಪೋಷಣವು ಏತರಿಂದಾಗುವದು ಎಂಬದನ್ನು ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಆಮೇರೆಗೆ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ನೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಮನದಲ್ಲಿ ತಂದು—

लोकसंग्रहसंयुक्तं विधात्रा विहितं पुरा ।
सूक्ष्मधर्मार्थनियतं सतां चरितमुत्तमम् ॥

"ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕಾರಕ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಧು ಪುರುಷರ ಉತ್ತಮ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಂತ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೇ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೨೫೮.೨೫), ಎಂದು ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಏನೋ ಒಂದು ದಂದುಗವು ಅಥವಾ ಜನರನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಡುವ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವು ಲೋಪವಾದರೆ ಜಗತ್ತು ನಾಶಹೊಂದುವ ಸಂಭವವುಂಟು; ಆದಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಸಾಧುಪುರುಷರು ಮಾಡ್ಯ

ತಕ್ಕ ಅನೇಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೆಂಬದೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಇವರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಾನು ಈ ಕರ್ಮಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಜನರು ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತೇ ಉಧ್ವಸ್ತವಾಗುವದು- [ಗೀ. ೩.೨೪],—ಎಂಬ ಭಗವದ್ವಚನದ ಭಾವಾರ್ಥವೂ ಇದೇ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುಗಳಂತಿರುವರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಜಗತ್ತು ಅಂಧವಾಗಿ ಜನರು ಸರ್ವತೋಪರಿ ನಾಶವಾಗದೆ ಇರರು. ಜನರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಕೊಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ಏಳಿಗೆಗೆ ತರುವದು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಬಾಯಿಮಾತಿನಿಂದ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಯಾರಿಗೆ ಸದಾಚರಣೆಯ ರೂಢಿಯಿಲ್ಲವೋ ಮತ್ತು ಯಾರ ಬುದ್ಧಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶುದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಬರೆ ಒಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಲಿಸಿದರೆ ಅವರು ಅದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ''ನಿನ್ನದೂ ನನ್ನದೇ, ನನ್ನದಂತೂ ನನ್ನದೇ ಸರಿ." ಎಂಬಂತೆ ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಗತಿಯು. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವು ದಿಟವಿರುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ಜನರು ಅವನ ಆಚರಣೆಯ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನಿಯು ತಾನೇ ಕರ್ಮಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಸೋಮಾರಿಗಳಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅದೊಂದು ನೆವವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ಬುದ್ಧಿ ಭೇದ' ವೆಂದರೆ ಇದೇ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಭೇದವಾಗದೆ, ಜನರು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ನಿಷ್ಕಾಮರಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತರಾಗಬೇಕೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಸದಾಚರಣೆಯ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಮೇಲು ಪಂಗ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಡುವದು ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಅದು ಡಂಭಾಚಾರವಲ್ಲ). ಆದಕಾರಣ ಕರ್ಮಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲೆಂದೂ ತನ್ನ ದೆಸೆಯಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಯಥಾಧಿಕಾರವಾಗಿ ಅವನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೂಡ ಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಿಂಬಹುನಾ ಮಾಡೇಕೂಡದು ಎಂದೂ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯರ ಮತವಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯ ಟೀಕಾಕಾರರು ಸಪ್ಪೂರ ಮುಪ್ಪೂರ ಮಾಡಿ, ಸ್ವಂತ ಭಗವಂತನೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಡಾಂಭಿಕತನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಹಿಂಜರಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಜೊಳ್ಳು ಅರ್ಥವು ಸುಳ್ಳೆಂಬದು ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಒಡನೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕರ್ಮಬಿಡುವ ಅಧಿಕಾರವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಮತವೇ ಗೀತೆಗೆ ಮೂಲತ: ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಏಕೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ '[illegible]ಗ್ರಹ'ವೆಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವು. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳು ಬಿಡುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲಿಗೆ ಗೃಹೀತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, 'ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ' ಪದಕ್ಕೆ ಡಂಭಾಚಾರಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವದು ಸರ್ವಥಾ ಅನ್ಯಾಯವು! ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಕೇವಲ ತನ್ನಗೋಸ್ಕರವೇ ಜನ್ಮತಾಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ತಿಳಿಗೇಡಿತನದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬದು ನಿಜವು. ಆದರೆ 'सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि' (ಗೀ. ೬-೨೯);—ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ. ಸರ್ವಭೂತಗಳು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಇವೆ.—ಎಂಬದಾಗಿ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತೇ ಯಾವನಿಗೆ ಆತ್ಮ

ಭೂತವಾಗಿದೆಯೋ ಅವನು 'ನನಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಕ್ಕೀತು, ಇನ್ನೇನು? ಜನರು ದುಃಖಿಗಳಾದರೂ ಆ ಚಿಂತೆ ನನಗೆ ಯಾಕೆ?' ಎಂದು ಹೇಳುವದೆಂದರೆ ಸ್ವಸುಖದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸರಿ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನ ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ಬೇರೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಅವನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಮೇಲ್ಮುಸುಕು ಇರುವವರೆಗೆ 'ನಾನು' 'ಜನರು' ಎಂಬ ಭೇದವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಬಳಿಕ ಭೂತಮಾತ್ರರ ಆತ್ಮವೂ ಒಂದೇ ನನ್ನ ಆತ್ಮವೂ ಒಂದೇ; ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ವಸಿಷ್ಠನು ರಾಮನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು—

यावल्लोकपरामर्शो निरूढो नास्ति योगिनः ।
तावद्रूढसमाधित्वं न भवत्येव निर्मलम् ॥

"ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಲೋಕ ಪರಾಮರ್ಶ ಕಾರ್ಯವು (ಅರ್ಥಾತ್ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯವು) ಕೊನೆ ಗಂಡಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯೋಗಾರೂಢನಾದವನ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಮಲವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ." (ಯೋ. ೬ಪೂ.೧೨೮.೯೭); ಅವನು ಕೇವಲ ಸ್ವಂತ ಸಮಾಧಿ ಸುಖದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನನಾಗುವದೆಂದರೆ, ಒಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥಪರನಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯ ಜನರು ಈ ಮಾತನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದೇ ಅವರ ಯುಕ್ತಿವಾದದಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ದೋಷವು. ಭಗವಂತನಿಗಿಂತಲೂ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ, ನಿಷ್ಕಾಮರೂ, ಯೋಗಾರೂಢರೂ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದರೆ ಭಗವಂತನು ಕೂಡ "ದುಷ್ಟರಸಂಹಾರ, ಶಿಷ್ಟರ ಪರಿಪಾಲನೆ, ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನ" ಮುಂತಾದ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಅವತಾರ ತಾಳುತ್ತಾನೆಂದ ಬಳಿಕ (ಗೀ. ೪-೮); ಜ್ಞಾನಿಯು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, 'ಇವೆಲ್ಲ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಅವುಗಳ ಪೋಷಣವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡುವನು; ಅವರ ಚಿಂತೆ ನನಗೆ ಏಕೆ?' ಎಂದು ಹೇಳುವದು ತೀರ ಅನುಚಿತವು. ಯಾಕಂದರೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು, ಜನರು, ಪರಮೇಶ್ವರ' ಎಂಬ ಭೇದವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ? ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಉಳಿದರೆ ಅವನು ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಅಲ್ಲ, ಡಾಂಭಿಕನು. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದ ಬಳಿಕ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆಯೇ ಅಂದರೆ ನಿಃಸಂಗಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಅವನಿಗಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬಿಟ್ಟೀತು? (ಗೀ. ೩. ೨೨ ಮತ್ತು ೪. ೧೪ ಮತ್ತು ೧೫); ಇದಲ್ಲದೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕೂಡ ಜ್ಞಾನಿಯ ರೂಪ ತಾಳಿಯೇ ಅಥವಾ ಅವನ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ? ಆದಕಾರಣ 'ಭೂತಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು' ಎಂಬದಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವನಿಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆಯೋ ಅವನು ಸರ್ವಭೂತಾನುಕಂಪ ಮುಂತಾದ ಉದಾತ್ತ ವೃತ್ತಿಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಾಗೃತವಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅವನ ಮನದ ಒಲವು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೆಗೆ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ—

जे कां रंजले गांजले । त्यांसि म्हणे जो आपुले ॥
तोचि साधु ओळखावा । देव तेथेंचि जाणावा ॥

"ಪರರ ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡೂ ತನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವನೇ ಸಾಧು, ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ದೇವರ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು"—ಎಂದು (ಗಾ. ೯೬೦-೧-೨); ಅಥವಾ

परउपकारीं वेंचियेल्या शक्ती । तेणें आत्मस्थिती जाणीतली ॥

"ಪರೋಪಕಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವನೇ ಆತ್ಮಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದವನು" (ಗಾ ೪೫೬೨); ಹೀಗೆ ಸಾಧುಪುರುಷರ ಲಕ್ಷಣಹೇಳಿ—

जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टविती उपकारें ॥

'ಸಾಧುಗಳ ಜೀವನವು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಅವರು ಪರೋಪಕಾರದಲ್ಲಿ ದೇಹವನ್ನು ಸವಿಸುತ್ತಾರೆ (ಗಾ. ೯೩೬).

ಎಂದು ತುಕಾರಾಮನು ಸಂತಜನರ ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರ ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು "स्वार्थो यस्य परार्थ एव स पुमानेकः सतामग्रणीः"—ಪರಾರ್ಥವೇ ಸ್ವಾರ್ಥವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದವನೇ ಸಾಧುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನು. ಎಂಬದಾಗಿ ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮನುವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲವೇನು? ಆದರ ತೃಷ್ಣಾದುಃಖರೂಪವಾದ ಈ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅದರೊಡನೆಯೇ ಪರೋಪಕಾರಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಯಾವತ್ತು ಸರ್ವ ಉದಾತ್ತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕಾರಕವಾದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿರುವರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಯುದ್ಧ, ವೈಶ್ಯರಿಗೆ ಕೃಷಿ ಗೋರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ, ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಸೇವಾ ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಗುಣ ಕರ್ಮ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುರೂಪವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರವಷ್ಟೇ ಇರುತ್ತವೆಂತಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಜನರು ಯುದ್ಧಕಲೆಯೊಂದನ್ನೇ ಚನ್ನಾಗಿ ಕಲಿತು, ಸಮಾಜರಕ್ಷಣೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಂಕಣಬದ್ಧರಾಗಿರಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಒಕ್ಕಲತನ, ವ್ಯಾಪಾರ, ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಸಾಯಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಸಮಾಜದ ಅನ್ಯ ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕು. ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಧರ್ಮಗಳ ವಿಭಾಗವು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಮನು.೧.೮೭; ಗೀ. ४.१३; ೧೮.೪೧ ನೋಡಿರಿ) ಈ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮವು ಲೋಪ ಹೊಂದಿದರೂ ಆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಮಾಜವು ಕುಂಟನಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಕ್ಷೀಣದೆಶೆಗೆ ಈಡಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆಂಬವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಉದ್ಯೋಗ ವಿಭಾಗದ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದೇ ಬಗೆಯದಿರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಪ್ಲೇಟೋ ಎಂಬವನು ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿನ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಫ್ರೆಂಚ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಕೌಂಟನ "ಆದಿಭೌತಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನ" ವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾಜಧಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ನಮ್ಮ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದಂತೆ ಇದ್ದರೂ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಅವಕ್ಕೂ ತುಸು ಭೇದವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಆ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೋದಿದವರಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಇರದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಳಿತಾದುದು? ಈ ಒಳಿತು ಎಂಬ ಗುಣವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದ್ದು ಯುಗಧರ್ಮದಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಬದಲು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿ ಸಾಂಪ್ರತ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ "ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ" ವೆಂಬುದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ, ಗೀತಾ ತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯವಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಲವಾಗಿ ರೂಢವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಮೊದಲಿಗೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಯಿತೆಂಬ ಮಾತು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದಕಾರಣ

“ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಸ್ವಂತ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸುವದು. ” ಎಂದು “ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ” ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಚಕ್ಷುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಗುರುಗಳೂ ಕೂಡ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದಕಾರಣ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ನ್ಯೂನತೆಯಿದ್ದರೆ ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಮಾಡಿದಂತೆ ದೇಶಕಾಲಕ್ಕನುಗುಣವಾಗುವಂತೆ ಆ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ಸಮಾಜಧಾರಣಪೋಷಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಗೊಡದಂತೆಯೂ ಅದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬೆಳೆಯುವಂತೆಯೂ ಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂಬದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದರ ಮೇಲಿಂದ ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನಕನು ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಆಮರಣವಾಗಿ ರಾಜ್ಯಮಾಡಿದನು. ಮನುವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಅರಸನಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಒಡಂಬಟ್ಟಿದ್ದಾದರೂ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ 'स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकंपितुमर्हसि' (ಗೀ.೨.೩೧);- ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮುಸುಗುಡುತ್ತ ಕೂಡ್ರುವದು ನಿನಗೆ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಅಥವಾ 'स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्' (ಗೀ. ೧೮.೪೮);— “ಸ್ವಭಾವಗುಣಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ನೀನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನಿನಗೆ ಪಾತಕವು ಸೋಂಕದು”—ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಧರ್ಮದಂತೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾಡತಕ್ಕ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯು ಇದರ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪ ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಯಾಣವೂ ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವನು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಸ್ವಂತ ತಾನೇ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆಂತಲ್ಲ. ಭೀಷ್ಮ-ವ್ಯಾಸರಿಬ್ಬರೂ ವ್ಯವಹಾರಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಪರಮ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರೂ ಅಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಭೀಷ್ಮನಂತೆ ವ್ಯಾಸರು ಯುದ್ಧದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾಪರೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಕಸಂಹಾರಕಾರ್ಯವು ಶಂಕರನ ಕಡೆಗಲ್ಲದೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಕಡೆಗ ಇತ್ತೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯು ಮನಸ್ಸಿನ ನಿರ್ವಿಷಯತೆಯು ಮತ್ತು ಸಮವೂ ಶುದ್ಧವೂ ಆದ ಬುದ್ಧಿಯು ಹಾಗು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿಯ ಕೊನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು; ಆಧಿಭೌತಿಕ ವ್ಯವಸಾಯಗಳಲ್ಲಿಯ ಕುಶಲತೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವಾನುರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ಆಜನ್ಮವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಬಂದ ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾದ ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಆಚರಿಸಬೇಕು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಕುಶಲನಾಗಿರುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಂದು ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡರೆ ಅದರಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಾನಿತಟ್ಟುವ ಸಂಭವವುಂಟೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಾರೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ.೩ ೩೫:೧೮.೪೭.): ಈಶ್ವರನಿರ್ಮಿತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ-ಸ್ವಭಾವಗುಣಾನುರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆಯೇ ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವರು. ಮತ್ತು ಪುರುಷನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ, ಈ ಅಧಿಕಾರ

ದಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವನು ಆಮರಣವಾಗಿ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಡೆಯಿಸೇ ಇರಬೇಕು; ಬಿಡಕೂಡದು. "यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिणाम्" (ವೇ. ಸೂ. ३.३.३२) ಎಂದು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಕಾರರ ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಕೇವಲ ದೊಡ್ಡವರಿಗಷ್ಟೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆಂದು ಹಲವರು ಹೇಳುವರು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಲು, ಅವೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಸ ಮುಂತಾದ ದೊಡ್ಡ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಜನರದೇ ಇರುತ್ತವೆಂಬದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಏನೂ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ "ಅಧಿಕಾರ" ವೆಂದರೆ ಚಿಕ್ಕದೊಡ್ಡ ಎಲ್ಲಾ ಅಧಿಕಾರಗಳೆಂದೇ ಅರ್ಥವು. ಈ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಯಾರಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಯೋಚಿಸಲು, ದೇವರು ಸಮಾಜವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವದರಿಂದ ಯಾವನಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಬುದ್ಧಿಬಲ, ಅಧಿಕಾರಬಲ, ದ್ರವ್ಯಬಲ ಅಥವಾ ಶಾರೀರಬಲವು ಸ್ವಭಾವತಃ ಉಂಟಾಗಿರುವದೋ ಅಥವಾ ಸ್ವಧರ್ಮದಿಂದ ದೊರಕಿಸಲು ಶಕ್ಯವಾಗಿರುವದೋ ಆ ಮಾನದಿಂದ ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣ-ಪೋಷಣ ಮಾಡುವ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಅಧಿಕಾರವು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾದಿ ಅಥವಾ ಇತರ ಗುಣ-ಕರ್ಮ ವಿಭಾಗರೂಪ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಜನ್ಮತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಂತ್ರವು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನಡೆಯುಲಿಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಚಕ್ರಗಳಂತೆ ತೀರ ಚಿಕ್ಕ ಚಕ್ರಗಳೂ ಅವಶ್ಯವಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಈ ದೊಡ್ಡ ರಾಟಿಯು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸಾಗಲಿಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಸಾದಿಕರಂಥ ದೊಡ್ಡ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಬೇಕಾದಂತೆಯೇ ಚಿಕ್ಕ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಪುರುಷರೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕುಂಬಾರನು ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತು ನೇಕಾರನು ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೇಯದಿದ್ದರೆ, ರಾಜನು ಯೋಗ್ಯ ರಕ್ಷಣ ಮಾಡಿಯೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಕೆಲಸವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೆರವೇರುವದಿಲ್ಲ. ಉಗಿಬಂಡಿಯ ಮೇಲಿರುವ ಯಃಕಶ್ಚಿತ್ ನಿಶಾನೆ ಹಿಡಿಯುವವನೂ ಹಳಿಗಳ ಸಂದು ಕೂಡಿಸುವವನೂ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ಈಗ ವಾಯುವೇಗದಿಂದ ಹಗಲಿರುಳು ನಿರ್ಭಯವಾಗಿ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವ ಉಗಿಬಂಡಿಗೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ವ್ಯಾಸರೇ ಮೊದಲಾದ ದೊಡ್ಡ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇತರರೂ ಕೂಡ—ಅವರು ಅರಸರೇ ಇರಲಿ, ಆಳುಗಳೇ ಇರಲಿ—ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಥಾನ್ಯಾಯವಾಗಿ ತಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಚಿಕ್ಕದೊಡ್ಡ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಆಯಾ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನೇ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೂ ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಯಥಾಮತಿಯಾಗಿಯೂ ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿಯೂ ಆಮರಣವಾಗಿ ನಡೆಸಿರಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿದ ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದಲೇ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. "ತಾನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತಾರಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದು." ಎಂದು ತನ್ನ ಮೈಮೇಲಿನ ಭಾರವನ್ನು ಹಾರಿಸಿಬಿಡುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಇಡೀ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಕಡಿಮೆಯಾದನಲ್ಲವೆ? ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಂಘಶಕ್ತಿಯೂ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಉತ್ತಮರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಂತೆ ಇತರರಿಗೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಲೋಪವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಕರ್ಮ ಬಿಡುವದರಿಂದ ಜನರ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಕೆಡುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಕರ್ಮದಿಂದ ತನ್ನ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಕೇವಲ ತನಗೆ ಮುಕ್ತಿ

ಯಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸಂತುಷ್ಟನಾಗಿರಬೇಕು; ಅವನು ಜಗತ್ತು ಹಾಳಾದುದನ್ನೂ ಕೂಡ ಕಣ್ಣೆತ್ತಿ ನೋಡಕೂಡದು; "लोकसंग्रहधर्मं च नैव कुर्यान्न कारयेत्" (ಮ ಭಾ. ಅಶ್ವ. ಅನು ಗೀತಾ. ೪೬. ೩೯)—ಅವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಲೂ ಬಾರದು, ಮಾಡಿಸಲೂ ಬಾರದು—ಎಂದು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯ ಜನರು ಅನೇಕ ಸಾರೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ವ್ಯಾಸಾದಿಕರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ; ಅಥವಾ ವಸಿಷ್ಠ, ಪಂಚಶಿಖನಂಥವರು ರಾಮ-ಜನಕ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಅವರವರ ಅಧಿಕಾರದಂತೆ ಸಮಾಜದ ಧಾರಣ ಪೋಷಣ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಆಮರಣವಾಗಿ ನಡೆಸಹೇಳುವ ಬೋಧವನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ; ಕರ್ಮಬಿಡಲು ಹೇಳುವ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯ ಜನರ ಉಪದೇಶವು ಏಕದೇಶವಾದುದೆಂದೂ ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸತ್ಯವಲ್ಲೆಂದೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಇಂಥ ಏಕದೇಶೀಯವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಕಿವಿಗೊಡದೆ ಭಗವಂತನು ಸ್ವಂತ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲುಪಙ್ತಿಯನ್ನೇ ತಿಳಿದು, ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ತದನುಸಾರವಾಗಿ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಮರಣವಾಗಿ ನಡಿಸುವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವೂ ಉತ್ತಮವೂ ಆದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೂ, ಈ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವು ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವಾದರೇನಾಯಿತು? ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಟ್ಟರೆ ಅದು ನಿಷ್ಫಲವಾದರೆ ದುಃಖವು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ "ಓಹೋ ನಾನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಲಾಪೆನು" ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಫಲಾಶೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮನದಲ್ಲಿಡದೆ, ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡಬೇಕು. "ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹರೂಪವಾದ ಫಲ ದೊರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ" ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. "लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्"—ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡು—ಎಂದು ಹೇಳದೆ "ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು" (संपश्यन्) (ಗೀ. ೩.೨೦) ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದರ ರಹಸ್ಯವೂ ಇದೇ. ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವು ಭಾರವಣೆಯ ಕೆಲಸವೇನೋ ಅಹುದು, ಆದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ, ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೩.೧೯) ಅನಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಉಪದೇಶವು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿರೋಧವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದುದೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆವಶ್ಯವಾದುದೂ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಯಾವಜ್ಜೀವವೂ ಯಥಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ನಿಃಸಂಗಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು—ಎಂಬೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆಂದೂ ಗೀತೆಯ ಇತ್ಯರ್ಥವೂ ಇದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳಿದರೆ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದ ಗತಿಯೇನು? ಎಂದು ಶಂಕೆಯು ಮುಂದೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗೃಹಸ್ಥ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಆಚಳಿಕೆ ಅಧ್ಯಯನ, ಯಜ್ಞಯಾಗ, ದಾನ ಅಥವಾ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಇತರ ಕರ್ಮ ಇವುಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಆಚರಣೆಯಿಂದ, ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾದ ಬಳಿಕ, ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಸ್ವರೂಪತಃ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು

ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮೋಕ್ಷಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಮನು. ೬.೧ ಮತ್ತು ೩೩.೩೭). ಇದರ ಮೇಲಿಂದ, ಯಜ್ಞ, ದಾನ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿಹಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗುವ ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ–ಅಂದರೆ ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿಯು ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥ ಪರಾಯಣ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಳಿದುಹೋಗಿ ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯು ಬೆಳೆಬೆಳೆಯುತ್ತ ಭೂತಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆತ್ಮವಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿವು ಉಂಟಾಗುವ ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ- ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಅಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ತ್ಯಜಿಸಿ, ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವು ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಸ್ಮಾರ್ತಮಾರ್ಗವನ್ನವಲಂಬಿಸುವ ಕಾಲಿದಾಸನೂ ಕೂಡ—

शैशवेऽभ्यस्तविद्यानां यौवने विषयैषिणाम् ।
वार्धके मुनिवृत्तीनां योगेनांते तनुत्यजाम् ॥

"ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ (ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ), ತಾರುಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯೋಪಭೋಗರೂಪ ಸಂಸಾರ (ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮ), ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಮುನಿವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ವಾನಪ್ರಸ್ಥ, ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ (ಪಾತಂಜಲ) ಯೋಗದಿಂದ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮದಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ (ಪ್ರಾಣ) ವನ್ನು ಒಯ್ದು ಬಿಡುವವರು"–ಎಂದು ಪರಾಕ್ರಮಿಗಳಾದ ಸೂರ್ಯವಂಶದ ರಾಜರನ್ನು ರಘುವಂಶದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಿರುವನು (ರಘು. ೧.೮). ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಾಭಾರತದ ಶುಕಾನು ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ—

चतुष्पदी हि निःश्रेणी ब्रह्मण्येषा प्रतिष्ठिता ।
एतामारुह्य निःश्रेणीं ब्रह्मलोके महीयते ॥

"(ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳೆಂಬ) ನಾಲ್ಕು ಪಾವಟಿಗೆಗಳುಳ್ಳ ಈ ಸೋಪಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಪದಕ್ಕೆ ತಲ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸೋಪಾನ ಮಾರ್ಗದಗುಂಟ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಒಂದು ಆಶ್ರಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತೇರುತ್ತ ಹೋದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚ ಪದವಿಯನ್ನೈದುತ್ತಾನೆ. (ಶಾಂ. ೨೪೧.೧೫). ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ—

कषायं पाचयित्वाशु श्रेणिस्थानेषु च त्रिषु ।
प्रव्रजेच्च परं स्थानं पारिव्राज्यमनुत्तमम् ॥

"ಈ ಸೋಪಾನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಮೂರು ಸೋಪಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಕಿಲ್ಮಿಷವನ್ನು ಅಂದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥಪರಾಯಣ ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿ ರೂಪ ವಾದ ದೋಷವನ್ನೂ ಕ್ಷಿಪ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅನಂತರ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು; ಪಾರಿವ್ರಾಜ್ಯವೇ ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವು" (ಶಾ. ೨೪೪.೩). ಎಂಬದಾಗಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಆಶ್ರಮದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಈ ಕ್ರಮವೇ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ಮನು. ೬.೩೪). ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿಯ ಕೊನೆಯ ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದ ಕಡೆಗೆ ಜನರ ಒಲವು ಮಿತಿಮೀರಿ ಉಂಟಾದರೆ, ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ನಷ್ಟ ಹೊಂದಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ತಟ್ಟುವದೆಂಬ ಮಾತು ಮನುವಿನ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಸ್ಥ ಧರ್ಮದಂತೆ ಪರಾ ಕ್ರಮದ ಮತ್ತು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಕಟ್ಟುಮಾಡಿ, ಅವು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ—

गृहस्थस्तु यदा पश्येद्वलीपलितमात्मनः ।
अपत्यस्यैव चापत्यं तदारण्यं समाश್रयेत् ॥

"ಮೈಮೇಲೆ ನೆರಿಗೆಗಳು ಬಿದ್ದು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಗೃಹಸ್ಥನು ವಾನಪ್ರಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಬಳಿಕ ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕು"—ಎಂದು ಮನುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೇರೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿರುವನು (ಮನು. ೬.೨). ಈ ಮೇರೆಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಮನುವು ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಋಷಿಋಣ, ಪಿತೃಋಣ, ದೇವಋಣಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಋಣ (ಕರ್ತವ್ಯ) ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದಕಾರಣ ವೇದಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಋಷಿಗಳ, ಪುತ್ರೋತ್ಪಾದನದಿಂದ ಪಿತರುಗಳ, ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಋಣಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ತೀರಿಸಿದ ಹೊರತು ಅವನು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಡಕೂಡದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಜನ್ಮತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ಋಣಗಳನ್ನು ತೀರಿಸದೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅವನು ಅಧೋಗತಿಯನ್ನೈದುತ್ತಾನೆ (ಮನು. ೬.೩೫-೩೭ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ತೈ. ಸಂ. ಮಂತ್ರ ನೋ.). ಪ್ರಾಚೀನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ, ತಂದೆಯ ಸಾಲವನ್ನು ಮುದ್ದತಿಯ ನೆವವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಮಗನೂ ಮೊಮ್ಮಗನೂ ತೀರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಾವದೇ ಋಣವನ್ನು ತೀರಿಸದೆ ಸಾಯುವದು ದೊಡ್ಡ ಪಾಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ ಜನ್ಮತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮೇಲಿನ ಮಹತ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿಗೆ 'ಋಣ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಉದ್ದೇಶವು ಏನಿರಬೇಕೆಂಬದು ತಟ್ಟನೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಈ ಮರ್ಯಾದೆಯಂತೆ ಸೂರ್ಯವಂಶದ ರಾಜರು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ, ಮಗನು ರಾಜ್ಯ ನಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನಾದ ಕೂಡಲೇ ಅವನನ್ನು ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ, ಆಬಳಿಕ (ಮೊದಲೇ ಅಲ್ಲ) ತಾವು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಕಾಲಿದಾಸನು ರಘುವಂಶದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ರಘು. ೭.೬೮). ಈ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಾರದರು, ಮೊದಲು ದಕ್ಷ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಪುತ್ರನಾದ ಹರ್ಯಶ್ವನೆಂಬವನಿಗೂ ಅನಂತರ ಶಬಲಾಶ್ವನೇ ಮೊದಲಾದ ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಪುತ್ರರಿಗೂ ಅವರ ಲಗ್ನವಾಗುವ ಮುಂಚೆಯೇ ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಭಿಕ್ಷುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆಂದೂ ಈ ಅಶಾಸ್ತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಗರ್ಹ್ಯವಾದ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ದಕ್ಷಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಅವರನ್ನು ಜರಿದು ಅವರಿಗೆ ಶಾಪಕೊಟ್ಟನೆಂದೂ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಭಾಗ ೬.೫.೩೫-೪೨). ತಾವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಯಥಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಮರೆಯಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳವರಾದರೆಂದರೆ, ವೃದ್ಧಾಪ್ಯಕಾಲದ ಮುದಿಹುಚ್ಚಿನಿಂದ ಅವರ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸದೆ ಕೇವಲ ಮೋಕ್ಷಪರಾಯಣರಾಗಿ ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಂಸಾರದಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದು ಈ ಆಶ್ರಮಾವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು-ಆದರಿಂದಲೇ ವಿದುರನೀತಿಯಲ್ಲಿ—

उत्पाद्य पुत्राननृणांश्च कृत्वा वृत्तिं च तेभ्योऽनुविधाय कांचित् ।
स्थाने कुमारीः प्रतिपाद्य सर्वा अरण्यसंस्थोऽथ मुनिर्बुभूषेत् ॥

"ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆದು, ಅವರ ಮೇಲೆ ಸಾಲ ಮುಂತಾದ ಹೊರೆಯನ್ನಿಡದೆ, ಅವರ ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗೆ ಏನೋ ಸ್ವಲ್ಪ ಜೋಡಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು, ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನೆಲ್ಲ ಯೋಗ್ಯವರಗಳಿಗೆ ಲಗ್ನಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಆಬಳಿಕ ವಾನಪ್ರಸ್ಥನಾಗಿ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಬೇಕು (ಮಭಾ. ಉ. ೩೬.೩೯).—ಎಂದು ವಿದುರನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವನು. ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಹುಶಃ ವಿದುರನ ಮಾತಿನಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆದರೂ ಒಮ್ಮಿಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಸಂಸಾರಬಿಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದುದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೊನೆಮುಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ಮೇರೆಯು ಮೆಲ್ಲ ಮೆಲ್ಲನೆ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿತು; ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಅಥವಾ ಅಲ್ಪವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಅವನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮೂರು ಪಾವಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟದೆ, ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳ ಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಕೆಲವರು ಹಿಂದು ಮುಂದೆ ನೋಡಲಿಲ್ಲ !!—'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेद्गृहाद्वा वनाद्वा ' (ಜಾಬಾ.೪)—ಎಂದೂ ಕೂಡ ಅನ್ನಹತ್ತಿದರು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ

शरीरपक्तिः कर्माणि ज्ञानं तु परमा गतिः ।
कषाये कर्मभिः पक्के रसज्ञाने च तिष्ठति ॥*

"ಶರೀರದೊಳಗಿನ (ವಿಷಯಾಸಕ್ತರೂಪ) ರೋಗವನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಕರ್ಮಗಳು; ಜ್ಞಾನವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಕೊನೆಯ ಗತಿಯು. ಕರ್ಮದಿಂದ ಶರೀರದೊಳಗಿನ ಕಷಾಯವು (ಅಜ್ಞಾನರೂಪ ರೋಗವು) ಇಲ್ಲದಂತಾದ ಬಳಿಕ ರಸಜ್ಞಾನದ ರುಚಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ" (ಶಾಂ. ೨೬೯.೩೮)—ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೋಕಾಪಿಲೀಯ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಕಪಿಲನು ಸ್ಯೂಮರಶ್ಮಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಪಿಂಗಲಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "नैराश्यं परमं सुखं" ಮತ್ತು "योऽसौ प्राणान्तिको रोगस्तां तृष्णां त्यजतः सुखम्"—"ತೃಷ್ಣಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಣಾಂತಿಕ ರೋಗವು ಹೋದ ಹೊರತು ಸುಖವಿಲ್ಲ. (ಶಾಂ ೧೭೪-೬೫ ಮತ್ತು ೫೮) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಜಾಬಾಲ ಮತ್ತು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಚನಗಳಲ್ಲದೆ, "न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः"—ಕರ್ಮ, ಪ್ರಜೆ, ಧನ ಇವುಗಳಿಂದಲ್ಲ. ಕೇವಲ ತ್ಯಾಗದಿಂದಲೇ ಅಂದರೆ (ನ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ) ಕೆಲವರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.--ಎಂದು ಕೈವಲ್ಯ ಮತ್ತು ನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಕೈ.೧.೨;ನಾರಾ.ಉ.೧೨.೩ ಮತ್ತು ೭೮ ನೋಡು); ಜ್ಞಾನಿಯು ಕೂಡ ಕೊನೆಯ ವರೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಈ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಈ ಶಂಕೆಯೇ ಹೊಳೆದು ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಅಂದಬಳಿಕ ಸನ್ಯಾಸವೆಂದರೇನು? ಎಂಬದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳು." (೧೮.೧);—ಎಂದು ಭಗವಂತನನ್ನು ಕೇಳಿ ರುವನು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಭಗವಂತನು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆ, ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಈ ಆಶ್ರಮ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲದೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತು-ಯೋಚಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗೃಹಸ್ಥ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಕಡೆಗೆ ಸನ್ಯಾಸ ಹೀಗೆ ಆಶ್ರಮಗಳ ಈ ಏರ ನಿಟ್ಟಿಲುಗಳಿಗೆ "ಸ್ಮಾರ್ತ ಅಂದರೆ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮಾರ್ಗ" ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಕರ್ಮಮಾಡು' 'ಕರ್ಮಬಿಡು' ಎಂಬೆರಡು ಬಗೆಯ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧವಾದ ಆಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಯೋಭೇದಾನುರೂಪವಾದ ಆಶ್ರಮಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ; ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದೇ ಕೊನೆಯ

---

* ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೩.೪.೨೬) ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಇದರ ಪಾಠವು " कषायपक्तिः कर्माणि ज्ञानं तु परमा गतिः । कषाये कर्मभिः पक्के ततो ज्ञानं प्रवर्तते ॥" ಎಂದಿದೆ. ನಾವು ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು.

ಶ್ರೇಯವೆಂದು ನಂಬಿದರೆ, ಆ ಸಾಧ್ಯದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯೆಂದು ಅಂದರೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಜೀವನಕ್ರಮದ ನಾಲ್ಕು ಮೆಟ್ಟಲುಗಳುಳ್ಳ ಈ ಮಾರ್ಗವೇನೂ ಕೆಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಏರ ಪಾವಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವು ಲೋಪ ವಾಗದೆ ವೈದಿಕಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಔಪನಿಷದಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ತಳಕುಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇತರ ಮೂರೂ ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಡುವದು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ (ಮನು ೬.೮೯);

यथा मातरमाश्रित्य सर्वे जीवंति जंतवः ।
एवं गार्हस्थ्यमाश्रित्य वर्तंत इतराश्रमाः ॥

"ಮಾತೆಯನ್ನು (ಪೃಥ್ವಿ) ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಜಂತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜೀವಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಇತರ ಆಶ್ರಮಗಳೂ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ (ಶಾಂ. ೨೬೮.೬ ಮತ್ತು ಮನು. ೩.೭೭ ನೋಡಿರಿ). ಎಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತವೂ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಥಾರವಣೆಯನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವು ಸಾಗರವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕ ಆಶ್ರಮಗಳು ನದಿ ಗಳೆಂದೂ ಮನುವು ಹೇಳಿರುವನು (ಮನು. ೬.೯೦ ಮತ್ತು ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೯೫.೩೯). ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಹೆಚ್ಚಳವು ಸರ್ವ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಒಮ್ಮಿಲೊಮ್ಮೆ ಗೃಹಸ್ಥಾ ಶ್ರಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ 'ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ' ಮಾಡಲೇಬೇಕು, ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥ ಇದೆ! ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಅಶಕ್ಯವೋ ಹೇಗೆ?" ಇಲ್ಲ. ಅಂದಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಂಸಾರದ ಹಂಬಲವನ್ನೇ ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇದೆ? ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡೆಯುವ ಹುಲ್ಲುಮನುಜರಿಗಿಂತ ನಿಷ್ಕಾಮದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಳ್ಳವರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಪಕ್ವವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರಹೋಗಗೊಡುವದರಿಂದ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದಿಂದ ಲಾಭ ವಾಗಬಹುದಾದ ಆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶರೀರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ನೊಬ್ಬನು ಸಮಾಜವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋದರೆ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ; ಮನುವು ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯ ಕಾಲದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹಾಕುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ಮೇರೆಯು ಮುಂದೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಆದಕಾರಣ 'ಕರ್ಮಮಾಡು', 'ಬಿಡುವದು' ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಈ ಉಭಯ ವಿಧ ವಚನಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದ ದೊರೆಯುವಂತೆ ಈ ಆಶ್ರಮ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುವರು. ಆದರೂ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇರುವದಷ್ಟೇ? ಆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜನಕಾದಿಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ವಾದ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮಾಡಿ, ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಲಪಡಿಸಿರುವನು. ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕ್ಷೇಯಿರೂರಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿಯ ಸುಲಭ ಸಾಧನವನ್ನೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಬೆರಿಸಿರುತ್ತದೆ ಜನಕಾದಿಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಭಗವಂತನು ಪ್ರವೃತ್ತ ಮಾಡಿದ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವು ಇದೇ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ೩ನೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವೇಚಿಸುವೆವು. ಹೀಗೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದರೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನ

ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಟ್ಟು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಮರಣವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಜನಕನ ಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಮಹತ್ವದ ತತ್ವವು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವ ಕಾರಣ ಕರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಏನೂ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕವೇ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಪರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅವತಾರಗಳೇ ಆದ ನರನಾರಾಯಣ ಋಷಿಗಳು ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಧರ್ಮದ ಆದ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಕರು; ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಈ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹೆಸರು "ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮ"ವೆಂದು ಇದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಋಷಿಗಳು ಪರಮಜ್ಞಾನಿಗಳು; ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವವರು. ತಾವೂ ಹಾಗೆ ಆಚರಿಸುವವರೂ ಆಗಿದ್ದರು (ಮಭಾ. ಉ. ೪೮.೨೧). ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ "प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः" (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೭.೮೧), "प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ऋषिर्नारायणोऽब्रवीत्"—ನಾರಾಯಣ ಋಷಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ ಧರ್ಮವು ಆಮರಣಪರ್ಯಂತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವೇ ಆಗಿದೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೧೭.೨).—ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೊಗಳಿದೆ. ಸಾತ್ವತ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೆಂಬುದೂ ಇದೇ. ಈ ಸಾತ್ವತ ಅಥವಾ ಮೂಲ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಲಕ್ಷಣ' ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ (ಭಾಗ. ೧.೩.೮ ಮತ್ತು ೧೧.೪೭ ನೋ.). ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೇ 'ಯೋಗ'ವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರುಂಟೆಂಬದು 'प्रवृत्तिलक्षणो योगः ज्ञानं संन्यासलक्षणम्' ಈ ಅನುಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ. ೪೩.೨೫) ಅಂತಲೇ ನಾರಾಯಣನ ಅವತಾರನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು, ನರನ ಅವತಾರನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಯೋಗ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಭಾಗವತ ಮತ್ತು ಸ್ಮಾರ್ತ ಈ ಪಂಥಗಳು ಉಪಾಸ್ಯ ಭೇದದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ಈಗ ಅನೇಕರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ತಪ್ಪೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳೊಳಗಿನ ಉಪಾಸ್ಯವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ; ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ತಳಹದಿಯು ಒಂದೇ ಇದ್ದ ಬಳಿಕ ಉದಾತ್ತ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಗತರಾದ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೇವಲ ಉಪಾಸ್ಯಭೇದದ ಸಲುವಾಗಿ ಜಗಳಾಡುವದು ಸಂಭವನೀಯವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣವೇ ಯಾರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೇ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (೯.೧೪), ಶಿವಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (೧೨.೪) ಹೇಳಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಂತೂ ನಾರಾಯಣನೂ ರುದ್ರನೂ ಒಂದೇ ಎಂದೂ, ರುದ್ರನ ಭಕ್ತರೇ ನಾರಾಯಣನ ಭಕ್ತರು; ರುದ್ರನ ದ್ವೇಷಿಗಳೇ ನಾರಾಯಣನ ದ್ವೇಷಿಗಳು, ಎಂದೂ ಇವೆರಡು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೧.೨೦-೨೬ ಮತ್ತು ೩೪೨.೧೨೯ ನೋ.). ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವಗಳೆಂಬ ಭೇದವು ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ಮಾರ್ತ-ವೈಷ್ಣವ ಎಂಬ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಪಂಥಗಳಾಗುವದಕ್ಕೆ ಶಿವ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಎಂಬ ಉಪಾಸ್ಯ ಭೇದವು ಮೂಲಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮ ಬಿಡಬೇಕೋ ಮಾಡಬೇಕೋ ಎಂಬದೊಂದೇ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿ, ಇವೆರಡು ಪಂಥಗಳು ಮೊದಲು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದವೆಂಬದೇ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಸಾರವು. ಮುಂದೆ ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಮೂಲಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗವು

ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೂ ಕೇವಲ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಪರವಾದ ಅಂದರೆ ಬಹ್ವಂಶದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಆಧುನಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ನಿನ್ನ ದೇವರು 'ಶಿವ'ನಾದರೆ, ನನ್ನ ದೇವರು 'ವಿಷ್ಣು'ವು ಎಂಬದಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಜನರು ಜಗಳಾಡತೊಡಗಿದರು. ಆಗ 'ಸ್ಮಾರ್ತ' ಮತ್ತು 'ಭಾಗವತ' ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಶೈವ' ಮತ್ತು 'ವೈಷ್ಣವ' ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾದವು. ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಈ ಆಧುನಿಕ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮೀಯರ ವೇದಾಂತವೂ (ದ್ವೈತ ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ) ಆದರೊಡನೆ ಜ್ಯೋತಿಷವೂ ಅಂದರೆ ಏಕಾದಶಿ, ಗಂಧ ಹಚ್ಚುವ ರೀತಿ ಮುಂತಾದವೂ ಸ್ಮಾರ್ತಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕೂತಿವೆ!! ಆದರೆ ಈ ಭೇದಗಳು ನಿಜವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮೂಲವಾದವುಗಳಲ್ಲವೆಂಬದು 'ಸ್ಮಾರ್ತ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಭಗವಂತನೇ ಪ್ರವೃತ್ತ ಮಾಡಿರುವವರಿಂದ ಅದರೊಳಗಿನ ಉಪಾಸ್ಯದೈವತವು ಭಗವಾನ್ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಅಥವಾ ವಿಷ್ಣುವು ಆಗಿರುತ್ತದೆಂಬದೇನೂ ಸೋಜಿಗವಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಸ್ಮಾರ್ತ' ಈ ಶಬ್ದದ ಧಾತ್ವರ್ಥವು 'ಸ್ಮೃತ್ಯುಕ್ತ'ವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಇರುವಕಾರಣ ಸ್ಮಾರ್ತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಉಪಾಸ್ಯದೈವತವು ಶಿವನೇ ಇರಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಮನು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಉಪಾಸನೆಯೊಂದನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಟ್ಟು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ವರ್ಣನೆಯೇ ಅಧಿಕವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗಣಪತಿ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಸ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಶಿವನೂ ವಿಷ್ಣುವೂ ವೈದಿಕ ಅಂದರೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ದೈವತಗಳೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೇ ಮಾತ್ರ 'ಸ್ಮಾರ್ತ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಮಾರ್ತಮತದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಶಾಂಕರ ಮಠದ ಉಪಾಸ್ಯದೇವತೆಯು ಶಾರದಾಂಬೆಯು; ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಮಾ ಪೂಜೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಶಾಲಿಗ್ರಾಮ ಅಂದರೆ ವಿಷ್ಣುಪ್ರತಿಮೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು. ಶಿವಲಿಂಗದ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಇಲ್ಲ (ವೇಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೧.೨.೭;೧.೩.೧೪ ಮತ್ತು ೪.೧ ಛಾ.ಶಾಂ.ಭಾ. ೮.೧.೧). ಹಾಗೆಯೇ ಪಂಚಾಯತನ ಪೂಜೆಯನ್ನೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದರೆಂದು ಕಥೆಯುಂಟು. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಇವನು 'ಶಿವಭಕ್ತನು,' ಇವನು 'ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತನು' ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡದೆ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿಯೂ ಸಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಿದ ಆಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ತಾರುಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಥಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಸಂಸಾರ ಮಾಡಿ, ವಾರ್ಧಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಪೂಟವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೊನೆಯ ಸಾಧ್ಯವೋ ಅವರು 'ಸ್ಮಾರ್ತ'ರೆಂತಲೂ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಉಜ್ವಲವಾದ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತರಾಗಿ ಮರಣ ಪರ್ಯಂತ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಯಾರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೋ ಅವರು 'ಭಾಗವತ'ರೆಂತಲೂ ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲ ಅರ್ಥವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಯೋಗ' ಅಥವಾ 'ಸನ್ಯಾಸ' ಮತ್ತು 'ಕರ್ಮಯೋಗ' ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಭಗವಂತನ ಅವತಾರಕೃತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ ಧರ್ಮದ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವು ಲುಪ್ತಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಅದು ಕಲಿವರ್ಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ನಿಷಿದ್ಧವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು.* ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ

* ನಿರ್ಣಯಸಿಂಧು ೩ನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಕಲಿವರ್ಜ್ಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಆದರಲ್ಲಿ

ಪ್ರವರ್ತಕರು ಕಾಪಿಲ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ, ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮತವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ತಂದರು. ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧನಂತೂ ತಾರುಣ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ರಾಜ್ಯವನ್ನೂ ಹೆಂಡರು ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ತೊರೆದು ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡನೆಂಬ ಮಾತು ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಜೈನ, ಬೌದ್ಧಮತ ಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದರೂ ಜೈನರೂ ಬೌದ್ಧರೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ತಂದ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವೇ ಶ್ರೌತ-ಸ್ಮಾರ್ತ ಸನ್ಯಾಸಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವರು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಮತದಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಲಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಅವರು ಗೀತೆಯ ಇತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುತ: ನೋಡಲು ಗೀತೆಯು ಸ್ಮಾರ್ತ ಮಾರ್ಗದ ಗ್ರಂಥವು; ಆದರೆ ಪ್ರಾರಂಭವೇನೋ ಸಾಂಖ್ಯ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ- ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತಕಾರರ ವಚನವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಇವೆರಡೂ ಪಂಥಗಳು ವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದಾಗದಿದ್ದರೂ ಬಹ್ವಂಶ ದಿಂದಲಾದರೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮಾತು ಬೇರೆ; ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ, ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಅರ್ಥವಾದ ಅಥವಾ ಪೊಳ್ಳುಸ್ತುತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಬೇರೆ; ರುಚಿವೈಚಿತ್ರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಕೆಲವರಿಗೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸ್ಮಾರ್ತಧರ್ಮವೇ ಹೆಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರಬಹುದು; ಮತ್ತು ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮೇಲುಗಟ್ಟುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಡಲ್ಪಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಲವತ್ತರವಾಗಿ ತೋರ ಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಉದಾ:—ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸ್ಮಾರ್ತ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವೇ ಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬದಕ್ಕೂ ಇತರ ಮಾರ್ಗಗಳೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವಾದವುಗಳೆಂದು ಅವರು ನಂಬು ತ್ತಿದ್ದರೆಂಬದಕ್ಕೂ ಯಾರಿಗೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಭಾವಾರ್ಥವೂ ಹಾಗೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿಮಗೆ ಮಾನ್ಯವಿರದಿದ್ದರೆ, ನೀವು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಡಿರಿ; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ "ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅಥವಾ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು "ಸನ್ಯಾಸ ನಿಷ್ಠೆಯೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮಾರ್ಗವು" ಎಂದು ಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಜನಕ-ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಡೆದು ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಧಾರಣ-ಪೋಷಣದ ಅಧಿಕಾರವು ಜನಕನಂತೆ ವಂಶಪರಂಪರೆಯಿಂದಾಗಲಿ ಸ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ

"अग्निहोत्रं गवालंभं संन्यासं पलपैतृकम् । देवराच्च सुतोत्पत्तिः कलौ पंच विवर्जयेत् ॥" ಮತ್ತು "संन्यासश्च न कर्तव्यो ब्राह्मणेन विजानता ।" ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಮೃತಿ ವಚನಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವು ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರ, ಗೋವಧ, ಸನ್ಯಾಸ, ಶ್ರಾದ್ಧ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ನಿಯೋಗ–ಈ ಐದು ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸದ ಈ ನಿಷಿದ್ಧತ್ವವನ್ನು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹಿಂದಿನಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಈ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಂಡೇ "सुखं जीवंति मुनयो भैक्ष्यवृत्तिं समाश्रिता:" (ಶಾಂ.೧೭೮.೧೧) ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವ ಮುನಿಗಳು ಆನಂದದಿಂದ ಭೈಕ್ಷ್ಯವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ "दंड एव हि राजेंद्र क्षत्रधर्मो न मुंडनम्" (ಶಾಂ.೨೩.೪೬)—ದಂಡ ಧಾರಣಮಾಡಿ ಜನರ ಪಾಲನ-ಪೋಷಣ ಮಾಡುವದೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಧರ್ಮವು, ಮುಂಡನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲ; ಎಂದೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಭೇದದಿಂದ ದ್ವಿವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ, ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪ್ರಜಾಪಾಲನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರ ಆ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕ ವಿಹಿತವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಯಾರಿಗೆ ಯಾವ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವೋ ಅವರು ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕರ್ಮಯೋಗ ವಿಷಯಕವಾದ ಮೇಲಿನ ವಚನದ ನಿಜವಾದ ಭಾವಾರ್ಥವಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ "एषा पूर्वतरा वृत्तिर्ब्राह्मणस्य विधीयते" (ಶಾಂ-೨೩೭);—ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರದಂತೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.—ಎಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬದಲು ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಸರ್ವವರ್ಣಗಳಿಗೂ ವಿಹಿತವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿದೆ. (ಮನು.೬.೮೬.೯೬); ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ವಿಹಿತವಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ತಿರುಗಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಶೂದ್ರಾದಿಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಅದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ, ಎಂದು ಅದರ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ (ಗೀ ೯.೩೨);— ಆ ಮೇರೆಗೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ತುಲಾಧಾರನೂ ವ್ಯಾಧನೂ ಅಂದರೆ ಬೇಡನೂ ಈ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಅವರು ಅದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಬೋಧಿಸಿದರೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಥಾನಕವಿದೆ, (ಶಾಂ.೨.೬೧ ವನ.೨೧೫); ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಮುಖ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಜನಕ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತಾರೆಂತಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಸಿಷ್ಠ, ಜೈಗೀಷವ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಸ ಇತ್ಯಾದಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜ್ಞಾನಿ ಪುರುಷರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಗೀತೆಯು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ. ಒಂದು ದಂಭದಿಂದ ಅಥವಾ ಆಸುರೀ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದು, ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡುವದು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಯಲು ದಂಭಾಚಾರದ ಮಾರ್ಗವು ಅಂದರೆ ಆಸುರೀಮಾರ್ಗವು ಗೀತೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ (ಗೀ. ೧೬.೧೬ ಮತ್ತು ೧೭.೨೮), ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ಗರ್ಹ್ಯವೂ ನರಕಪ್ರದವೂ ಎಂಬದು ಸಮ್ಮತವದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಅನೇಕ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡಾಡಿದೆ (ಋ. ೧೦.೧೫೧;೯.೧೧೩.೨ ಮತ್ತು ೨.೧೨.೫). ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಶ್ರದ್ಧಾಯುಕ್ತವಾಗಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವೇನೆಂದರೆ—ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಿರಲಿ, ಬಿಡಲಿ; ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಮರಣವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕೇಸಿಗುತ್ತದೆ. ಋಷಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ಮಾರ್ಗವು ಕರ್ಮಕಾಂಡ ರೂಪದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದಿನ

ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ವೇದಸಂಹಿತಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವು ಅವಶ್ಯ ವಾದುದೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ತಿರುಗಿ, ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುತ್ತ ದೆಂದು ವೇದದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಧಾನವಿರುತ್ತದೆಂದು ಜೈಮಿನಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ(ವೇ.ಸೂ.೩.೪.೧೭-೨೦). ಅವನು ಹೇಳುವದು ತೀರ ನಿರಾಧಾರವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಗೌಣವಾಗಿ ತಿಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಸರಿ. ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳಾದರೂ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವು ಸಂಹಿತಾ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಇವುಗಳ ತರುವಾಯ ದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುತ್ತವೆಂಬದು ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ವಿಷಯಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಮತವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲಿಗೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು. ಅನಂತರ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಿದ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಗೌಣತ್ವವು ಉಂಟಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯಯುಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಜಯವು ಆದಬಳಿಕ, ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ದುರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆದಕಾರಣ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವದು ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದಿತು. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗ ಮುಂತಾದ ಶ್ರೌತ ಅಥವಾ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಸ್ಮಾರ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಹೊಗಳಿರುವ ದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮ ಇವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದವುಗಳೆಂದು ಸ್ಮೃತಿ ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಆಗಿರುವ-ಕಾರಣ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ಗೌಣತ್ವವು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ಆಶ್ರಮವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಗೌಣತ್ವವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಇವೆರಡ ರಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಅವುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯು ಪ್ರವರ್ತಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲವೆಂಬ, ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ, ಬಹಳವಾದರೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಗೀತೆಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರು ತ್ತವೆ (ಮುಂಡ. ೧.೨.೧೦; ಗೀ. ೨.೪೧-೪೫). ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವು ನಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಯಜ್ಞಗಳ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಗಳ ಚಕ್ರವೂ ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದಕಾರಣ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು ಯಾವಾಗಲೂ ಹುಚ್ಚುತನದ ಕೆಲಸವೇ ಎಂದೂ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಅದುದರಿಂದ "ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಶ್ರೌತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾದಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡದೆ ಜ್ಞಾನ ವೈರಾಗ್ಯಯುಕ್ತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಮಾಡಿರಿ; ಅಂದರೆ ಯಜ್ಞ ಚಕ್ರವು ವಿಸ್ಖಲಿತವಾಗದೆ ನೀವು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶವು. ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೂ (ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ) ಇರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವ ಗೀತೆಯ ಈ ಶೈಲಿಯು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ಶೈಲಿ ಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸರಸವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಗೀತೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪ ಆತ್ಮನ ಕಲ್ಯಾಣವಂತೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಅದರೊಂದಿಗೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪ ಆತ್ಮನ ಕಲ್ಯಾಣವೂ ಅದರಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಮಗಳು ಅನಾದಿಯಾದವೂ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದಿತವೂ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವರು. ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಗೌಣ ಯೆಂದೆಣಿಸಿ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ತಾಳಿ, ಅವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು (ಸರ್ವರೂ ಅಲ್ಲ) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಒಲವು ಅತ್ತಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಾದರೋ, ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಅವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ, ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಮತಗಳಲ್ಲಿ ವಯೋಭೇದವನ್ನು ಅಂದರೆ ಆಶ್ರಮಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಪಂಥವು ಈ ಮೂರೂ ಪಂಥಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆದಕಾರಣ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು 'ಸದಾ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಲ್ಲದೆ ಎಂದೂ ಬಿಡಕೂಡದೆಂದೂ ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಮತಗಳನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಲು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಅವಶ್ಯವೆಂಬ ಮಾತು ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಅಜ್ಞಾನ 'ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗವೊಂದೇ ಫಲವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಗೀತೆಯೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆಬಳಿಕ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಾದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡಬೇಕೋ ಬಿಡಬೇಕೋ ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರೊಳಗೇ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಹಲವು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯೆಲ್ಲವು ಲಯಹೊಂದಿದ ಬಳಿಕ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ಕೇವಲ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಈಶಾವಾಸ್ಯ' ಮುಂತಾದ ಮತ್ತೆ ಹಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೃತ್ಯುಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಮಾರ್ಗವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ (ಗೀ. ೫.೨). ಆದರೆ "ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಸ್ವರ್ಗದ ಹೊರತಾಗಿ ಅನ್ಯ ಫಲವನ್ನೇ ಕೊಡದಿರುವ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು." ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ, "ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪ" ಇತ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಕಾರಕವಾದವುಗಳು ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥವು ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯಿಸುವಂಥವು ಇರುವ ಕಾರಣ "ಇವನ್ನು ಕೂಡ" (एतान्यपि); ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಮಿಕ್ಕ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಂತೆಯೇ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಫಲಾಶೆಯನ್ನೂ ಸಂಗವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು (ಗೀ. ೧೮.೬). ಈ ಮೇರೆಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೂ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಯಜ್ಞವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಇಂಥ ಯಜ್ಞಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಗೀ. ೪.೨೩). ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ, ಯಜ್ಞದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಬಂಧಕ ಫಲವು ದೊರೆಯದೆ ಇವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತಡೆಯುಂಟಾಗುವ

ದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಗೀತೆಯು ಬಲು ಕುಶಲತೆಯಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಡತಾಕುವದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿರುವದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಸರ್ವ ಕರ್ಮ ಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣ ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಅಡ್ಡಿ ಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಈ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವನ್ನು ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮರೆಮಾಡಬಾರದು.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗವಷ್ಟೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವೇ ನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದೆವು. ಇನ್ನು ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವನ್ನೂ ಹಿಡಿದು ಸ್ಮೃತಿ ಕಾರರು ವರ್ಣಿಸಿದ ಆಶ್ರಮವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಭೇದವೇನೆಂಬದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೋಸಿ ನೋಡುವ, ಈ ಭೇದವು ತೀರ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲು ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಾದ ಬೆಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ವರೆಗೆ ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಆಶ್ರಮಗಳ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ, ಎಲ್ಲರೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಭಯತರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೋ, ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೋ ಎಂಬದೇ ಮತಭೇದದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು. "ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವಲ್ಪೇ ಮಂದಿ. ಆದಕಾರಣ ಇಂಥ ಸ್ವಲ್ಪ ಜನರು ಕರ್ಮ ಮಾಡಿದರೂ ಅಷ್ಟೇ, ಬಿಟ್ಟರೂ ಅಷ್ಟೇ; ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ವಾದ ಬೆಳೆಸುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥ ವಿದೆ?" ಎಂದು ಹಲವರಿಗೆ ತೋರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ ಇತರರೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿಯೇ ಮೊದಲಿನಿಂದ ತನ್ನ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದರಿಂದ 'ಜ್ಞಾನಿಯು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೋ, ಜ್ಞಾನಿಯು ಕೊನೆಗೆ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ಮಾರ್ತ ಮಾರ್ಗದಂತೆಯೂ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅಪವಾದಗಳಿರುತ್ತ ವೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಉದಾ:—ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಜನಕನಿಗೆ "ನೀನು ಇನ್ನು ರಾಜ್ಯ ಬಿಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗು' ಎಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ತಿರುಗಿ, ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೇಸರಪಟ್ಟ (न कामयंते) ಸನ್ಯಾಸಿಗಳೇ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೆರಳುತ್ತಾರೆ (ಬೃ. ೪.೪.೨೨). ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವದು ಅವರವರ ಸಂತೋಷದ ಮಾತಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವಚನಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವರು (ವೇಸೂ. ೩.೪.೧೫). ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷದೊರೆಯುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಖಂಡಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಆ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆಯೇ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜನಕಾದಿಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಯಥಾಧಿಕಾರನಾಗಿ ಮರಣ ಪರ್ಯಂತ ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತ ಕೂಡಲಿಕ್ಕೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲೆಂದು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ವೇಸೂ ಶಾಂ. ಭಾ. ೩.೩.೩೨ ಮತ್ತು ಗೀ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೨.೧೧ ಮತ್ತು ೩.೨೦ ನೋ.). ಜ್ಞಾನೋತ್ತರ ಕರ್ಮವು ಸನ್ಯಾಸ ಅಥವಾ

ಸ್ಮಾರ್ತ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ತೀರ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಲ್ಲವೆಂಬದೂ, ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕೂಡ ಅಪವಾದವೆಂದು ಯಥಾಧಿಕಾರವಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡಬಹುದೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪವಾದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ಗೀತೆಯು ಬೆಳಿಸಿ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜ್ಞಾನಿಯು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವಿಹಿತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಗೀತಾಧರ್ಮವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರೊಳಗಿನ ತತ್ತ್ವವು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆಂದು ಆ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ಓದುವವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದು (ವೇಸೂ. ೩.೪.೨೬;೩.೪.೩೨-೩೫).* ಆದರೂ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಏಕಾಗಲೊಲ್ಲದು, ಸಾಯುವ ವರೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಕೂತರೆ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮದ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದ ಗತಿಯೇನು, ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಒಮ್ಮೆಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಭಗವಂತನು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಮೋಕ್ಷಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತನಗೆ ಹೇಳುವನೆಂದೂ ಆಗ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನ ಮುಖದಿಂದಲೇ ತನಗೆ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಅಪ್ಪಣೆ ದೊರೆಯುವದೆಂದೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಗವಂತನು ೧೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯ ವರೆಗೂ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದ ಮಾತನ್ನೇ ಎತ್ತಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡಲಿಕ್ಕಷ್ಟೇ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದನು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಅರ್ಜುನನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೇ (ಇನ್ನು ಹಾದೀ ನೋಡುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆದು) ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಅಂದಬಳಿಕ ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳುವಿಯೋ?" ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಅವನಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ತವಕದಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದನು. ಅರ್ಜುನನ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ--ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—"ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾನು ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು; ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳು ಒಟ್ಟು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಮ್ಯ' ಅಂದರೆ ಆಸಕ್ತಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳೆಂದೂ 'ನಿಷ್ಕಾಮ' ಅಂದರೆ ಆಸಕ್ತಿರಹಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ಇದಕ್ಕೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತ ಮತ್ತು ನಿವೃತ್ತ ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ.) ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮ್ಯವೆಂಬ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಅಪೂಟ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು "ಸನ್ಯಾಸ" ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಬಳಿಕ ನಿಷ್ಕಾಮ—ನಿವೃತ್ತ—ಕರ್ಮಗಳಷ್ಟೇ ಉಳಿದವು. ಈ ನಿಷ್ಕಾಮವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಮಾಡುತ್ತಾನೇನೋ ಸರಿ, ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ 'ಫಲಾಶೆ'ಯನ್ನು ಅವನು ಸರ್ವಥೈವ 'ತ್ಯಾಗ' ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ 'ಸನ್ಯಾಸ' ಮತ್ತು 'ತ್ಯಾಗ'ಗಳು ಇದ್ದೇ ಇದ್ದಂತಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ಸ್ಮಾರ್ತಮಾರ್ಗದ

---

* ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದೊಳಗಿನ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಸು ಬೇರೆ ಹಚ್ಚಿದೆ. ಆದರೆ "विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि" (೩.೪.೩೨), ಇದರ ಅರ್ಥವು 'ಜ್ಞಾನಿಯು ಆಶ್ರಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಅದು ವಿಹಿತವಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಆಗುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಸಾರಾಂಶ ಜ್ಞಾನೀಪುರುಷನು ಕರ್ಮಮಾಡಬಹುದು, ಅಥವಾ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಜನರು ಕರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದ ಯೋಗಿಗಳು ಕರ್ಮದ ಫಲ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೂ ಎರಡೂ ಕಡೆಗೂ ಸನ್ಯಾಸವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ" (ಗೀ. ೧೮.೧-೬ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಟೀಕೆ ನೋಡಿರಿ). ಹೆಚ್ಚು ಮಾತೇನು? ಯಾವತ್ತು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಪುರುಷನು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನು "ನಿತ್ಯಸನ್ಯಾಸಿ" ಎಂದೇ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು (ಗೀ.೫.೩). ಎಂಬದೇ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಬೀಜಮಾತು. ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ನಾರದರು ಸಕಲ ಆಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಕೊನೆಗೆ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವರು. ವಾಮನ ಪಂಡಿತರು ಗೀತೆಯ ತಮ್ಮ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ "शिखा बोडुनी तोडिला दोरा"--ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಿವಾರ ಹರಿದು ಹಾಕಿದರೆ, ಅಥವಾ ಕೈಯಲ್ಲಿ ದಂಡವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿದರೆ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ವಾಸಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸನ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದಂತಲ್ಲ; ಸನ್ಯಾಸ, ವೈರಾಗ್ಯ ಇವು ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮಗಳು. ದಂಡ, ಚಂಡಿಕೆ ಅಥವಾ ಜನಿವಾರದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ. ಅವು ದಂಡಾದಿಕಗಳ ಧರ್ಮಗಳೇ ಎಂದೂ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿದರೆ ರಾಜಛತ್ರದ ಅಥವಾ ಛತ್ರಿಯ ಹಿಡಿಕೆಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದವನಿಗೂ ಸನ್ಯಾಸಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗತಕ್ಕ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕಾದೀತು.

त्रिदंडादिषु यद्यस्ति मोक्षो ज्ञाने न कस्यचित् ।
छत्रादिषु कथं न स्यात् तुल्यहेतौ परिग्रहे ॥

ಎಂದು ಜನಕ ಸುಲಭಾ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಶಾಂ. ೩೨೦.೪೨). ಯಾಕೆಂದರೆ (ಈ ಪ್ರಮೇಯದಲ್ಲಿ) ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದ ದಂಡ ಪರಿಗ್ರಹವು ಅಂದರೆ ದಂಡವನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವದು ಎರಡೂ ಕಡೆಗೆ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯ, ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಇವುಗಳ ಸಂಗಮವೇ ನಿಜವಾದ ತ್ರಿದಂಡವು (ಮನು ೧೨.೧೦); ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಸನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಸನ್ಯಾಸವು (ಗೀ. ೧೮.೨); ಅದು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ! (ಗೀ. ೬.೨), ಅದರಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವ ಕರ್ಮವೂ ಭೋಜನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕಡೆಯ ತನಕ ಬಿಡುವದಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆ ಬಳಿಕ ತ್ರಿದಂಡೀ ಅಥವಾ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸನ್ಯಾಸವು ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು ಆ ಮಾರ್ಗವು ಸ್ಮೃತಿ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು, ಅಥವಾ ತ್ಯಾಜ್ಯವಾದುದು, ಇತ್ಯಾದಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ಶಂಕೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಕ್ಯಾವೀ ಬಣ್ಣದ ಶ್ಯಾಟಿ ಚಲೋದು. ಬಿಳೀಬಣ್ಣದ ಶ್ಯಾಟಿ ಚಲೋದು ಎಂದು ಜಗಳಾಡುತ್ತ ಕೂಡ್ರುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥವಿದೆ?—

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ।

"ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು (ಕರ್ಮ) ಯೋಗ ಇವು ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರದೆ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ಪಂಡಿತನು" ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಅತಿಶಯ ನಿರಭಿಮಾನ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಾರಿ ಹೇಳಿರುವನು (ಗೀ. ೫.೫). ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಾಂತಿಕ ಧರ್ಮ ಅಂದರೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು "सांख्ययोगेन तुल्यो हि धर्म एकान्तसेवितः" (ಶಾಂ ೩೪೮ ೭೪)—ಸಾಂಖ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಮಬಲವುಳ್ಳದ್ದು—ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಯಮಾಡಿ, ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಮರಣಪರ್ಯಂತ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು

ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ನಿಜವಾದ ವೈರಾಗ್ಯ ಅಥವಾ 'ನಿತ್ಯ ಸನ್ಯಾಸವು' (೫.೩) ಆದಕಾರಣ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ಜನರು ಸ್ವರೂಪತ: ಕರ್ಮದ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಎಂದಿಗೂ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯಾಚರಣೆಯಿಂದೇನು? ಹೀಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯತ: ಭೇದ ತೋರಿದರೂ ಸನ್ಯಾಸದ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗದ ನಿಜವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ಆಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲೆಂದು ಗೀತೆಯ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಹಲವರು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ—"ಸ್ಮಾರ್ತ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವು ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದು; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯು ಈ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಡಲಾರದೆ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಅಂತೂ ಇಂತೂ ಮಾಡಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಸಾಹಸಪಟ್ಟಿದೆ." ಆದರೆ ಇತಿಹಾಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀಗಿಲ್ಲವೆಂಬದು ತಾನೇ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ವರೂಪವು ಕರ್ಮಕಾಂಡಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೇ; ಔಪನಿಷದಿಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಂದೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಗೌಣತ್ವವುಂಟಾಗಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸನ್ಯಾಸವು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು. ಇದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವೃಕ್ಷದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜನಕಾದಿಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಮೇಳಹಾಕಿ ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವೃಕ್ಷದ ಈ ಎರಡನೇ ಮೆಟ್ಟಲು ದ್ವಿವಿಧವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಜನಕಾದಿಗಳ ವರ್ಗವು, ಎರಡನೆಯದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಾದಿಗಳದು; ಸ್ಮಾರ್ತಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದಿನ ಅಂದರೆ ಮೂರನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲು; ಎರಡನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲಿನಲ್ಲಿಯಂತೆ ಮೂರನೆಯದರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಭೇದಗಳಿವೆ. ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮದ ಹೆಚ್ಚಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿರುವದೇನೋ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಂಗಡಲೇ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು, ಜನಕಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೂ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ—ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ, ಮತ್ತು ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಈ ಆಶ್ರಮಗಳೊಳಗಿಂದ ಏರುತ್ತೇರುತ್ತ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದ ಅಂದರೆ ಯತಿಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣವು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ "ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯತಿಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿದೆನು. ಇನ್ನು ವೇದ-ಸನ್ಯಾಸಿಕರ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಹೇಳಿ, ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವೇ ಇತರ ಆಶ್ರಮಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ, ಮನುವು ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಯತಿಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು ನಿಷ್ಕಾಮವಾದ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯವೃತ್ತಿಯ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವನು (ಮನು. ೬.೮೬-೯೬). ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆಯೇ "ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗ"ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟು, ಈ ಮಾರ್ಗವೂ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮದಷ್ಟೇ ನಿ:ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದು ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾದುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಮನು. ೧೨. ೮೬-೯೦). ಮನುವಿನ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸ್ಮೃತಿಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಯತಿಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣವು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ "ಅಥವಾ" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು

ಹಾಕಿ, ಆಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠನೂ ಸತ್ಯವಾದಿಯೂ ಆದ ಗೃಹಸ್ಥನೂ ಕೂಡ (ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ) ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೈದುತ್ತಾನೆಂದು ಬರೆದಿದೆ (ಯಾಜ್ಞ. ೩. ೨೦೪ ಮತ್ತು ೨೦೫); ಅದರಂತೆಯೇ ಯಾಸ್ಕನೂ ಕೂಡ ಕರ್ಮಬಿಡುವ ತಪಸ್ವಿಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ದೇವಯಾನ ಗತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಿರುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ (ನಿ.೧೪.೯);—ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಸೂತ್ರಕಾರರದು. ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಅವು ಶ್ಲೋಕರೂಪದಿಂದ ಬರೆದ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮತವು. ಈ ಮತವು ಸರಿಯಾದುದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಮಗೆ ಈಗ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸರಿಯೇ ಇರಲಿ, ತಪ್ಪೇ ಇರಲಿ; ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮಹತ್ವವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮನು-ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬದೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳತಕ್ಕ ಮುಖ್ಯ ಮಾತು. ಕರ್ಮಯೋಗವು ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು ಮನು-ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಹೇಳಿರುವರು. ಆದರೆ ಬೌಧಾಯನ, ಆಪಸ್ತಂಭ ಇವರು ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಅಮೃತತ್ತ್ವವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದೂ ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು. ಬೌಧಾಯನ ಧರ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ "जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवा जायते" ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಮೂರು ಋಣಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಬೆನ್ನಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ.—ಇದೇ ಮುಂತಾದ ತೈತ್ತರೀಯ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಚನವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು, ಅನಂತರ ಈ ಸಾಲಗಳನ್ನು ತೀರಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನೈದುತ್ತಾನೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಸನ್ಯಾಸವನ್ನಾಗಲಿ ಹೊಗಳುವ ಜನರು ಹಾಳಾಗುತ್ತಾರೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಬೌ.೨.೬.೧೧.೩೩ ಮತ್ತು ೩೪); ಆಪಸ್ತಂಭ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ವಿಧಾನವುಂಟು(ಆಪ.೨.೯.೨೪.೮). ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಗ್ರಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಗೌರವವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಎಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದಲೂ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ "ವೈದಿಕ" ವೆಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದರ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. (೧) ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಯೋಗರೂಪವಾದ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದೇ ಮೊದಲನೇ ಮಾತು. (೨) ಮತ್ತು ಅದರ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮದಷ್ಟೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದೇ ಎರಡನೆಯ ಮಾತು. ಗೀತೆಯ ಟೀಕಾಕಾರರ ಒಲವು ಸನ್ಯಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಅಥವಾ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಯುಕ್ತ ಭಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರುವದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮೇಲಿನ ಸ್ಮೃತಿವಚನಗಳನ್ನುಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅವರು ಅವನ್ನು ದುರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರೇನಾಯಿತು? ಅದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರಾಚೀನತ್ವಕ್ಕೆ ಬಾಧೆ ಬರುವದೇ ?—ಅಲ್ಲ—ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವು ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಿಗೂ ಯತಿಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಇದು ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಹಿಂದೆ ಜನಕಾದಿಗಳು ಈ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೇ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹಬ್ಬಿಸಿದ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆಯೇ

'ಭಾಗವತಧರ್ಮ' ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದರೂ, ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಗೌಣತ್ವವುಂಟಾಗಿ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವೇ ಏಕೆ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಂದೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡತಕ್ಕವರಿದ್ದೇವೆ. ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸ್ಮಾರ್ತಮಾರ್ಗದ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪುರಾತನ ವೈದಿಕ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆಂಬದೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳತಕ್ಕ ಮುಖ್ಯಮಾತು-

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಇರುವ " इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे " ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪದ ಮರ್ಮವು ಈಗ ವಾಚಕರಿಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಭಗವಂತನಿಂದ ಗೀತವಾದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಂತೂ ಹೇಳಿಯೇ ಇದೆ; ಆದರೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಸಾಂಖ್ಯ' 'ಯೋಗ' (ವೇದಾಂತಿಗಳಾದ ಸನ್ಯಾಸಿ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತೀ ಕರ್ಮಯೋಗಿ) ಎಂಬ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂಕಲ್ಪವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ? ಭಗವದ್ಗೀತೋಪನಿಷತ್ತೇ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮೇಲಿನ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವು ವೈದಿಕಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವದೇನೋ ಸರಿ, ಆದರೂ " कुर्वन्नेवेह कर्माणि " (ಈಶ. ೨) ಅಥವಾ "आरभ्य कर्माणि गुणान्वितानि" (ಶ್ವೆ. ೬.೪) ಅಥವಾ ವಿದ್ಯದೊಡನೆಯೇ ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. (ತೈ.೧.೯); ಈ ಬಗೆಯ ಹಲಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಹೊರತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲಿನ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಭೂತ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೇ ಸರಿ; ಮತ್ತು ಭರತಭೂಮಿಯೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಹಾಪುರುಷರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಯಾವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದೋ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು, ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಉಚಿತವೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಸೇರಿಸಿದರೆಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಈಗ ಚನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಋಷಿಗಳು ರಚಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದವೂ ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಳ್ಳವೂ ಆಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಂಗಡಲೇ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳಿರದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಪ್ರಾಯಶಃ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಡವೆಯೇ ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟಿದರೆ ಗೀತಾಗ್ರಂಥದ ಅಪೂರ್ವತೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯ ಮೂರು ಭಾಗಗಳ ಸಾರ್ಥಕತೆಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೈದಿಕಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಭೂತವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ (ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ) ಇವೆರಡೂ ವೈದಿಕಮಾರ್ಗಗಳು ಯೋಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಗೆ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೊಂಕು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? "ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ನಿವೃತ್ತಿಪರ

ವಾಗಿರಲು, ಗೀತೆಯು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯ ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಬಾಧೆ ತಗಲುವದು" ಎಂದು ಹಲವರ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಸನ್ಯಾಸವೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಂತೂ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಂದು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ, "ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಪುರುಷನಿಗೆ ಇದು ಒಂದೇ ಕೈಯು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವನು ಕೇವಲ ಸನ್ಯಾಸಪರನಾದವನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದೇ ಶಲ್ಕೆ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಕರ್ಮಯೋಗಗಳೇ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಬಲವುಳ್ಳ ಎಡಗೈ, ಬಲಗೈಗಳು"—ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯಂತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದರೆ ಗೀತಾ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯು ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗವು ಹೇಳಿರುವ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯ ಈ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳು ಎರಡು ಕೈಗಳಂತೆ, ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರದೆ ಸಹಾಯಕಾರಿಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಗೀತೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಪಿಷ್ಟಪೇಷಣ ದೋಷವು ತಾನೇ ದೂರಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಂತಿರಲಿ; ಗೀತೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿರುವದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಂಥಗಳ ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳೊಳಗಿನ ಸಾಮ್ಯ ವೈಷಮ್ಯಗಳು ತಟ್ಟನೆ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ಕೋಷ್ಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಂದರಮೇಲೊಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅಂದರೆ ಸ್ಮಾರ್ತ ಆಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಮೂಲ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಭೇದಗಳಾವವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು.—

ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ

ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ

ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ (ಸಾಂಖ್ಯ).	ಕರ್ಮಯೋಗ (ಯೋಗ).
೧. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮದಿಂದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿರಹಿತವಾದರೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಸ್ವರ್ಗ ಸುಖವು ಅನಿತ್ಯವು.	೧. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನವಿರಹಿತವಾದರೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವು ಅನಿತ್ಯವು.
೨. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ ವಿರಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.	೨. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ [illegible]ಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿಕೊ[illegible]ಬೇಕು.

೩. ಆದಕಾರಣ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳ ಪಾಶವನ್ನು ಕಡಿದು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗು.	೩. ಆದಕಾರಣ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಿಡದಲೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡೆದು ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚು. ನಿಷ್ಕಾಮವೆಂದರೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವೆಂದಲ್ಲ.
೪. ತೃಷ್ಣಾಮೂಲಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ದುಃಖಮಯವಾದವೂ ಬಂಧಕವಾದವೂ ಇರುತ್ತವೆ.	೪. ದುಃಖವೂ ಬಂಧವೂ ಯಾತರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಅಚೇತನ ಕರ್ಮಗಳು ಯಾರನ್ನೂ ಬಂಧಿಸಲಾರವೆಂದೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಕರ್ತನ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾಮ ಅಥವಾ ಫಲಾಶೆಯೇ ಬಂಧಕಕ್ಕೂ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಮೂಲವೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದು.
೫. ಆದಕಾರಣ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗುವ ತನಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಅವನ್ನು ಬಿಡಲೇಬೇಕು.	೫. ಆದಕಾರಣ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದಲೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ಮಾಡು; ಬಿಟ್ಟೇನೆಂದರೂ ಕರ್ಮಗಳು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೇ ಕರ್ಮ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯಿಲ್ಲ.
೬. ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.	೬. ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣ ವಿಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ 'ಯಜ್ಞ'; ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸ್ವಧರ್ಮವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಅನುದಿನ ಮಾಡಲೇಬೇಕು.
೭. ದೇಹದ ಧರ್ಮಗಳು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ನಂತರ ಹೊಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವದು ತಪ್ಪಲ್ಲ.	೭. ಹೊಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವದೂ ಒಂದು ಕರ್ಮವಷ್ಟೇ, ಮತ್ತು ಅದು ನಾಚಿಗೇಡಿತನದ ಕರ್ಮವು. ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಾದಲ್ಲಿ ಇತರ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಏಕೆ ಮಾಡಬಾರದು? ಇದಲ್ಲದೆ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಗಳ ಹೊರತು ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹಾಕುವವರಾದರೂ ಯಾರು?
೮. ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಸ್ವಂತ ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವ ಆವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ...ಗ) ಇವರ... ...ಂಕು ಉಂಟಾಗು...	೮. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಸ್ವಂತಕ್ಕಾಗಿ ಏನೂ ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರದಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮಗಳು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ 'ಬೇಸರಗೇಡ' ಎಂಬ ನಿರ್ಮಮವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ

ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ಉದಾ:— ಭಗವಂತನ ಚರಿತ್ರ ನೋಡಿರಿ.

೯. ಆದರೂ ಅಪವಾದವೆಂದು ಅಧಿಕಾರಿ ಪುರುಷರೂ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಜನಕಾದಿಗಳಂತೆ ಆಮರಣವಾಗಿ ನಡೆಸಿದರೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.

೯. ಗುಣವಿಭಾಗರೂಪ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ಚಿಕ್ಕದೊಡ್ಡ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಸರ್ವರಿಗೂ ಜನ್ಮತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಈ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಸರ್ವರೂ ನಿಃಸಂಗ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಮರಣವಾಗಿ ನಿರಪವಾದವಾಗಿ ನಡೆಸಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ ಈ ಚಕ್ರವು ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು.

೧೦. ಆದರೆ ಏನೇ ಆದರೂ, ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸನ್ಯಾಸವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವು. ಇತರ ಆಶ್ರಮಗಳ ಕರ್ಮಗಳು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗೆ ಸಾಧನಗಳೇ ಇದ್ದು, ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆ ಇದ್ದು, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಸ್ವಭಾವತಃ ವೈರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದದರಿಂದ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಕೊನೆಗೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೋ. ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯು ಜನ್ಮತಃ ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗಿದ್ದರೆ, ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಕೂಡುವ ಅವಶ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪತಃ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವದೇ ನಿಜವಾದ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವು.

೧೦. ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯೆಂಬದೊಂದೇ ಕರ್ಮದ ಉಪಯೋಗವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಯುಲಿಕ್ಕೂ ಕರ್ಮವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಹಾಗು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವೈರವಿದ್ದರೂ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ರವಷ್ಟಾದರೂ ವೈರವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾದ ಬಳಿಕವೂ, ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಮರಣವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ನಡೆಸು. ಇದೇ ನಿಜವಾದ ಸನ್ಯಾಸವು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವದು ಎಂದಿಗೂ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

೧೧. ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಬಳಿಕ ಶಮದಮಾದಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕು.

೧೧. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಫಲಾಶಾರೂಪ ಸನ್ಯಾಸ ತಕ್ಕೊಂಡು ಶಮದಮಾದಿ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸು. ಮತ್ತು ಈ ಶಮದಿಂದ ಅಂದರೆ ಶಾಂತವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಆಮರಣವಾಗಿ ಮಾಡು. ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಬಿಡಬೇಡ.

೧೨. ಈ ಮಾರ್ಗವು ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ.	೧೨. ಈ ಮಾರ್ಗವು ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ.
೧೩. ಶುಕ, ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋದರು.	೧೩. ವ್ಯಾಸ, ವಸಿಷ್ಠ-ಜೈಗೀಷವ್ಯಾದಿ ಮತ್ತು ಜನಕ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾದಿಗಳು ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋದರು.

ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷ.

ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅಥವಾ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ ಮೂಲಕವಾಗಿದ್ದು, ಎರಡು ಕಡೆಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಷ್ಕಾಮಾವಸ್ಥೆಯೂ ಶಾಂತಿಯೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದ್ದಿರುವದರಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಒಂದೇ ಮೋಕ್ಷವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೫.೫). ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು, ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಇದೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಭೇದವು.

ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೋ, ಬಿಡಬೇಕೋ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದವು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಆಚರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕರ್ಮಮಾಡೋಣ, ಬಿಡೋಣ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಗಳು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವಾದ ಕರ್ಮದ ಮತ್ತು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗೀತೆಯ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ತರದ ತ್ಯಾಗಗಳೊಳಗಿನ ಬೀಜವೂ ಇದೇ; ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಕೆಲವು ಜನರು ಕೇವಲ ಕಾಯಕ್ಲೇಶ ಭಯದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ರಾಜಸ ತ್ಯಾಗ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ಗೀ. ೧೮.೮). ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೇ ಹಲವು ಜನರು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಈ ರೀತಿಯು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗಿರದೆ ಕೇವಲ ಸ್ವರ್ಗ ಪ್ರದವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ, (ಗೀ. ೯.೨೦). ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಶ್ರೌತ ಧರ್ಮಗಳು ಈಗ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮೂಲಕ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ಕೇವಲ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದ ವಿಷಯಕ್ಕಿದ್ದ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈಗ ವಿಶೇಷ ಉಪಯೋಗವಾಗಿಲ್ಲೆಂದು ಅನೇಕರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದೆ; ಆದರೆ ಇದು ನಿಜವಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಶ್ರೌತ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳು ಮುಳುಗಿದರೂ ಸ್ಮಾರ್ತ ಅಂದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಕರ್ಮಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಡೆದಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ—ಆದರೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಜನರ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈಗಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ—ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಅಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟು ನೀತಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಜನರ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನರಿಯದೆ ಬರಿಯ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಲೆಕ್ಕ

ಬಿಡಿಸುವವರ ಸ್ಥಿತಿಯಂತೆ ಈ ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳಾದ ಕರ್ಮಠ ಜನರ ಅವಸ್ಥೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ವಿಧಿಯಿಂದಲೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವು ತಪ್ಪದೆ ಪುಣ್ಯದಾಯಕ ಅಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರದವಾದವು ಆಗುತ್ತವೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಪರಂತು ಜ್ಞಾನದ ವಿನಾ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯಾವ ಫಲವೂ ಈ ಕರ್ಮಠ ಜನರಿಗೆ ಸಿಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಸ್ವರ್ಗಸುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಚೆಗಿರುವ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಿದ್ದರೆ--ಮತ್ತು ಇದೊಂದೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವು--ಅವರು ಮೊದಲಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂದೂ ಮುಂದೆ ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವೆಂದೂ ಅಂತೂ ಸಾಯುವವರೆಗೆ 'ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು. ಜೀವನಕ್ರಮದ ಎಲ್ಲಾ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಿಗಿಲಾದ ಮಾರ್ಗವು. ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೇ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವೆಂದೂ ಅಥವಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವೆಂದೂ ಹಲವರು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯುಂಟು. ಆದರೆ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗ ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ವಿರಹಿತವಾದ ಆದರೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರದಮಾರ್ಗವೆಂತಲೂ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿರಹಿತವಾದರೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಭೇದ ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವಿರಹಿತ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ 'ಪ್ರವೃತ್ತಕರ್ಮ' ವೆಂದೂ ಎರಡನೆಯ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಕ್ಕೆ 'ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮ' ವೆಂದೂ ಎರಡು ಭಿನ್ನವಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ಮನು. ೧೨.೮೯; ಭಾಗ. ೭.೧೫.೪೭); ಈ ಶಬ್ದಗಳಾದರೂ ಇರತಕ್ಕಷ್ಟು ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಿವೃತ್ತಿ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕರ್ಮದಿಂದ ಪರಾವೃತ್ತವಾಗುವದು' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತರದ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಅನುವುಉಳಿಯಬಾರದೆಂದು 'ನಿವೃತ್ತ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಕರ್ಮ' ವೆಂಬದನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ 'ನಿವೃತ್ತ' ಈ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪರಾವೃತ್ತವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗದೆ, ನಿವೃತ್ತಕರ್ಮ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವೆಂದು ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥವು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೂ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ 'ನಿವೃತ್ತ' ಶಬ್ದವು ಅಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸೇರದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತವಾದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ 'ನಿವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ನಿವೃತ್ತ ಕರ್ಮ' ವೆನ್ನದೆ 'ಕರ್ಮಯೋಗ' ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡುವದು ಉತ್ತಮವಾದುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಕರ್ಮ' ಶಬ್ದದ ಮುಂದೆ 'ಯೋಗ' ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದರೆ 'ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧವಾಗದಂತೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಯುಕ್ತಿ' ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಕರ್ಮದ ನಿವಾರಣೆಯೂ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗ" ಅಥವಾ "ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗ" ವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲೂ ಪ್ರತಿಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಹಲಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ನಾವೂ ಭಾಷಾವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇರಲಿ, ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಮಾಡೋಣ, ಬಿಡೋಣ, ಹಾಗೂ ಅಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಕರ್ಮ

ಮಾಡೋಣ, ಬಿಡೋಣ ಇವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಕೆಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆಯುಷ್ಯ ಕ್ರಮಣದ ಮಾರ್ಗ.	ರೀತಿ		ಗತಿ	
೧. ಕಾಮೋಪಭೋಗವೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಬಗೆದು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ, ಆಸುರೀ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ, ದಂಭದಿಂದ ಅಥವಾ ಲೋಭದಿಂದ ಕೇವಲ ಆತ್ಮಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು (ಗೀ.೧೬. ೧೬)—ಆಸುರ ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸೀಮಾರ್ಗ.	ಅಧಮ		ನರಕ	
೧. ಸರ್ವಭೂತದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವೇದಾಜ್ಞೆಗೆ ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರಾಜ್ಞೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ ನೀತಿಯಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು, (ಗೀ. ೨.೪೧—೪೪ ಮತ್ತು ೯—೨೦)—ಕೇವಲ ಕರ್ಮ, ತ್ರಯೀ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಮೀಮಾಂಸಕ ಮಾರ್ಗ.	ಮಧ್ಯಮ (ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದಂತೆ ಉತ್ತಮ)	ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಮೂರು ನಿಷ್ಠೆಗಳು.	ಸ್ವರ್ಗ (ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದಂತೆ ಮೋಕ್ಷ)	
೧. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಕೊನೆಗೆ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತವಾಗಿರುವದು, (ಗೀ.೫.೨)—ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ, ಸಾಂಖ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ಮಾರ್ತಮಾರ್ಗ.	ಉತ್ತಮ		ಮೋಕ್ಷ	ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳು.
೧. ಮೊದಲು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಮುಂದೆ ಕೇವಲ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಂತೆ ಆಮರಣ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು, (ಗೀ. ೫.೨)—ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯ, ಕರ್ಮಯೋಗ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಮಾರ್ಗ.	ಸರ್ವೋತ್ತಮ		ಮೋಕ್ಷ	

ಸಾರಾಂಶ, 'ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಸಲುವಾಗಿ—ಅಂದರೆ ಒಂದಂತೂ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆಂದು, ಇದಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣಪೋಷಣಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವೆಂದು—ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸದೈವ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ 'कृतबुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवादिनः' (ಮನು.೧.೯೭); ಎಂಬ ವಚನದಂತೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಿ ಇರುವದೇ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮವು. ಬರಿಯ ಕರ್ತೃತ್ವವಾಗಲಿ, ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಏಕದೇಶೀಯವಾದವು, ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಕರಣವು ಮುಗಿಯಿತು. ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವಚನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕಡೆಗೆ ನಾಲ್ಕು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಅಥವಾ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿವೆಂದೇ ಅನೇಕರ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವು ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಪರಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸ್ವಾನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬಳಿಕ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಿಗಳು 'ಪುತ್ರೈಷಣಾ, ವಿತ್ತೈಷಣಾ ಮತ್ತು ಲೋಕೈಷಣಾ ಇವುಗಳೊಂದನ್ನೂ ಬಯಸದೆ, 'ಮಕ್ಕಳಿಂದ ನಮಗೇನು? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳೇ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುತ್ತ ಆನಂದದಿಂದ ತಿರುಗುತ್ತಾರೆ." ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (೪.೪. ೨೨); ಆದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಸರ್ವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಶಿಖರಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿ ಅಮೃತನಾಗಿದ್ದ ಜನಕರಾಜನಿಗೆ ಈ ಉಪದೇಶವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದು ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಜನಕನು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನಂತೆ ಪ್ರಪಂಚ ತೊಲಗಿ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದನೋ? ಎಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಜನಕನ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ ಕರ್ಮ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗ ಇವೆರಡೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಸಮ್ಮತವಾದವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಕಾರರೂ ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. (ವೇ. ಸೂ. ೩.೪.೧೫); ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (೮.೧೫.೧); ಈ ಅರ್ಥವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಕಡೆಗೆ 'ಗುರುವಿನ ಹತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ತೀರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಳಿಕ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿದ್ದು ಧರ್ಮದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಅವನು ಮರಳಿ ಬರುವದಿಲ್ಲ.' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ತೈತ್ತರೀಯ ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇವೇ ಅರ್ಥದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. (ತೈ.೧.೯ ಮತ್ತು ಶ್ವೇ.೬.೪); ಇದಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಯಾರೂ, ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನಂಥ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬದು ಅವರ ವರ್ಣನೆಯ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸನ್ಯಾಸಪರವಾಗಿವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಕೆಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವುಗಳ ವಿಕಲ್ಪವೂ, ಕೆಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವೂ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸದೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು-ವಿಶೇಷತಃ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು-ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಂದು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರ ಕೈಯೊಳಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹಾಡೂ ಗೀತೆಯಂತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಅಂದರೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಹಿಗ್ಗಾಮುಗ್ಗಾ ಜಗ್ಗಿ, ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಈ

ಉಪನಿಷತ್ತು ತೀರ ಚಿಕ್ಕದು; ಅಂದರೆ ಹದಿನೆಂಟೇ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳದ್ದಿದ್ದರೂ ಇದರ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಇತರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ವಾಜಸನೇಯಿ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಇತರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆರಣ್ಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಸಂಹಿತೆಗಳಿಗಿಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಿಗಿಂತ ಆರಣ್ಯಕಗಳೂ ಉತ್ತರೋತ್ತರವಾಗಿ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಇಡೀ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಮೊದಲಿನಿಂದ ತುದಿಯವರೆಗೆ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರೊಳಗಿನ ಮೊದಲಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ (ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) "ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಇದ್ದುದೆಲ್ಲಾ ಈಶ್ವರಾಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು." ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ "ಯಾವಜ್ಜೀವದಲ್ಲಿ ನೂರು ವರ್ಷ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಜೀವಿಸುವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕು." ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈಶಾವಾಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಈ ವಚನವೇ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮುಂದೆ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಅಂದರೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು 'ವಿದ್ಯೆ' ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ೯ನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಕೇವಲ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವರಂತೂ ಅಂಧಕಾರವನ್ನು ಸೇರೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವ ಜನರು ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಕೇವಲ ಅವಿದ್ಯೆ (ಕರ್ಮ) ಮತ್ತು ಕೇವಲ ವಿದ್ಯೆ (ಜ್ಞಾನ) ಇವುಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾದವುಗಳೆಂದು ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ೧೧ನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ಬರೆದಂತೆ 'ವಿದ್ಯೆ' ಮತ್ತು 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಇವೆರಡುಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ.

विद्यां चाऽविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह ।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

"ವಿದ್ಯೆ (ಜ್ಞಾನ) ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ (ಕರ್ಮ) ಇವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕೂಡಿರುವದಾಗಿ ಯಾರು ನೋಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಅಂದರೆ ನಾಶವಂತವಾದ ಮಾಯಾಪ್ರಪಂಚವನ್ನು (ಚಲೋರೀತಿಯಿಂದ) ಕಡೆಹಾಯ್ದು, ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಮೃತತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ." ಎಂದು ಈ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಸರಳವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ವಿದ್ಯೆಗೆ 'ಸಂಭೂತಿ' ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ 'ಅಸಂಭೂತಿ' ಅಥವಾ 'ವಿನಾಶ' ವೆಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಇದರ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಈಶ. ೧೨-೧೪); ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲೀನ (उभयंसह), ಸಮುಚ್ಚಯ ಪ್ರತಿಪಾದನ ಮಾಡುತ್ತದೆಂಬದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ ಶಬ್ದಗಳಂತೆಯೇ ಮೃತ್ಯು ಮತ್ತು ಅಮೃತವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಮೃತವೆಂದರೆ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು, ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮೃತ್ಯುವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಾಶವಂತವಾದ ಮೃತ್ಯುಲೋಕ ಅಥವಾ ಇಹಲೋಕದ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಋಗ್ವೇದದ

ನಾರದೀಯ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. (ಋ.೧೦.೧೨೯.೨); —ವಿದ್ಯೆ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಈ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅಂದರೆ ವಿದ್ಯೆ-ಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆ-ಕರ್ಮ, ಅಮೃತ-ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಮೃತ್ಯು-ಮೃತ್ಯುಲೋಕಗಳೆಂದು ತಿಳಿದು, ಈಶಾವಾಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ೧೧ ನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದೆವೆಂದರೆ, ಈ ಮಂತ್ರದ ಮೊದಲಿನ ಚರಣದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆ ಇವುಗಳ ಏಕಕಾಲೀನವಾದ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವದೆಂದೂ ಆ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಫಲವೇನೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಕಂಡುಬರುವದು. ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಇವೆರಡೂ ಫಲಗಳು ಇಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅಂತಲೇ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮಗಳ ಏಕಕಾಲಿನ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮೃತ್ಯುಲೋಕದ ಪ್ರಪಂಚವು ಚನ್ನಾಗಿ ನಡೆಸುವದು ಅಥವಾ ಅದರೊಳಗಿಂದ ಚತೋರೀತಿಯಿಂದ ಕಡೆಹಾಯುವದು. "—ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮೋಕ್ಷ ದೊರಕಿಸುವದು ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯವೇನೋ ಅಹುದು. ಆದರೆ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಅವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡುವದೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕಾರಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಕೂಡದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ "अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते" ಎಂಬ ಮೇಲಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಗೀತೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಅರ್ಥವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು, ಯಾವ ವಾಜಸನೇಯಿಯ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಬಂದಿರುವದೋ ಅದೇ ವಾಜಸನೇಯಿಯ ಸಂಹಿತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಈ ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಆರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತೂ ಬಂದಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ, " ಕೇವಲ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಹೋಗುವ ಜನರು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. " ಎಂಬ ಈಶಾವಾಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಮಂತ್ರವು ಅಕ್ಷರಶಃ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದೆ. (ಬೃ.೪.೪.೧೦); ಈ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಜನಕನ ಕಥೆಯೂ ಉಂಟು. ಭಗವಂತನೂ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಜನಕನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಿರುವನು. (ಗೀ.೩.೨೦); ಇದರಿಂದ ನಾವು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದ ಈಶಾವಾಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ನಾವು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ದೃಢವಾದದ್ದೂ ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾದದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಒಂದೂ ಕೂಡ ಬಿಡದೆ ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆಂದೂ ಅದು ವೈರಾಗ್ಯ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗೆ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಯಾರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥಕ ಮಂತ್ರವನ್ನೂ ಎಳೆದಾಡಿ ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ, ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಮಂತ್ರಗಳು ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗುವದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ೧೧ ನೆಯ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುವಾಗ 'ವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಜ್ಞಾನ' ವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡದೆ, 'ಉಪಾಸನೆ' ಎಂದು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. 'ಶಾಂಡಿಲ್ಯವಿದ್ಯೆ,'

ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತು ಬಂದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಬಂದಿದ್ದೆಂತಲ್ಲ; ಕಿಂಬಹುನಾ ಬಾರದಿರುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. "विद्यया विंदतेऽमृतम्" (ಕೇನ.೨.೧೨), ಅಥವಾ "प्राणस्याध्यात्मं विज्ञायामृतमश्नुते" (ಪ್ರಶ್ನ.೩.೧೨.); ಎಂದು ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಚನಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನ ೭ನೆಯ ಪ್ರಪಾಠಕದಲ್ಲಿ "विद्यां चाविद्यां च" ಇತ್ಯಾದಿ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಈಶಾವಾಸ್ಯದ ೧೧ನೆಯ ಮಂತ್ರವು ಅಕ್ಷರಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಯೇ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಕಠ ೨.೪. ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ೨.೫ ಈ ಮಂತ್ರಗಳು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಮೂರೂ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಕಡೆಗೆ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ನಡುವಿನ ಮಂತ್ರವು ಈಶಾವಾಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಮಂತ್ರವು. ಮೂರೂಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವಿದೆಯೋ ಆ ಅರ್ಥವೇ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಈಶಾವಾಸ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಂದು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಶಾವಾಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನಂದರೆ "ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ, ಮತ್ತು ಅಮೃತವೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷ; ಹೀಗಿರುವ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಈಶಾವಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ೧೧ನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಜ್ಞಾನ (ವಿದ್ಯೆ) ಮತ್ತು ಕರ್ಮ (ಅವಿದ್ಯೆ) ಇವುಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೆಂದು ಅನ್ನಬೇಕಾದೀತು; ಮತ್ತು ಈ ಸಮುಚ್ಚಯವು ನ್ಯಾಯತಃ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ದೇವತೋಪಾಸನೆಯೆಂದೂ ಅಮೃತವೆಂದರೆ ದೇವಲೋಕವೆಂದೂ ಗೌಣಾರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು." ಸಾರಾಂಶ, "ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಕರ್ಮ ಮಾಡಬಾರದು, ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಎಂದಿಗೂ ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ." ಎಂಬದಾಗಿ ಇರುವ ಶಾಂಕರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯದ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರುದ್ಧ ಈಶಾವಾಸ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಮಂತ್ರವು ಹೋಗಬಾರದೆಂದು 'ವಿದ್ಯೆ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಸರ್ವ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಈಶಾವಾಸ್ಯದ ೧೧ನೆಯ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುವದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಇವು ಮಹತ್ವವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವಶ್ಯಕಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಸರ್ವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಶ್ರುತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಯಾರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯ 'ವಿದ್ಯೆ' ಮತ್ತು 'ಅಮೃತ' ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನು "एकमेवाद्वितीयं" ಆಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದರೂ ಅವನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಾಯಗಳು ಇರಲೇಕೂಡದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಮೇಲುಪ್ಪರಿಗೆಗೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸೋಪಾನ ಪರಂಪರೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಊರಿಗೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ಎರಡು ದಾರಿಗಳೂ ಇರುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಉಪಾಯಗಳ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಠೆಗಳ ಮಾತೂ ಇದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ "लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा" ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಎರಡು ಇರುವದು ಸಂಭವನೀಯವೆಂದಬಳಿಕ ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಯೂ, ಕೆಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯ

ನಿಷ್ಠೆಯೂ ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಅಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆಗೆ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸರಳ, ಸಹಜ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸನ್ಯಾಸನಿಷ್ಠಪರವಾದ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಹೆಚ್ಚು ಕಟಾಕ್ಷವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ತೈತ್ತರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (ತೈ.೨.೧); "अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते" ಇಷ್ಟೇ ಈಶಾವಾಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಮಂತ್ರ ಭಾಗವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ "तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते" ಎಂಬ ಮನುವಚನ (ಮನು.೧೨.೧೦೪) ವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಈ ಎರಡೂ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿದ್ಯೆ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಂಬೋಣವೇನಂದರೆ, 'तीर्त्वा—ಪಾರಾಗಿ' ಎಂಬ ಪದದ ಮೇಲಿಂದ ಮೃತ್ಯುಲೋಕದಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಹೋಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮೊದಲು ಪೂರ್ಣವಾದ ಮೇಲೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ (ಏಕಕಾಲಕ್ಕಲ್ಲ) ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ! ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು "उभयं सह" ಎಂಬ ಪೂರ್ವಾರ್ಥದೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈಶಾವಾಸ್ಯದೊಳಗಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಈಶಾವಾಸ್ಯದೊಳಗಿನ ೧೧ನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಈಶಾವಾಸ್ಯದೊಳಗಿನ ೧೧ನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೇನೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸರಿಬಾರದವರಿಗೆ ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಮಾನ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂಥ ಅಲೌಕಿಕರಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಪ್ಪಿಸುವದು ಒಳ್ಳೇದು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಬಳಿಕ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೇ ಬರುವದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಮಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇತರ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈಶಾವಾಸ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅಂದರೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ:—ವಾಜಸನೇಯಿಯ ಸಂಹಿತೆಯು ಮೇಲೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಉವಟಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "विद्यां चाविद्यां च" ಈ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗ 'ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಕರ್ಮ, ಇವುಗಳ ಏಕೀಕರಣದಿಂದಲೇ ಅಮೃತ ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟಿದೆ; ಮತ್ತು ಅನಂತಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಈ ಮಂತ್ರದೊಳಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮತ್ತು 'यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते' (ಗೀ. ೫.೫) ಎಂಬ ಗೀತಾವಚನದ ಅರ್ಥವೂ ಒಂದೇ ಇದ್ದು ಗೀತೆಯ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಯೋಗ' ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು 'ಕರ್ಮ' ಇವುಗಳ ವಾಚಕವಿರುತ್ತವೆ, ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.* ಹಾಗೆಯೇ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ

* ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ಈ ಸರ್ವ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಪುಣೆಯ ಆನಂದಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಸ್ಮೃತಿಯ ಅಪರಾರ್ಕರ

ಸ್ಮೃತಿಯ ಮೇಲಿನ (ಯಾ. ೩.೫೭ ಮತ್ತು ೭೦೫) ತಮ್ಮ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಪರಾರ್ಕದೇವನೂ ಈಶಾವಾಸ್ಯದ ೧೧ನೆಯ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನಂತಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು.

ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಂತ್ರದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते" ಎಂಬ ಮನು ವಚನವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸೋಣ; ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ೧೦೪ ನೆಯದು ಇದ್ದು ಆ ಪ್ರಕರಣವು ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗದ್ದಿರುತ್ತದೆ; ಎಂದು ಮನು ೧೨.೮೬ ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ವಿವೇಚನವು ನಡೆದಾಗ—

तपो विद्या च विप्रस्य निःश्रेयसकरं परम् ।
तपसा कल्मषं हंति विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

"ತಪ ಮತ್ತು (च) ವಿದ್ಯಾ ಇವು (ಅರ್ಥಾತ್ ಇವೆರಡೂ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದ ವಾಗಿವೆ" ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಉಪಯೋಗ ವೇನೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ತಪದಿಂದ ದೋಷವು ನಾಶವಾಗಿ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಮೃತವು ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮನುವಿಗೆ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯುವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದ್ದು ಈಶಾವಾಸ್ಯದ ೧೧ನೆಯ ಮಂತ್ರ ದಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮನುವು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವೇ ಹಾರೀತ ಸ್ಮೃತಿಯ ವಚನದಿಂದಲೂ ಹೆಚ್ಚು ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಾರೀತ ಸ್ಮೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದು, ಇದಲ್ಲದೆ ನೃಸಿಂಹಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ (ನೃ. ಪು. ಅ. ೫೭-೬೧) ಬಂದಿದೆ. ಈ ನೃಸಿಂಹ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ (೬೧.೯-೧೧) ಮತ್ತು ಹಾರೀತ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ (೭.೯-೧೧) ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೆಳಗೆ ಬರೆದ ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ.

यथाश्वा रथहीनाश्च रथाश्वाश्वैर्विना यथा ।
एवं तपश्च विद्या च उभावपि तपस्विनः ॥
यथान्नं मधुसंयुक्तं मधु चान्नेन संयुतम् ।
एवं तपश्च विद्या च संयुक्तं भेषजं महत् ॥
द्वाभ्यामेव हि पक्षाभ्यां यथा वै पक्षिणां गतिः ।
तथैव ज्ञानकर्मभ्यां प्राप्यते ब्रह्म शाश्वतम् ॥

"ರಥದ ಹೊರತು ಕುದುರೆಗಳು, ಕುದುರೆಗಳ ಹೊರತು ರಥಗಳು ಹೇಗೆ (ನಡೆಯುವದಿಲ್ಲವೋ)

ಟೀಕೆಯೂ ಆನಂದಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಛಾಪಿಸಿದೆ. ಪ್ರೊ. ಮ್ಯಾಕ್ಸಮುಲ್ಲರ ಮಾಡಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷಾಂತರವು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರದ ಕೊನೆಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು (Sacred Books of the East Saries, Vol. I. pp. 314-320). ಅನಂತಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯವು ಮ್ಯಾಕ್ಸಮುಲ್ಲರ ಇವರಿಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಿದರೆಂಬದರ ಮರ್ಮವು ಮ್ಯಾಕ್ಸಮುಲ್ಲರ ಇವರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೆ ತಪಸ್ವಿಗಳ ತಪವು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯೆ ಇವುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅನ್ನವು ಜೇನುತುಪ್ಪದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತ ಹಾಗು ಜೇನುತುಪ್ಪವು ಅನ್ನದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ತಪ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯೆ ಇವೆರಡೂ ಸಂಯುಕ್ತವಾದವೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಹೌಷಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಷಿಗಳ ಗತಿಯು ಹೇಗೆ ಎರಡು ರೆಕ್ಕೆಗಳಿಂದುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಇವೆರಡರಿಂದ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾರೀತ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯ ಈ ವಚನಗಳು ವೃದ್ಧಾತ್ರೇಯ ಸ್ಮೃತಿಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಚನಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷತಃ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ವಚನಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುವು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ (ಮನು. ೧೧. ೨೩೬). ಮತ್ತು ತೈತ್ತಿರಿಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ತಪ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಪ್ರವಚನ' ಇತ್ಯಾದಿಕಗಳ ಆಚರಣೆಯು ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಈಗ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಸಮಗ್ರ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠ ಗ್ರಂಥದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ, ಮೋಕ್ಷವು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೋ ಕೇವಲ ಕರ್ಮದಿಂದಲೋ ಇವೆರಡುಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆಂಬದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳಿರಿ, ಎಂದು ಸುತೀಕ್ಷ್ಣನು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ ಹಾರೀತ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯ ಪಕ್ಷಿಯ ರೆಕ್ಕೆಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತಕೊಟ್ಟು 'ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಹಾರಿಕೆಯು ಎರಡೂ ರೆಕ್ಕೆಗಳಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಇವೆರಡುಗಳಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಒಂದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊದಲು ನಿರೂಪಿಸಿ, ಮುಂದೆ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸರ್ವ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠ ಗ್ರಂಥವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಯೋ. ೧. ೧. ೬-೯). ಹಾಗೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವಸಿಷ್ಠರು ರಾಮನಿಗೆ 'ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೀನು ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡು' (ಯೋ. ೫. ೧೮. ೧೭-೨೬). "ಕರ್ಮ ಬಿಡುವದು ಆಮರಣಾಂತವಾಗಿ ಯುಕ್ತವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ (ಯೋ. ೬ ಉ. ೨. ೪೨); ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ರಾಜ್ಯಪಾಲನೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡು (ಯೋ. ೫. ೫. ೫೪ ಮತ್ತು ೬ ಉ. ೨೧೩. ೫೦). ಎಂದು ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದು, ಗ್ರಂಥದ ಉಪಸಂಹಾರವೂ ರಾಮಚಂದ್ರನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿದ ಕೃತಿಯೂ ಇವಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಆದರೆ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದ ಮೇಲಿನ ಟೀಕಾಕಾರರು ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯರಾದಕಾರಣ ಪಕ್ಷಿಯ ಎರಡು ರೆಕ್ಕೆಗಳ ಉಪಮೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವೆರಡು ಯುಗವತ್ ಅಂದರೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಹಿತವಲ್ಲೆಂದು ಕೊನೆಗೆ ತಮ್ಮ ಕೈಗಂಟಿನ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೂಲ ಗ್ರಂಥವನ್ನಷ್ಟೇ ಸರಳವಾಗಿ ಅವಗಾಹನ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಜಗ್ಗಾಡಿ ತೆಗೆದದ್ದೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದದ್ದೂ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದದ್ದೂ ಎಂಬ ವಿದ್ಯಮಾನವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೂ ಬರಬಹುದು. ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಂತೆಯೇ ಮದ್ರಾಸ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುಜ್ಞಾನವಾಸಿಷ್ಠ-ತತ್ವಸಾರಾಯಣವೆಂದು ಒಂದು ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ, ಉಪಾಸನಾಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳೆಂದು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವು ಜನರು ಹೇಳುವಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯ ಪಕ್ಷವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತವು ಅದ್ವೈತವಾಗಿದ್ದು, ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮದ

ಮೇಲೆ ಇದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೈಯೂರಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಭಿನ್ನವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಮದ್ರಾಸ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕವಾದ್ವೈತವೆಂದು ಹೆಸರಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವದಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವದು. ಆದರೂ ಕೇವಲ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡದೆ, ಒಟ್ಟು ೧೦೮ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಈ ಅರ್ಥವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ರಾಮಗೀತಾ, ಸೂರ್ಯಗೀತಾ ಎಂಬೆರಡು ಹೊಸ ಗೀತೆಗಳ ಹೆಸರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದ್ವೈತ ಮತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದೆಂದರೆ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕೆಂಬ ಕೆಲವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಈ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ದೂರಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸಂಹಿತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ಧರ್ಮಸೂತ್ರ, ಮನು-ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಸ್ಮೃತಿ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ತತ್ವಸಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಶ್ರುತಿ-ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದೂ ಕೇವಲ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವೊಂದೇ ಶ್ರುತಿ-ಸ್ಮೃತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ಮೂಲವಾದದ್ದೆಂಬದು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

ಇರಲಿ, ಮೃತ್ಯುಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವೆಂದು ಯಥಾಧಿಕಾರವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತ್ಯರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡುಗಳ ಏಕಕಾಲೀನ ಸಮುಚ್ಚಯ ಅಥವಾ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಕವಿಯಾದ ಶಿವದಿನ ಕೇಸರಿಯು ವರ್ಣಿಸುವಂತೆ—

प्रपंच साधुनि परमार्थाचा लाहो ज्याने केला ।
तो नर भला भला रे भला भला ॥

"ಪ್ರಪಂಚ ಸಾಧಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಯಾವನು ಗಳಿಸುವನೋ ಅವನೇ ಧನ್ಯನು" ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಈ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆಂಬದೂ ಜನಕಾದಿಗಳು ಅದನ್ನೇ ಆಚರಿಸಿದರೆಂಬದೂ, ಭಗವಂತನು ಅದರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮಾಡಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸಿದ ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆಂಬದೂ ಈಮೇಲೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದವು. ಇನ್ನು, ಈ ಮಾರ್ಗಾವಲಂಬಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಪರಮಾರ್ಥಯುಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ.

೧೨ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯೂ ವ್ಯವಹಾರವೂ.



सर्वेषां यः सुहृन्नित्यं सर्वेषां च हिते रतः ।
कर्मणा मनसा वाचा स धर्मं वेद जाजले ॥*

ಮಹಾಭಾರತ, ಶಾಂತಿ. ೨೬೧.೯.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಮವೂ ನಿಷ್ಕಾಮವೂ ಆದಬಳಿಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಯಾವ ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕ್ಷಣಭಂಗುರವಾದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯ ದುಃಖಮಯ ಮತ್ತು ಶುಷ್ಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ವಿರಕ್ತಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಯಾವ ಮಾರ್ಗದ ಮತವಿದೆಯೋ, ಅದರೊಳಗಿನ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂಬುದು ಅಥವಾ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯ ಆಚರಣೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಎಂದೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಲಾರದು. ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಮೊದಲು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆದುದರಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕ ಸಂಸಾರವನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಸಾತ್ವಿಕವಾಗುವ ತೆರದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಡೆತನಕ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸದಾ ತೊಡಗಿರುವದು ಯಾವಾಗ್ಗೂ ಮೂರ್ಖತನವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಆದಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪರಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮಹತ್ವವೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಾದರೆ, ಏನೋ ಪ್ರಸಂಗೋಪಾತ್ತಾಗಿ–ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿಯೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ, ಮನ್ವಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಕಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳೆಂಬ ಸೋಪಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇಗೋ ಲಗುಬಗೆಯಿಂದ ಏರುತ್ತೇರುತ್ತ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವೆಂಬ ಕೊನೆಯ ಸೋಪಾನಕ್ಕೆ ಬೇಗನೆ ಮುಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ "ಸನ್ಯಾಸಿಗೇಕೆ ಮಕ್ಕಳ ಚಿಂತೆ" ಎಂಬಂತೆ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಪಂಡಿತರು ಎಂದೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹಾಕುವದಿಲ್ಲ. ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿಯ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಪರ ವಚನಗಳನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಅಥವಾ ಅವು ಕೇವಲ ಪ್ರಶಂಸಾಪರ (ಅರ್ಥವಾದಪರ) ವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಫಲಿತಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ತೆಗೆದಿರುವದಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಹಲವು ಟೀಕಾಕಾರರು ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಈ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೇ ಭಗವಂತನು ರಣಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ,

---

* ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ವಾಚೆಯಿಂದಲೂ ಸರ್ವರ ಹಿತದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾಗಿದ್ದು ಯಾವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ನೇಹ ಮಾಡುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ, ಎಲೈ ಜಾಜಲೇ! ಧರ್ಮವು ತಿಳಿದದೆಂದೆನ್ನಬೇಕು.

ಗೀತೆಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ದ್ವಾರದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಕಾಮಾವಸ್ಥೆಯು ಗೀತೆಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಸಮ್ಮತವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿ ಯಾಗುವದಕ್ಕೆ, ಕೊನೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಪೂಟ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಕರ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇರುವ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಮತವು ಗೀತೆಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದುಂಟಾಗುವ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಸಮತೆಯಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವು ಲೋಪಹೊಂದಿದರೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಅಂಧನಾಗಿ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಶಹೊಂದದೆ ಅದು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನದೇ ಇಚ್ಛೆಯು; ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕೂಡ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸದಾಚರಣೆಯ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಡಬೇಕು. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ? ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ, ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಿಯು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆಚರಣೆಯೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೊಂದು ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ಅಥವಾ ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ತವ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ಸಾಧನವನ್ನು ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೋ ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವೇ ಇದು: ಯಾವನ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ "ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿದ್ದಾನೆ" ಎಂಬ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಷ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಅವನ ವಾಸನೆಯೂ ಶುದ್ಧವೇ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಈ ಮೇರೆಗೆ, ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವೂ ಸಮವೂ, ನಿರ್ಮಲವೂ, ಪವಿತ್ರವೂ ಆಯಿತೆಂದರೆ, ಅವನಿಂದ ಪಾಪವು ಅಥವಾ ಯಾವ ಮೋಕ್ಷಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಕರ್ಮವೂ ಆಗುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು ವಾಸನೆ, ಅನಂತರ ತದನುಕೂಲವಾದ ಕರ್ಮ, ಹೀಗೆ ಕ್ರಮವಿರುವ ಕಾರಣ ಶುದ್ಧವಾಸನೆಯಿಂದಾಗುವ ಕರ್ಮವು ಶುದ್ಧವೇ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು; ಶುದ್ಧವಿದ್ದದ್ದೇ ಮೋಕ್ಷಾನುಕೂಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಬರದಂತೆ ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬದೇ "ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ" ಅಥವಾ "ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿಯ" ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇರುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು; ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ಗುರುವು ಈಗ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕನು (ತೈ. ೧.೧೧.೪), (ಗೀ. ೩.೨೧). ಇಂಥ ಗುರುವು ಅರ್ಜುನನೆದುರಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ರೂಪದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೇ ನಿಂತಿದ್ದನು. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಯುದ್ಧಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಅರ್ಜುನನ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಈ ಗುರುವು ದೂರುಮಾಡಿ, ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಯಾವ ಹದದಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪವು ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯಿಂದ ಬೋಧಿಸುವ ಗುರುವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸರ್ವದಾ ಸಿಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಮಹಾಪುರುಷರ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಾಚರಣೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕೇ? ಹಾಗೆ ಮಾಡು

ವದು ಉಚಿತವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು “ಮಹಾಜನो येन गतः स पंथाः” ಈ ವಚನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಹಿಂದೆ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದಕಾರಣ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವ ಈ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವು ಅಥವಾ ಮೂಲತತ್ತ್ವವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕೃತಿಯೂ ಇವೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಗಳು. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳೂ ಆದರೆ ಆಮೇಲೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೇಳುವವರಾರು? ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಹೇಳಿರುವದೇನಂದರೆ—

एकान्तिनो हि पुरुषा दुर्लभा बहवो नृप ।
यद्येकान्तिभिराकीर्णं जगत् स्यात् कुरुनंदन ॥
अहिंसकैरात्मविद्भिः सर्वभूतहिते रतैः ।
भवेत् कृतयुगप्राप्तिः आशीःकर्मविवर्जिता ॥

“ಏಕಾಂತಿಕ ಅಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವ ಜನರು ತೀರ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಂದಿ; ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಅಹಿಂಸಕರೂ ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವವರೂ ಆದ ಏಕಾಂತ ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಜನರಿಂದ ಜಗವು ತುಂಬಿದ್ದರೆ, ಆಶೀಃಕರ್ಮಗಳು ಅಂದರೆ ಕಾಮ್ಯ ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಮಾಯವಾಗಿ ಪುನಃ ಕೃತಯುಗವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದೀತು (ಶಾಂ. ೩೪೮.೬೨-೬೩); ಯಾಕಂದರೆ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಹಾನಿಯನ್ನು ಮಾಡಲರಿಯರು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಸರ್ವರ ಕಲ್ಯಾಣವು ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದೇ, ಆಮೇರೆಗೆ ಶುದ್ಧಾಂತಃಕರಣದಿಂದಲೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಆಚರಣೆಯನ್ನಿಡುವನು. ಇಂಥ ಸಮಾಜ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಇತ್ತು. ಮತ್ತು ಪುನಃ ಅದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಮತವುಂಟು (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೫೯.೧೪). ಆದರೆ ಅರ್ವಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸದ ಆಧಾರದಿಂದ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ, ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯು ಎಂದೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಸುಧಾರಣೆಯಿಂದ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮುಂದೆ ಒಮ್ಮೆಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಚಾರವು ಕರ್ತವ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಸಮಾಜದ ಈ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಪರಮ ಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬದೂ ಅವನ ಆಚರಣೆಯು ಶುದ್ಧವೂ, ಪುಣ್ಯಕಾರಕವೂ, ಧರ್ಮ್ಯವೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬದೂ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕರ್ತವ್ಯದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬದೂ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಆಂಗ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಸ್ಪೆನ್ಸರನೂ ಈ ಮತವನ್ನೇ, ತನ್ನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಸದೇಶದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಅವನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ!* ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ–ಗ್ರೀಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನಾದ ಪ್ಲೇಟೋ ಇವನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತವಾಗಿ ತೋರುವ ಕರ್ಮವೇ ಶುಭದಾಯಕವು; ಅಥವಾ

---

* Spencer's *Data of Ethics*, Chap. XV, pp. 275-278. ಸ್ಪೆನ್ಸರನು ಇದಕ್ಕೆ Absolute Ethics ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಸ್ವಾಯತ್ತ ... ಜನರಿಗೆ ಧರ್ಮವು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಅವರು ತತ್ವಜ್ಞರನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣ... ಬೇಕು. ಆರಿಸ್ಟಾಟಲನೆಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಗ್ರೀಕ ತತ್ವಜ್ಞನು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ...ಥದಲ್ಲಿ (೩-೪), ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಪುರುಷನ ನಿರ್ಣಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರಿಯಾದದ್ದೇ ಇರು ...ದ್ದು ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ತತ್ವವು ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಪುರುಷನ ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಅಥವಾ ಆಚರಣೆಯೇ ಇತರರಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಎಪಿಕ್ಯೂರಸನೆಂಬ ಮೂರನೇ ಒಬ್ಬ ಗ್ರೀಕತತ್ವಜ್ಞನು, ಇಂಥ ಪ್ರಕಾರದ ಪ್ರಮಾಣಭೂತನಾದ ಪರಮ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತನಾದ ಪುರುಷನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ "ಅವನು 'ಶಾಂತ'ನೂ, 'ಸಮಬುದ್ಧಿ'ಯವನೂ, ಕಿಂಬಹುನಾ ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆ ಸದಾ 'ಆನಂದಮಯ'ನೂ ಆಗಿದ್ದು, ಪರರಿಗೆ ಅವನಿಂದ ಅಥವಾ ಅವನಿಗೆ ಪರರಿಂದ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ತೊಂದರೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.* ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ, ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನ ಅಥವಾ ಪರಮಭಕ್ತನ ಇಲ್ಲವೆ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತನ ವರ್ಣನೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದು. "यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः" (ಗೀ. ೧೨.೧೫)- ಜನರು ಯಾವನಿಂದ ಉದ್ವಿಗ್ನರಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಥವಾ ಜನರಿಗೆ ಯಾವನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬೇಸರವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಯಾವನು ನಿತ್ಯ ಸಂತುಷ್ಟನೂ, ಹರ್ಷ-ಖೇದ, ಭಯ-ವಿಷಾದ, ಸುಖ-ದುಃಖ ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನೂ ಸದಾ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಸಂತುಷ್ಟನೂ (आत्मन्येवात्मना तुष्टः ಗೀ. ೨.೫೫.) ತ್ರಿಗುಣಗಳಿಂದ ಚಂಚಲವಾಗದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನೂ (गुणैर्यो न विचाल्यते ೧೪.೨೩); ಸ್ತುತಿ-ನಿಂದೆ, ಮಾನ-ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ಸಮವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುವವನೂ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು (೧೮.೫೪), ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಧೈರ್ಯದಿಂದಲೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ ಕರ್ಮಮಾಡುವವನೂ ಸಮಲೋಷ್ಟಾಶ್ಮಕಾಂಚನನೂ (೧೪.೨೪) ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.- ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೂರುನಾಲ್ಕು ಸಾರೆ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಈ ಅವಸ್ಥೆಗೆಯೇ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠಾದಿ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಘಟವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವವೇತ್ತನಾದ ಕಾಂಟನು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ, ಗ್ರೀಕ ಪಂಡಿತರು ಮಾಡಿದ ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ಣನೆಯು ಯಾವನೊಬ್ಬ ವಾಸ್ತವಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲ; ಗ್ರೀಕ ಪಂಡಿತರು ಶುದ್ಧ ನೀತಿಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ವನೀತಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಶುದ್ಧ ವಾಸನೆಗೆಯೇ ಮಾನವದೇಹದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಪರಮಾವಧಿ ಜ್ಞಾನಿಯೂ, ನೀತಿವಂತನೂ ಆದ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಚಿತ್ರವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಲ್ಲವೆಂದು ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದಲೂ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೂ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ

---

* Epicurus held the virtuous state to be "a tranquil, undisturbed, innocuous, noncompetitive fruition, which approached most nearly to the perfect happiness of the Gods," who "neither suffered vexation in themselves, nor caused vexation to others." Spencer's *Data of Ethics* p. 278; Bain's *Mental and Moral Science* Ed. 1875, p. 530. ಇದಕ್ಕೇ Ideal Wise Man ಎಂದು ಅಂದಿದ್ದಾನೆ.

ಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಹಾಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಆದರೂ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಾತು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ; ಎಲ್ಲಿಯೋ ಸಾವಿರಾರು ಜನರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಅಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವ ಸಾವಿರಾರು ಜನರಲ್ಲಿ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳು ಸಂದ ಬಳಿಕ ಪರಮಾವಧಿಯ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ--ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ.೭.೩).

ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯು ಎಷ್ಟೇ ದುಷ್ಪ್ರಾಪ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಒಮ್ಮೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದವನಿಗೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳ ಅಥವಾ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬದು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ, ಅಂಥ ಮನುಷ್ಯನ ಲಕ್ಷಣದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಅರ್ಥತಃ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಪರಮಾವಧಿ ಶುದ್ಧವೂ, ಸಮವೂ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರವೂ ಆದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ನೀತಿಯ ಸರ್ವಸ್ವವಿರುವ ಕಾರಣ, ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ನೀತಿನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದೆಂದರೆ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದ ಸೂರ್ಯನ ಹತ್ತರ ಕತ್ತಲೆಯಿರಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅವನಿಗೆ ದೀವಟಿಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಅಸಮಂಜಸವಾಗುವದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲ್ಪಿರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಒಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅವನ ಪಾಪಪುಣ್ಯದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ರಾಜಸತ್ತೆಯು ಯಾವನೊಬ್ಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪುರುಷ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಅಧಿಸ್ಥಿತವಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರಜೆಗಳು ರಾಜನಿಯಮಗಳಿಂದ ಬದ್ಧರಾದರೂ ರಾಜನು ಅವುಗಳಿಂದ ಬದ್ಧನಲ್ಲವೆಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಜಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರಷ್ಟೇ; ನೀತಿಯ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಅಧಿಕಾರವೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಕೇವಲ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೇ ಅವನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವನಲ್ಲದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಬೇರೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲಾದುದರಿಂದ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ, ನೀತಿ-ಅನೀತಿ, ಎಂಬ ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳೂ, ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಮಲವೂ ಶುದ್ಧವೂ ಆದ ವಾಸನೆಯುಳ್ಳ ಈ ಮನುಷ್ಯನ ಆಚರಣೆ ಅನ್ವಯಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುತ್ತದೆ.

निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः ।

'ತ್ರಿಗುಣಾತೀತರಾದವರಿಗೆ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಬಾಧಿಸಲಾರವು.' ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ 'ಹೇಗೆ ಉತ್ತಮ ರತ್ನವನ್ನು ಗಾಡಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಿರ್ವಾಣಪದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರರೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನ ೪.೫.೭); ಕೌಷೀತಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ 'ಮಾತೃಹತ್ಯ, ಪಿತೃಹತ್ಯ, ಭ್ರೂಣಹತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಪಾಪಗಳು ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದು ಇಂದ್ರನು ಪ್ರತರ್ದನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಕೌಷಿ.೩.೧); ಯಾವನ ಅಹಂಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯು ಸರ್ವಸ್ವೀ ಗಲಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ಲೇಪವಿಲ್ಲ. (ಗೀ.೧೮.೧೭); ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ; ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. (ಪಂಚದಶಿ ೧೪.೧೬ ಮತ್ತು ೧೭); 'ಧಮ್ಮಪದ' ಎಂಬ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವವೇ ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಧಮ್ಮಪದ, ಶ್ಲೋಕ ೨೯೪

ಮತ್ತು ೫೫ ನೋಡಿ)* ಅಷ್ಟೇಕೆ? ಬೈಬಲಿನ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ "ನನಗೆ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳೂ (ಸಮನಾಗಿಯೇ) ಧರ್ಮ್ಯವಿರುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಕ್ರಿಸ್ತನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಪಾಲನು ಹೇಳಿದ್ದರ ಆಶಯವೂ (೧ ಕಾರಿಂ. ೬.೧೨ ರೋಮ. ೮.೨); "ಯಾರು ದೇವರ ಪುತ್ರ (ಪೂರ್ಣಭಕ್ತ) ರಾದರೋ ಅವರಿಂದ ಪಾಪ ಸಂಭವಿಸುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ." ಎಂಬ ಜಾನನ ವಾಕ್ಯದ ಆಶಯವೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. (ಜಾ. ೧.೩.೯); ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕೊಡದೆ, ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಕರ್ಮಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೇ ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವವರಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು 'ವಿಧಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನು' ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಸುಳ್ಳುಸಾಟಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು' ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಕಪೋಲ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ತರ್ಕಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿ 'ಹಾಗಾದರೆ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಸರ್ವ ದುಷ್ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಪಹಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕುರುಡನಿಗೆ ಕಂಬವು ಕಾಣಿಸದಿರುವದು ಹೇಗೆ ಕಂಬದ ದೋಷವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪಕ್ಷಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಅಂಧರಾದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕರಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥವು ಚನ್ನಾಗಿ ಅರಿಕೆಯಾಗದಿರುವದು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೋಷವಲ್ಲ. ಯಾವನೊಬ್ಬನ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ, ಅವನ ಬಾಹ್ಯಾಚರಣೆಯೇ ಪ್ರಥಮ ಸಾಧನವೆಂಬದು ಗೀತೆಗೂ ಸಮ್ಮತವುಂಟು. ಆದರೆ, ಈ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಯಾರು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಇಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ಅಪೂರ್ಣಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜನರಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹಚ್ಚಬೇಕೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನ ಬುದ್ಧಿಯು ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠವಾದದ್ದೂ ನಿಃಸೀಮವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮವಾದದ್ದೂ ಇರುತ್ತದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲ್ಪಿದ ಮನುಷ್ಯನ ಮಾತು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ; ಅವನ ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯವು ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

---

* "यो मां विजानीयान्नास्य केनचित् कर्मणा लोको मीयते न मातृवधेन न पितृवधेन न स्तेयेन न भ्रूणहत्यया ।" ಇದು ಕೌಷಿತಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವಿದ್ದು ಧಮ್ಮಪದದಲ್ಲಿಯ ಶ್ಲೋಕವು ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಅದೆ—

मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वे च खत्तिये ।
रठ्ठं सानुचरं हन्त्वा अनीघो याति ब्राह्मणो ॥
मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वे च सोत्थिये ।
वेय्यग्घपंचमं हन्त्वा अनीघो याति ब्राह्मणो ॥

ಧಮ್ಮಪದದಲ್ಲಿಯ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೌಷಿತಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ತಕ್ಕೊಂಡಿರುವದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಕಾರರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮಾತೃವಧ, ಪಿತೃವಧವೆಂದು ಅರ್ಥ ತಕ್ಕೊಳ್ಳದೆ ಮಾತಾ ಅಂದರೆ 'ತೃಷ್ಣಾ' ಪಿತಾ ಅಂದರೆ 'ಅಭಿಮಾನ' ವೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ ನೀತಿ ತತ್ವವು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಕಾರರಿಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಈ ಬಗೆಯ ಔಪಚಾರಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಕೌಷಿತಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "मातृवधेन पितृवधेन" ಇ. ಮಂತ್ರದ ಹಿಂದೆ ಇಂದ್ರನು 'ವೃತ್ರನ ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ವಧಮಾಡಿದರೂ ಅದರ ಪಾಪವು ನನಗೆ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ.' ಎಂದು ಅಂದಿರುವನು. ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಧವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಿದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವಿದೆ. ಧಮ್ಮಪದದ ಇಂಗ್ರಜೀ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ (S.B.E.Vol. X.pp. 70.71); ಮ್ಯಾಕ್ಸಮುಲರ ಸಾಹೇಬರು ಮಾಡಿದ ಟೀಕೆಯು ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು.

ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು; ಆದರೆ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶುದ್ಧವೂ ಸಮವೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಮೊದಲಗೆಯೇ ನಿಷ್ಕರ್ಷವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಆ ಕೃತ್ಯವು ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಬೀಜವು ನಿರ್ದೋಷವೇ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಕಾರಣದ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಅದು ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಕೃತ್ಯದಂತೆ ಅದು ಲೋಭಮೂಲಕವಾದುದು ಅಥವಾ ಅನೀತಿಯದು ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ನ್ಯಾಯತಃ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೈಬಲಿನಲ್ಲಿ ಅಬ್ರಹಾಮನು ತನ್ನ ಪುತ್ರನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ಪುತ್ರಹತ್ಯೆಯ ಪಾಪವು ತಗಲಲಿಲ್ಲ! ಬುದ್ಧನ ಶಾಪದಿಂದ ಅವನ ಮಾವನು ಮಡಿದರೂ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯವಧೆಯ ಪಾಪವು ಸೋಂಕಲಿಲ್ಲ; ತಾಯಿಯನ್ನು ಕೊಂದರೂ ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಮಾತೃಹತ್ಯೆಯುಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೂ ಅದೇ ಕಾರಣ. “ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯು ಪವಿತ್ರವೂ ನಿರ್ಮಲವೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಡದೆ, ಕೇವಲ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮದಂತೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮ-ದ್ರೋಣರನ್ನು ಕೊಂದರೂ, ಪಿತಾಮಹ ವಧೆಯ ಅಥವಾ ಗುರುವಧೆಯ ಪಾತಕವು ನಿನಗೆ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರಸಂಕೇತವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನೀನು ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರನು.” (ಗೀ. ೧೧. ೩೩)—ಇತ್ಯಾದಿ ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶದ ತತ್ವವೂ ಇದೇ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅನುಭವವೇ ಬರುತ್ತದೆ.—ಲಕ್ಷಾಧೀಶನೊಬ್ಬನು ತಿರುಕನಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಕಾಸುಗಳನ್ನು ಕಸುಕೊಂಡರೆ, ಆ ಲಕ್ಷಾಧೀಶನಿಗೆ ಕಳ್ಳನೆಂದು ಕರೆಯದೆ, ತಿರುಕನೇ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿದ ಕಾರಣ ಲಕ್ಷಾಧೀಶನು ಅವನಿಗೆ ತಕ್ಕ ಶಾಸನವನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ, ಅರ್ಹತನ ಮತ್ತು ಮಹಾ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನ ಆಚರಣೆಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಲಕ್ಷಾಧೀಶನ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಒಮ್ಮೆ ಕೆಡಬಹುದು; ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ವಿಕಾರವು ಎಂದೂ ಸ್ಪರ್ಶಮಾಡಲರಿಯದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನಾಗಿ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತರಾದ ಈ ಸಾಧುಪುರುಷರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದೂ ನಿಷ್ಪಾಪವಾದದ್ದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಿಗೇನು? ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪುರುಷರು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಅಂದರೆ ತಾವಾಗಿಯೇ ಆಚರಿಸಿದ್ದರ ಮೇಲಿಂದ, ಮುಂದೆ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಸತ್ಪುರುಷರು ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳ ಜನಕರು; ಗುಲಾಮರಲ್ಲೆಂದು ಜನರು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಈ ತತ್ವವು ಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಂಟನು* ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಿನ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥ

---

* “A perfectly good will would therefore be equally subject to objective laws (viz. laws of good), but could not be conceived as *obliged* thereby to act lawfully, because of itself from its subjective constitution it can only be determined by the conception of good. Therefore *no imperatives* hold for the Divine will, or in general for a *holy* will; *ought* is here out of place, because the volition is already of itself necessarily in unison with the law.” Kant's *Metaphysic of Morals*. p. 31 (Abbott's trans, in Kant's *Theory of Ethics*, 6th Ed.). ನಿತ್ಸೆ ಇವನಿಗೆ ಯಾವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯೂ ಮಾನ್ಯ

ದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದಿಗೂ ಕಲಕುಂಮುಲಕಾಗದಂಥ ನೀತಿನಿಯಮ ಗಳ ಮೂಲ ಸರಿಯು ಯಾವದು, ಅಥವಾ ಜನರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿರುವದು ಯಾರ ಮೇಲು ಪಂಗ್ತಿಯು, ಎಂಬದು ಈ ರೀತಿ ನಿರ್ಣಿತವಾದ ಬಳಿಕ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ದೊಡ್ಡವರೂ ನಿಷ್ಕಲಂಕರೂ ಆದ ಈ ಸಿದ್ಧಪುರುಷರ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. "स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम्" (ಗೀ. ೨.೫೪); ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಮಾತಾಡುವದು, ಕೂಡು ವದು, ನಡೆಯುವದು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದೂ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "कैर्लिंगैस्त्रीन् गुणान् एतान् अतीतो भवतिप्रभो, किमाचारः (ಗೀ.೧೪.೨೧); ಪುರುಷನು ತ್ರಿಗುಣಾತೀತ ನಾಗುವ ಬಗೆಯೇನು? ಅವನ ಆಚಾರವೇನು? ಅವನ ಕುರುಹು ಏನು? ಎಂದೂ ಅರ್ಜುನನು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೇ. ಚಿನಿವಾರನು ತನ್ನ ಕಡೆಗೆ ಪರೀಕ್ಷೆ ಗೋಸ್ಕರ ತಂದ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಬಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಚೊಕ್ಕ ಚಿನ್ನದ ತುಂಡಿಗೆ ಸರಿಹಚ್ಚಿ ನೋಡಿ, ಅದರ ಒರೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನಷ್ಟೇ, 'ಅದರಂತೆಯೇ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಆಚರಣೆಯೇ ಒಂದು ಒರೆಗಲ್ಲು. ಆಕಾರಣ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನನಗೆ ಮಾಡಿಕೊಡು' ಎಂಬದೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಇಂಗಿತವು. ಅರ್ಜುನನ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರದೊಳಗಿನ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಅಥವಾ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನ ಸ್ಥಿತಿಯ ವರ್ಣನೆಯು ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ವರ್ಣನೆಯು; ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳದಲ್ಲ;—ಎಂದು ಇದರ ಮೇಲೆ ಹಲವರ ಆಕ್ಷೇಪ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಜನರನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ, 'निराश्रयः' (ಗೀ.೪.೨೦); ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾದ ಭಕ್ತನ ವರ್ಣನೆಯು ನಡೆದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ 'सर्वारंभपरित्यागी' (೧೨.೧೬); ಮತ್ತು 'अनिकेतः' (೪.೨೦); ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪದಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ 'ನಿರಾಶ್ರಯ' ಅಥವಾ 'ಅನಿಕೇತ' ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು 'ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡದೆ ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ತಿರುಗುವವರು' ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿತವಿದೆ. 'अनाश्रितः कर्मफलं' (೬.೧); ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಅಂದರೆ 'ಕರ್ಮಫಲದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಮಾಡದವರು' ಅಥವಾ 'ಆ ಫಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ನಡೆಸದಿದ್ದವರು' ಎಂದು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದು ಗೀತೆಯ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಮ್ಮ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸು ವವನು'--ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಇರುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ.೨.೬೪); ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು 'ನಿರಾಶ್ರಯ' ವೆಂಬ ಪದವು ಯಾವ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ 'कर्मण्य भिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः' ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಅವನು ಅಲಿಪ್ತನೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ 'ಅನಿಕೇತ' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೂ ಹೀಗೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗವನ್ನು (ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನಲ್ಲ) ಹೊಗಳಿದ ಬಳಿಕ (ಗೀ.೧೨.೧೨), ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ದರಿಂದ ಯಾವ ಶಾಂತಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದೆ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರ

ವಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಅವನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷನ (Superman) ವರ್ಣನೆ ಯಲ್ಲಿ, ಆ ಪುರುಷನು ಒಳ್ಳೆ-ಕೆಟ್ಟ ಎರಡನ್ನೂ ಮೀರಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರೂ *Beyond Good and Evil* ಎಂದು ಅದೆ.

ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೊಟ್ಟಿವೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಪುನಃ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆಸಕ್ತಿ ವಿರಹಿತ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಶಾಂತಿಯು ಹೇಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತ ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ಣನೆಯು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. (ಗೀ. ೧೮.೫೦); ಆದಕಾರಣ ಈ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯ ಜನರ ವರ್ಣನೆಗಳಿರದೆ, ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿರುತ್ತವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ—ಇವರಿಬ್ಬರ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ, ಶಾಂತಿ, ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯಬುದ್ಧಿ, ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ನೀತಿತತ್ವಗಳು ಭಿನ್ನವಿರುತ್ತವೆಂತಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಪೂರ್ಣಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿರುವ ಕಾರಣ, ಇಬ್ಬರ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಶಾಂತಿಯೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಶಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಮಗ್ನನಾಗಿ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಶಾಂತಿಯನ್ನೂ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವುಂಟು. ಆದಕಾರಣ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾದ ಆಚರಣೆಯುಳ್ಳ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನೇ ಇರಬೇಕು; ಕರ್ಮ ಬಿಡುವ ಸಾಧು ಅಥವಾ ಭಿಕ್ಷುವು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಿರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲೆಂದು ನ್ಯಾಯತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಬಿಡುವದು ಆವಶ್ಯವಿಲ್ಲ; ಶಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. "ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಂತೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರಗೊಡು; ಅಂದರೆ ಅದರೊಡನೆ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಕೂಡ, ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧವೂ ನಿರ್ಮಲವೂ ಪವಿತ್ರವೂ ಉಳಿದು, ಕರ್ಮದ ಬಂಧನವು ನಿನಗೆ ಉಂಟಾಗಲಾರದು "—ಎಂಬದೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಯಾವತ್ತೂ ಉಪದೇಶದ ಸಾರವು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಕೇವಲ ವಾಣಿಯಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕರ್ಮದಿಂದ ಯಾವನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ನೇಹಿತನೂ ಹಿತಕರ್ತನೂ ಆಗಿರುವನೋ ಅವನೇ ಧರ್ಮಜ್ಞನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. " ಎಂಬ ಧರ್ಮತತ್ವವನ್ನು ತುಲಾಧಾರನು ಜಾಜಾಲಿಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ವಾಣಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಇವುಗಳೊಡನೆಯೇ-ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು-ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಅಥವಾ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಯಾವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಮತ್ತು ಯಾವನ ಸ್ವಾರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ ಪರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಯ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಮುಂದೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಅವನು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನೂ ಬುದ್ಧನೂ ಆದಂತಾಯಿತು. ಅರ್ಜುನನ ಅಧಿಕಾರವೂ ಈ ಬಗೆಯದೇ ಆಗಿತ್ತು; ಆದಕಾರಣ "ನೀನು ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ಮಾಡು" ಮತ್ತು "ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವೆನೆಂಬ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಬೀಳದೆ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟು, ಸ್ವಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸರ್ವಸಂಸಾರ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡು."—ಎಂಬದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿರೂಪ ಯೋಗವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಆಚರಣೆಯ ಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ನಾವು ತುಸು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅದೇನಂದರೆ— ನಾವು ಯಾವ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನನ್ನು ಕುರಿತು

ವಿಚಾರ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದದೆಯೋ ಅವನು ಕೃತಯುಗದ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವವನಲ್ಲ; ಬಹುತರವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಜನರು ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥದೊಳಗೆಯೇ ಮುಳುಗಿರುವರೋ ಅಂಥ ಕಲಿಯುಗದೊಳಗಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಆಚರಿಸತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಷ್ಟೇ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಕಾಮ-ಕ್ರೋಧಾದಿಕಗಳಿಗೆ ಅಂಕಿತವಾದ ಅಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯ ಜನರೊಡನೆ ಆಚರಿಸುವಾಗ ಅಹಿಂಸೆ, ದಯೆ, ಶಾಂತಿ, ಕ್ಷಮೆ ಇತ್ಯಾದಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಾವಧಿ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಬಾಳು ನಡೆಯಗಾಗುವದಿಲ್ಲ.* ಅರ್ಥಾತ್ ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞರೇ ಇದ್ದ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ನೀತಿಯೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೂ ಮತ್ತು ಲೋಭಿಗಳಾದ ಜನರೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ತುಂಬಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೂ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಭಿನ್ನವಿರಲೇಬೇಕು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಧು ಪುರುಷರಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಬಿಟ್ಟು ಓಡಿಹೋಗಬೇಕಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೇ ನೆಲಸೀತು!! ಸಾಧುಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಮತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಗಳುಂಟು. "ब्राह्मणे गवि हस्तिनि" (ಗೀ.೫.೧೮);-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆಕಳು, ಆನೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ-ಪಂಡಿತರ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಮವಿರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ; ಅದರಿಂದ ಆಕಳಿಗಾಗಿ ತಂದ ಮೇವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗಾಗಿ ಬೇಯಿಸಿದ ಅನ್ನವನ್ನು ಆಕಳಿಗೂ ಯಾರಾದರೂ ಹಾಕಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಪಂಡಿತರೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೋ? ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ತೋರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾತು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು, ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಕೃತಯುಗದ ಸಮಾಜದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು, ದೇಶಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ತಾನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಅದರಂತೆ ಸ್ವಾರ್ಥಪರಾಯಣ ಜನರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಬಿಗಿಯಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೇ, ಎಂಬದು ೨ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದೊಳಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ವಾಚಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿರಬಹುದು. ಸ್ವಾರ್ಥಪರಾಯಣ ಜನರ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳದೆ ಅಥವಾ ಅವರ ಲೋಭಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನೋಡಿ, ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮತೆಯನ್ನು ಚಲಿಸಗೊಡದೆ, ಮರಳಿ ಇಂಥ ಜನರ ಕಲ್ಯಾಣಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಸಾಧು

---

* "In the second place, ideal conduct such as ethical theory is concerned with, is not possible for the ideal man in the midst of men otherwise constituted. An absolutely just or perfectly sympathetic person, could not live and act according to his nature in a tribe of cannibals. Among people who are treacherous and utterly without scruple, entire truthfulness and openness must bring ruin." Spencer's *Data of Ethics*, Chap. XV. p. 280 ಸ್ಪೆನ್ಸರ ಸಾಹೇಬರು ಇದಕ್ಕೆ Relative Ethics ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಮತ್ತು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತದೆ— "On the evolution-hypothesis, the two (Absolute and Relative Ethics) presuppose one another; and only when they co-exist, can there exist that ideal conduct which Absolute Ethics has to formulate, and which Relative Ethics has to take as the standard by which to estimate divergencies from right or degrees of wrong."

ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ನಡೆಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ತತ್ವವನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದು, ಶ್ರೀ ಸಮರ್ಥ ರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ದಾಸಬೋಧದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಹೇಳಿ, ಆ ಬಳಿಕ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಅಥವಾ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷರು ಜನರಿಗೆ ಜಾಣರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಬಿಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಅಂದರೆ ನಿಸ್ಪೃಹತನದಿಂದ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಯಾವ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ೧೧ನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ (ದಾಸ. ೧೧.೧೦;೧೨.೮-೧೦,೧೫.೨) ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ೧೮ನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನ ಅಂದರೆ ಬಲ್ಲಿದನಾದವನ ಮಾತು, ಕಥೆ, ಯುಕ್ತಿ, ಹಿಡತ, ಪ್ರಸಂಗ, ಸಾಕ್ಷೇಪ, ತರ್ಕ, ಧೂರ್ತತೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ, ಔದಾರ್ಯ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ, ಅಲಿಪ್ತತನ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಧಾಷ್ಟ್ರ್ಯ, ಹವ್ಯಾಸ, ಛಲ,ನಿಗ್ರಹ, ಸಮತೆ, ವಿವೇಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸರ್ವರೂ ಕಲಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ದಾಸ.೧೮.೨); ಆದರೆ ಈ ನಿಸ್ಪೃಹನಿಗೆ ಲೋಭಿಗಳಾದ ಜನರೊಡನೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ ಕಾರಣ:—

घटासी आणावा घट । उद्धटासी पाहिजे उद्धट ।
खटनटासी खटनट । अगत्य करी ॥

"ಧೀರನೊಡನೆ ಧೀರನಂತೆಯೂ ಕ್ಷುದ್ರನೊಡನೆ ಕ್ಷುದ್ರನಂತೆಯೂ ಖೊಟ್ಟಿಯೊಡನೆ ಖೊಟ್ಟಿಯಂತೆಯೂ ನಡೆಯಲೇಬೇಕು" ಎಂದು ಕೊನೆಗೆ ಸಮರ್ಥರು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವರು. (ದಾಸ.೧೯.೯.೩೦); ತಾತ್ಪರ್ಯ, ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಇಳಿದೆವೆಂದರೆ, ಅತ್ಯುಚ್ಚ ತರದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ.

ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಸಮಾಜದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿದೆವೆಂದರೆ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಪರಮಾವಧಿಯ ನೀತಿಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ನೀತಿ ಧರ್ಮದ ನಿತ್ಯತೆಯು ಎಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಿತು? ಮತ್ತು धर्मो नित्यः ಎಂದು ವ್ಯಾಸರು ಭಾರತಸಾವಿತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ತತ್ವದ ಗತಿಯೇನು?—ಎಂದು ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಾದಿಗಳು ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ.—ಸಾರಾಂಶ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಧರ್ಮದ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಂತೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ 'ಬಹುಜನರ ಬಹು ಸುಖ' ಎಂಬ ತತ್ವದಿಂದ ಹೊರಡುವ ನೀತಿಧರ್ಮಗಳೇ ನಿಜವಾದ ನೀತಿನಿಯಮಗಳೆಂದೂ ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪದ ಮಥಿತಾರ್ಥವು. ಆದರೆ ಈ ಕೋಟಿಕ್ರಮವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಭೂಮಿತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, ಅಗಲು ಇಲ್ಲದ ಸರಳ ರೇಷೆಯನ್ನೂ ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ವರ್ತುಲ ಪರಿಘವನ್ನೂ, ತೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದಿದ್ದರೂ, ಅಷ್ಟರಿಂದ ಸರಳರೇಷೆಯ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧವರ್ತುಲದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಹೇಗೆ ತಪ್ಪು ಅಥವಾ ನಿರರ್ಥಕವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸರಳ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ನೀತಿನಿಯಮಗಳ ಮಾತು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಾವದೊಂದು ಮಾತಿನ ಪರಮಾವಧಿ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡದೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆ ಮಾತಿನ ಯಾವ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆಯೋ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆ ಮಾಡುವದೂ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ಚೊಕ್ಕ ಬಂಗಾರವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಸರಾಫನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ದಿಕ್ಕು ತೋರಿಸುವ ಹೋಕಾಯಂತ್ರ, ಧ್ರುವನಕ್ಷತ್ರ ಇವುಗಳನ್ನು ದುರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ, ಅಪಾರವಾದ ಸಮುದ್ರದ ಮೇಲಿನ ತರಂಗ ಮತ್ತು ಗಾಳಿ ಇವೆರಡುಗಳ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ

ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿ ಹಡಗದ ಅಂಬಿಗರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಾರಿ ತಮ್ಮ ಹಡಗದ ಚುಕ್ಕಾಣಿ ಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿದರೆ, ಅವರ ಹಾಡು ಏನಾಗುವದೋ ಅದೇ ಹಾಡು ನೀತಿನಿಯಮಗಳ ಪರಮಾವಧಿ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಾರದೆ, ಕೇವಲ ದೇಶಕಾಲದಂತೆ ನಡೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ಧ್ರುವನಕ್ಷತ್ರದಂತೆ ಅಚಲವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆದ ನೀತಿತತ್ವವಾವದೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಒಮ್ಮೆ ಈ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆವೆಂದರೆ, ಇಡೀ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಕ್ಷವೇ ನಿರಾಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ವಿಷಯೋಪಭೋಗವೆಲ್ಲವೂ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ—ಆದಕಾರಣ ಅನಿತ್ಯವೂ ವಿನಾಶಿಯೂ ಆದ—ಮಾಯಾಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಳುವದರಿಂದ ಕೇವಲ ಅದರ ಅಂದರೆ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಮಾಣದ ಆಧಾರ ದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಯಾವದೇ ನೀತಿನಿಯಮವು ನಿತ್ಯವಾಗಲರಿಯದು. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಬಾಹ್ಯ ಸುಖ ದುಃಖಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ರಚಿಸ ಲ್ಪಟ್ಟ ನೀತಿಧರ್ಮಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ, ನಿತ್ಯ ಬದಲಾಗುವ ನೀತಿಧರ್ಮದ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಯಾ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ವಿಷಯೋಪಭೋಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ನೀತಿಧರ್ಮದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು "ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು" ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ನೆಲ ಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮವೊಂದಲ್ಲದೆ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ—"धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये"—ಎಂದು ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. "ನೀತಿಯ ಅಥವಾ ಸದಾಚರಣೆಯ ಧರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯ; ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅನಿತ್ಯ;—ಎಂಬ ವ್ಯಾಸ ವಚನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. ದುಷ್ಟ ಮತ್ತು ಲೋಭಿ ಗಳಾದ ಜನರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ನಿತ್ಯ ನೀತಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದು ನಿಜವು; ಆದರೆ ಅದರ ದೋಷವನ್ನು ಈ ನಿತ್ಯಧರ್ಮಗಳ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನ ಕಿರಣಗಳಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ನೆರಳು ಸಪಾಟ ಪ್ರದೇಶದ ಮೇಲೆ ಸಪಾಟಾಗಿಯೂ ಎತ್ತರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಎತ್ತರಾಗಿಯೂ ಬೀಳುತ್ತದೆಂದು ಆ ನೆರಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸೊಟ್ಟಪಟ್ಟ ಇರಬೇಕೆಂದು ಹೇಗೆ ಯಾರೂ ಅನುಮಾನ ತಗೆಯುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದ ರಂತೆಯೇ, ದುಷ್ಟ ಜನರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೀತಿಧರ್ಮದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪವು ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನೀತಿಧರ್ಮದ ಅಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು, ಅಥವಾ ಮೂಲವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಮಾಜದ ದೋಷವು; ನೀತಿಯ ದೋಷವಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಜಾಣರಾದವರು ನಿತ್ಯವೂ ಶುದ್ಧವೂ ಆದ ನೀತಿ ಧರ್ಮದೊಡನೆ ಜಗಳಾಡುತ್ತ ಕೂಡದೆ, ಸಮಾಜವು ಉನ್ನತಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುವದೋ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಲೋಭಿಗಳಾದ ಜನರಿಂದ ತುಂಬಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆಂದು ನಿತ್ಯ ನೀತಿಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವರು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಗಳನ್ನೂ ವಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಈ ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಅಪವಾದ ಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ, ಅವು ನೀತಿನಿಯಮಗಳೇ ಎಂದು ನಿರ್ಭೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ, ಮತ್ತು ಆ ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಬಾಹ್ಯ ಫಲಗಳ ತಾರತಮ್ಯದ ತತ್ವವೇ, ನೀತಿಯ ಮೂಲತತ್ವವೆಂದು ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಕರಣ ಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ಈ ಭೇದದ ಮರ್ಮವೂ ಈಗ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು.

ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಆಚರಣೆಯೂ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ನೀತಿನಿಯಮಗಳು ನಿತ್ಯವಿದ್ದರೂ ಸಮಾಜದ ಅಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಯಾಕೆ ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ಅವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೂ, ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ನಿತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆವು; ಇನ್ನು ಅಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಬೀಜ ಅಥವಾ ಮೂಲತತ್ತ್ವವಾವದೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ. ಹಿಂದೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, (೧) ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಧಾನವೆಂದೆಣಿಸಿ; (೨) ಅವನ ಬಾಹ್ಯ ಆಚರಣೆಯ ಮೇಲಿಂದ;–ಹೀಗೆ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಕಂಡು ಬರುವದೇನಂದರೆ— ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಮಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಯಃ ಸರ್ವ ಜನರಿಗೆ ಹಿತಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಸತ್ಪುರುಷರು "सर्वभूतहिते रताः" ಅಂದರೆ ಭೂತಮಾತ್ರರ ಕ್ಷೇಮದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಾರೆ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೫.೨೫;೧೨.೪). ಮತ್ತು ಈ ಅರ್ಥವೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಸಿದ್ಧಪುರುಷರು ಪಾಲಿಸುವ ಅಹಿಂಸಾದಿ ನಿಯಮಗಳೇ ಧರ್ಮಗಳು, ಅಥವಾ ಅವೇ ಸದಾಚಾರದ ಮೇಲುಪಂಕ್ತಿಗಳು ಎಂಬದನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೇ; ಈ ಅಹಿಂಸಾದಿ ನಿಯಮಗಳ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಅಂದರೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ "अहिंसा सत्यवचनं सर्वभूतहितं परम्" (ವನ. ೨೦೬.೭೩)—ಅಹಿಂಸಾ, ಸತ್ಯವಚನ—ಈ ನೀತಿಧರ್ಮಗಳು ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. "धारणाद्धर्ममित्याहुः" (ಶಾಂ.೧೦೯.೧೨)—ಜಗತ್ತನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡುತ್ತದಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ; "धर्मं हि श्रेय इत्याहुः" (ಅನು.೧೦೫.೧೪)—ಕಲ್ಯಾಣಕಾರಕವಾದುದೇ ಧರ್ಮ; "प्रभवार्थाय भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्" (ಶಾಂ. ೧೦೯.೧೦)-ಲೋಕದ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. "लोकयात्रार्थमेवेह धर्मस्य नियमः कृतः। उभयत्र सुखोदर्कः" (ಶಾಂ. ೨೫೮.೪)—ಲೋಕವ್ಯವಹಾರ ನಡೆದು ಉಭಯ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಬೇಕೆಂದೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ನಿಯಮಗಳು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.—ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಸಂಶಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಕೂಡ—

लोकयात्रा च द्रष्टव्या धर्मश्चात्महितानि च ।

"ಲೋಕವ್ಯವಹಾರ, ನೀತಿಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕಲ್ಯಾಣ"—ಈ ಬಾಹ್ಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ (ಅನು. ೩೭.೧೬; ವನ. ೨೦೬.೯೦); ಆಮೇಲೆ ತಾನು ಮಾಡಬೇಕಾದುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ವನಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಶಿಬಿರಾಜನು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಈ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಯೋಚಿಸಿರುವನು (ವನ. ೧೩೧.೧೧ ಮತ್ತು ೧೨). ಈ ವಚನಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗಬೇಕೆಂದೇ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಆಚರಣೆಯ ಬಾಹ್ಯಧೋರಣವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ "ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ" ಅಥವಾ (ಸುಖ ಶಬ್ದವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಮಾಡಿ) "ಹಿತ ಅಥವಾ ಕಲ್ಯಾಣ" ಎಂಬ ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಾದಿಗಳ ನೀತಿತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಏಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸ ಕೂಡದು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ. "ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ, ಬುದ್ಧಿಯ ಆತ್ಮ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ

ಆಗುವ ಸುಖ ಅಥವಾ ಉನ್ನತಿ ಅಥವಾ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಯಾಣ ಇವುಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ದೋಷವೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ೪ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ "ಸುಖ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಈ ದೋಷವನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಅಂಶದಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು; ಆ ಕಾರಣದ ಮೂಲಕ, ನೀತಿಧರ್ಮದ ನಿತ್ಯತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಕೂಡ ಹಲವರು ಭಾವಿಸುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಆದಕಾರಣ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತಾವ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ.

ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮವು ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯೋಗ್ಯ ಅಥವಾ ಅಯೋಗ್ಯವೆಂಬದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. (೧) ಆ ಕರ್ಮದ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಫಲ ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಏನು ದೃಶ್ಯಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದು, ಮತ್ತು (೨) ಆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಂದರೆ ವಾಸನೆಯು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದು. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಮಾರ್ಗವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡು ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳುಂಟು. ಶುದ್ಧ ಕರ್ಮವು ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಅಂದರೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಸಮ, ಸ್ಥಿರ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮವು ಶುದ್ಧವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದಾದಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ಮಾಡುವವನ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಹೋದರೆ ಕೊನೆಗೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಂದರೆ ವಾಸನೆಯು ಶುದ್ಧವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಶುದ್ಧತೆಯ ಮೇಲಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೨.೪೧). ಈ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಸದಸದ್ವಿವೇಚನ ಶಕ್ತಿರೂಪದಿಂದಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವತೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅದು ಆಧಿದೈವಿಕ ಮಾರ್ಗವಾಯಿತು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವತೆಯಿರದೆ ಆತ್ಮನ ಒಂದು ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವೆಂದೂ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಆತ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸನೆಯ ಶುದ್ಧತೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ನೀತಿ ನಿರ್ಣಯದ 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ' ಮಾರ್ಗವಾಯಿತು. ಇವೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಕಾಂಟನು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ಹೇಳಿರದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಮೊದಲು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಅವನು ಪೂರ್ಣ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.*—ಗ್ರೀನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹೀಗೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ

* See Kant's *Theory of Ethics*, trans, by Abbott, 6th Ed. especially *Metaphysics of Morals* therein.

ವಿವೇಚಿಸುವದು ಈ ಸಣ್ಣ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಪೂರ್ಣನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳ ಬಾಹ್ಯಫಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ತನ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನವಿಡುವದೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ೧೫ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ನೀತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವಾಗ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವೆವು. "ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮವು ಘಟಿಸುವ ಮುಂಚೆ, ಅದನ್ನು ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದ ಬಳಿಕ, ಕರ್ಮಾಕರ್ಮಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧತೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ಅಶುದ್ಧವಾದರೆ ಕರ್ಮವು ಅಶುದ್ಧವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮವು ಕೆಡಕಿರುತ್ತದೆಂಬದಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಕೆಟ್ಟದಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನಿಸಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅಪ್ಪಿತಪ್ಪಿ, ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅಂಥ ಕರ್ಮವು ಆಗುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ' ಎಂಬ ನೀತಿತತ್ವವು ಕರ್ಮದ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸರಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಸುಖದುಃಖಾತ್ಮಕ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಸಾಧನವು ಇನ್ನೂ ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವದರಿಂದ, ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಈ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಯಥಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆಂತಲೇ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಜಾಣನಿದ್ದರೂ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶುದ್ಧವಿರದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅವನು ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುವನೆಂದೂ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷತಃ ಅವನ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಾಗಲಂತೂ ಕೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ,—स्वार्थे सर्वे विमुह्यन्ति येऽपि धर्मविदो जनाः (ಮಭಾ. ವಿ. ೫೧.೪); ಸಾರಾಂಶ, ಮನುಷ್ಯನು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಜ್ಞಾನಿಯೂ, ಧರ್ಮವೇತ್ತನೂ, ಜಾಣನೂ ಇದ್ದರೂ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದ ಶುದ್ಧವಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಕರ್ಮಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧವಾದವೂ ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ದೋಷವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆಂದು ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ನೀತಿ ವಿಷಯವನ್ನಾಲೋಚಿಸುವಾಗ ಕರ್ಮಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಫಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯೇ ಸದ್ವರ್ತನದ ನಿಜವಾದ ಬೀಜವು—ಎಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ—

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥*

ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಮರ್ಮವೂ ಇದೇ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೌರವವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಹಲವರ ಮತವು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ತಪ್ಪೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಸಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯೋಗವೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಕರ್ಮಯೋಗ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕಾರಣ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ

* ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ:— "ಎಲೈ ಧನಂಜಯನೆ, (ಸಮ) ಬುದ್ಧಿಯ ಯೋಗಕ್ಕಿಂತಲೂ (ಕೇವಲ) ಕರ್ಮವು ಬಹಳೇ ನಿಕೃಷ್ಟವಾದದ್ದು. (ಅದಕ್ಕಾಗಿ) (ಸಮ) ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸು. ಫಲವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವ (ಪುರುಷರು) ಕೃಪಣರೆಂದರೆ, ಕನಿಷ್ಠಪ್ರತಿಯವರು.*

ಅರ್ಥವನ್ನು ಕರ್ಮಪರವಾಗಿಯೇ ಹಚ್ಚಬೇಕು; ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸರಳರೀತಿಯಿಂದ ಹಾಗೆ ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಜನರು ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದವರಿರುತ್ತಾರೆ. (೧) ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ-ಅಂದರೆ-ಉದಾ:—ಆದರಿಂದ ಎಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವವರು-ಮತ್ತು (೨) ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಂದರೆ ಮುಂದೆ ಅದರಿಂದೆ ಕರ್ಮಧರ್ಮ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವಾದರೂ ಆಷ್ಟೇ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಮಾಡುವವರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ "ಫಲಹೇತವ:" ಅಂದರೆ "ಫಲದ ಮೇಲೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ಜನರು." ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೃಪಣರು, ಅಂದರೆ ಕಡಿಮೆ ತರಗತಿಯ ಜನರು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಸಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವವರು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. "दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय"—ಎಲೈ ಧನಂಜಯನೇ! ಸಮತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯ ಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಕೇವಲ ಕರ್ಮವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವು-ಎಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಚರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. ಮತ್ತು "ಭೀಷ್ಮ-ದ್ರೋಣರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಲ್ಲಲಿ!" ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇದು ಉತ್ತರವದೆ. ಸಾಯುವದು ಅಥವಾ ಕೊಲ್ಲುವದು ಎಂಬ ಬರೇ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡದೆ, "ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು, ಎಂದು ಇದರ ಭಾವಾರ್ಥವಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ "ನೀನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಂದರೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಗೆ ಮರೆಹೊಗು." ಎಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ೩ನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉಪಸಂಹಾರಾತ್ಮಕವಾದ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ "ಬುದ್ಧಿಯೋಗವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ನೀನು ನಿನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡು" ಎಂದು ಪುನ: ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕೇವಲ ಕರ್ಮದ ವಿಚಾರವು ಗೌಣವೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಚಾರವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ಗೀತೆಯು ಭಾವಿಸಿರುವದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ-ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಭೇದಗಳು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಗೀತೆಯು ಕೇವಲ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನಷ್ಟೇ ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದರೆ, ಬಹು ಜನರನ್ನು ಸುಖಿಸುವಂಥ ಕರ್ಮವೇ ಸಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳದೆ "ಫಲಾಶೆ ಬಿಟ್ಟು ನಿ:ಸಂಗಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವೇ ಸಾತ್ವಿಕ ಅಥವಾ ಉತ್ತಮ" ಎಂದು ಅವನು ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೧೮.೨೩). ಅರ್ಥಾತ್, ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಫಲಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ತನ ನಿಷ್ಕಾಮ, ಸಮ ಮತ್ತು ನಿ:ಸಂಗ ಬುದ್ಧಿಗೇನೇ ಗೀತೆಯು ಅಧಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವದೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಆಚರಣೆಗೂ ಈ ನಿಯಮವನ್ನೇ ಹಚ್ಚಿದರೆ, ತನ್ನ ಸಮಾನರೊಡನೆಯೂ ಕೆಳಗಿನವರೊಡನೆಯೂ ಯಾವ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಆ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಅವನ ಆಚರಣೆಯ ನಿಜವಾದ ಬೀಜವಿದ್ದು, ಈ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಆಗುವ ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತವು ಅವನ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆನುಷಂಗಿಕ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪೂರ್ಣ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮನುಷ್ಯನು ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವನ್ನಷ್ಟೇ ಜನರಿಗೆ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆಂಬದೂ ಸಂಭವನೀಯವಲ್ಲ. ಅವನು ಪರರಿಗೆ ನಷ್ಟವನ್ನು ಮಾಡನೆಂಬುವದೇನೋ ನಿಶ್ಚಯ; ಆದರೂ ಅದು ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಧ್ಯೇಯವಲ್ಲ. ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಜನರಬುದ್ಧಿಯು ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬದೇ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಮುಖ್ಯ

ಧ್ಯೇಯವು. ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದೇ ಸಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವು. ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ನಡೆಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಗೌಣವೆಂದೂ ರಾಜಸವೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಕರ್ಮಾಕರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಕರ್ಮಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಫಲಗಳನ್ನು ನೋಡದೆ, ಕರ್ತನ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಗೇನೇ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹಲವು ತರ್ಕವಾದಿಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನಂದರೆ—ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ, ಈ ಮೇರೆಗೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ ಹೇಗೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನು ಬೇಕಾದ ದುಷ್ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? ಆಮೇಲೇನು? ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವ ದುಷ್ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರತೆಯನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತಲ್ಲಾ!' ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ನಾವು ಬರೇ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ತೆಗೆದಿದ್ದೇವಂತಲ್ಲ, ಆದರೆ ಕೆಲವು ಪಾದ್ರಿ ಭಟ್ಟರು ಗೀತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದಿರುವ ಈ ತರದ ದೋಷಾರೋಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಓದಿಯೂ ಇರುವೆವು* ಈ ದೋಷಾರೋಪಣೆ ಅಥವಾ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದ ತಿಳಿಗೇಡಿತನದ್ದೂ ದುರಾಗ್ರಹಮೂಲಕವಾದದ್ದೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಏನೂ ಹಿಂದು ಮುಂದು ನೋಡುವದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಮಾತೇನು? ಆಫ್ರಿಕೆಯೊಳಗಿನ ಕಪ್ಪು ಕಾಡಿಗೆಯಂತೆ ಕಪ್ಪುಳ್ಳ ಕಾಡು ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನು ಸುಧಾರಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರದ ನೀತಿತತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಹೇಗೆ ಅಪಾತ್ರನೂ ಅಸಮರ್ಥನೂ ಆಗಿರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಪಾದ್ರಿಗಳ ಬುದ್ಧಿಯು, ಸ್ವಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಮಿತಿಮೀರಿದ ದುರಭಿಮಾನದಿಂದ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಅತ್ಯಂತ ದುಷ್ಟವಾದ ಮನೋವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಮುಸುಕಿ, ಮಂಕಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಆಕಲನ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಅದು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವಿಲ್ಲ. ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಕಾಂಟನು ನೀತಿ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವಾಗ ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಫಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ತನ್ನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಬರೆದಿರುವನು.† ಆದರೆ ಅವನ ಮೇಲೆ ಈ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತಿದ್ದನ್ನು ನಾವು

---

* ಕಲಕತ್ತೆಯ ಒಬ್ಬ ಮಿಶನರಿಯು ಹೀಗೆ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ 'ಬ್ರುಕ್ಸ್' ಇವರು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವು ಅವನ "*Kurukshetra*" ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರವೆಂಬ ಮುದ್ರಿಸಿದ ನಿಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಜೋಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿರಿ (*Kurukshetra*, Vyasashrama Adyar, Madras, pp. 48-52).

† "The second proposition is : That an action done from duty derives its moral worth *not from the purpose* which is to be attained by it, but from the maxim by which it is determined." ...The moral worth of an action "cannot lie anywhere but in the *principle of the will*, without regard to the ends which can be attained by action." Kant's *Metaphysic of Morals* (trans. by Abbott in Kant's *Theory of Ethics*, p. 16. The italics are author's and not our own). And again "When the question is of moral worth, it is not with the actions which we see that we are concerned but with those inward principles of them which we do not see." p. 24. *Ibid.*

ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳಿಲ್ಲ. ಅಂದಬಳಿಕ ಅದು ಗೀತೆಯ ನೀತಿತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವದು? ಬುದ್ಧಿಯು ಸರ್ವಭೂತ ಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಪರೋಪಕಾರ ಮಾಡುವದೊಂದು ದೇಹ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಆಮೇಲೆ, ಅಮೃತದಿಂದ ಸಾವು ಬರುವದು ಹೇಗೆ ಅಶಕ್ಯವೋ ಹಾಗೆ ಪರಮಜ್ಞಾನಿಯೂ ಪರಮ ಶುದ್ಧನೂ ಆದ ಪುರುಷನಿಂದ ಕುಕರ್ಮಗಳು ಸಂಘಟಿಸುವದೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಫಲದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತ ಕೂಡಬೇಡವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳಿದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಮನಬಂದಂತೆ ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ದಂಭದಿಂದಾಗಲಿ, ಲೋಭದಿಂದಾಗಲಿ, ಹೊರಹೊರಗೆ ಪರೋಪಕಾರ ಮಾಡುವ ಸೋಗನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಥೈರ್ಯದ ಮತ್ತು ಸಮತೆಯ ವೇಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯಾವದೊಂದು ಕೃತ್ಯದ ಯೋಗ್ಯಾಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಾಗ ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆಯೇ ಯೋಗ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಯ ಪೂರೈಸಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವದು. ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ನೀತಿಮತ್ತೆಯೆಂಬದು ಕೇವಲ ಜಡಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ಪೂರಾ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ,—ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದರೆ ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಳಗಿನ ನಿಜವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದೆ, ಯಾರಾದರೂ ಮನಬಂದಂತೆ ವರ್ತಿಸಿದರೆ, ಅವರು ರಾಕ್ಷಸರು ಅಥವಾ ತಾಮಸರೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ.೧೮.೨೫). ಒಮ್ಮೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರ್ಮಲವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ತವ್ಯದಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಉಪದೇಶವೇ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಂಡೇ ತುಕಾರಾಮ ಮಹಾರಾಜರು ಶಿವಾಜಿ ಮಹಾರಾಜರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ—

कल्याणकारक अर्थ याचा एक । सर्वांभूतीं देख एक आत्मा ॥

—ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆತ್ಮವಿರುವದೆಂಬದೇ ಇದರ ಕಲ್ಯಾಣಕಾರಕ ಅರ್ಥವು—ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವರು. (ತು. ಗಾ. ೪೪೨೮.೯); ಆದರೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯೇ ಸದಾಚರಣೆಯ ಬೀಜವಿದ್ದರೂ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶುದ್ಧವಾಗುವ ತನಕ ಕರ್ಮಮಾಡುವವರು ದಾರೀ ಕಾಯುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಕೂಡದೆಂಬದನ್ನು ಪುನಃ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿಡಬೇಕು. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಸಾಮ್ಯಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಯ್ಯುವದೆಂಬದು ಪರಮ ಧ್ಯೇಯವು. ಆದರೆ ಇದು ಪರಮ ಧ್ಯೇಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ವರೆಗೆ ಹಾದೀ ನೋಡದೆ, ಮನುಷ್ಯನು, ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. "ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿಯಾದ ಹೊರತು ನಾನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡೆನು" ಎಂದು ಹಟ ತೊಟ್ಟು ಬರಿದೆ ಹೊತ್ತುಗಳೆಯಬಾರದು—ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪದೇಶವು ಗೀತೆಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆಯೇ ಬಂದಿದೆ. (ಗೀ.೨.೪೦). ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಕೆಲವರ ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ— "ಸರ್ವಭೂತಹಿತ" ಅಥವಾ "ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಕಲ್ಯಾಣ" ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಹತ್ತುವಂಥದು ಅತ ಏವ ಶಾಖಾಗ್ರಾಹಿಯಾದುದೂ ಕೃಪಣವಾದುದೂ ಆಗಿದ್ದು "ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು" ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೂಲಗ್ರಾಹಿಯಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ನೀತಿನಿರ್ಣಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬದು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದರೂ, ಅದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯ ನಷ್

ವಳಿಕೆಯ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಚನ್ನಾಗಿ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. " ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವರು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞರ ಆಚರಣೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಪ್ರಾಯ: ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಅದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸ್ವಲ್ಪ ನಿಧಾನಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಯಾರಿಗಾದರೂ ತಿಳಿದುಬರುವದು. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಸರ್ವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬ ತತ್ವದಿಂದ ಅಂದರೆ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ತತ್ವದಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೀತಿ ಧರ್ಮದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹೊಂದುವಂತೆ ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ತತ್ವದಿಂದಲೂ ಸರಿಹೋಗುವದಿಲ್ಲ ವೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ—ಸಕಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಕಲ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವೆಂದೆಣಿಸಿದ ಪರೋಪಕಾರವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ; "ಪರರ ಆತ್ಮವೂ ನನ್ನ ಆತ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಅಂದರೆ "ತನ್ನಂತೆ ಪರರು"—ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ತತ್ವದಿಂದ ಇದರ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹೊಂದುವಂತೆ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಾದದಿಂದಲೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬದೊಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಣವಿದ್ದು, ಅದು ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿ ವಾದದಂತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಅವರು ಏನೂ ಹೇಳಲಾರರು? ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಪರೋಪಕಾರದ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೇ? ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. 'ನಾ ಹೆಚ್ಚು' 'ನೀ ಹೆಚ್ಚು' ಎಂದು ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಪರಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಲಗ್ಗೆ ಹತ್ತಿದಾಗ, ಇವೆರಡೂ ದಂಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕೈಯಿಡಲಿಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಿಸುವ ಜಾಣ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅನಾಯಾಸವೇ ಅನುವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. "ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹಗಲಿರಳೂ ಸರ್ವಭೂತಹಿತವನ್ನೇ ಬಗೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಸ್ವಂತ ಚರಿತಾರ್ಥವು ಸಾಗುವ ಬಗೆಯೇನು? ಮತ್ತು ತನ್ನ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವೇ ನಡೆಯದಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಅವನು ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸುವನು? ಎಂಬದಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವರ ಉತ್ತರ ಪಕ್ಷ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹರಿಯದಂಥವೂ ಅಲ್ಲ; ಹೊಸವೂ ಅಲ್ಲ. " तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् " (ಗೀ.೯.೨೨); ಎಂಬದಾಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದಲೂ ಈ ಅರ್ಥವೇ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕಹಿತವನ್ನು ಮಾಡಬಯಸುವವನು ಊಟಉಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕೆಂತಲ್ಲ; " ನಾನು ದೇಹ ಧರಿಸಿರುವದೂ ಕೂಡ ಲೋಕೋಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿಯೇ " ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ತೀರಿತು. ಬುದ್ಧಿಯು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವಷ್ಟು ಹಣ್ಣಾಗಿದ್ದರೇನೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಜನಕನು ಹೇಳಿರುವನು. (ಮ. ಭಾ. ಅಶ್ವ. ೩೨); ಯಜ್ಞಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಶೇಷಾನ್ನವನ್ನು ಗ್ರಹಣ ಮಾಡುವ ಪುರುಷನಿಗೆ 'ಅಮೃತಾಶೀ' (ಗೀ.೪.೩೧) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಳಗಿನ ಮರ್ಮವೂ ಇದೇ. ಯಾಕಂದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣ-ಪೋಷಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವೇ ಯಜ್ಞವೆಂದು ಅವರ ಮತವಿರುವದರಿಂದ, ಲೋಕಹಿತದ ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನವು ಸಾಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಸಾಗಿಸಬೇಕು; ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯಜ್ಞಚಕ್ರವನ್ನು ಮುಳುಗಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ—

तो परोपकार करिताचि गेला । पाहिजे तो ज्याला त्याला ।
मग काय उणें तयाला । भूमंडळीं ॥

—ಅವನು ಕಡೆತನಕ ಪರೋಪಕಾರವನ್ನೇ ಮಾಡಿದನು, ಅಂದ ಮೇಲೆ ಈ ಭೂಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೇನು ಕಡಿಮೆ—ಎಂದು ದಾಸಬೋಧದಲ್ಲಿ (೧೯.೪.೧೦); ಸಮರ್ಥರು ನುಡಿದಿರುವದೇ ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಲೋಕಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವ ಪುರುಷನ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವು ಕಟ್ಟಾದದ್ದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುವರೇ? ಇಲ್ಲ-ಅವನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪರಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ನಡಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ತಾನೆಂದರೆ ಪರರು, ಪರರೆಂದರೆ ತಾನು; ಎಂಬೀ ಭಾವನೆಯು ಒಮ್ಮೆ ದೃಢಮೂಲವಾಯಿತೆಂದರೆ. ಸ್ವಾರ್ಥವು ಪರಾರ್ಥದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೋ ಹೇಗೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಉಳಿಯಲಾರದು. 'ನಾನು ಬೇರೆ' 'ಜನರು ಬೇರೆ' ಎಂಬ ಆಧಿಭೌತಿಕ ದ್ವೈತಬುದ್ಧಿಯಿಂದ 'ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ'ವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮೇಲಿನ ಮಾದರಿಯ ಶಂಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದರೆ " सर्वं खल्विदं ब्रह्म " ಎಂಬ ಅದ್ವೈತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರೋಪಕಾರ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತನಾದವನಿಗೆ ಈ ಶಂಕೆಯೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಸರ್ವಭೂತಹಿತದ ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥ, ಪರಾರ್ಥ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ದ್ವೈತದ ಅಂದರೆ ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖದ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣದ ಆಧಿಭೌತಿಕತತ್ವ—ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಭೇದವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಧುಪುರುಷರು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಹೇತುವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಹೇಗೆ ಸೂರ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿರುವ ಮೂಲಕ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣ ಮಾಡುವದೊಂದು ಈ ಸಾಧುಪುರುಷರ ದೇಹಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈಮೇರೆಗೆ ಅದು ದೇಹಸ್ವಭಾವವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಸೂರ್ಯನು ಪರರಿಗೆ ಬೆಳಕು ಕೊಡುವಾಗ ಹೇಗೆ ತನಗೂ ಬೆಳಕನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಧುಪುರುಷರ ಪರಾರ್ಥದ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದಲೇ ಅವರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಪರೋಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಈ ದೇಹಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಅನಾಸಕ್ತಿ ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡುಗಳ ಜತೆ ಕೂಡಿದ ಮೇಲೆ, ಎಷ್ಟೇ ಎಡರುಗಳು ಬಂದು ಮುತ್ತಿದರೂ, ಕಣ್ಣೆತ್ತಿ ನೋಡದೆಯೂ "ಆ ಎಡರುಗಳಿಗೆ ಮೈಗೊಡುವದು ಲೇಸೋ, ಲೋಕಹಿತವನ್ನು ಬಿಡುವದು ಲೇಸೋ?" ಎಂಬೀ ತಾರತಮ್ಯದ ವಿಚಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡದೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಧುಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಸಂಗಪೊದಗಿದರೆ, ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ಇಳಿದೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೂ ಅವರು ಹಿಂದು ಮುಂದೆ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ! ಆದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ ಇವೆರಡು ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದ ಬಳಿಕ ಅದು ಎತ್ತ ಒಲಿಯುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಕಲಿತವರ ಮನದಲ್ಲಿ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣೇಚ್ಛೆಯು ಇಷ್ಟು ತೀಕ್ಷ್ಣವಿರುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತದ ತತ್ವವು ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದರೂ, ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಬಾಹ್ಯ ಸುಖದ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಅದರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಕೂಡದೆ, ಜನರು ಬಹಳ ಇರುವದು ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆ ಇರುವದು ಅಥವಾ ಅವರ ಸುಖವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಆಗಂತುಕವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಗೌಣವೆಂದೆಣಿಸಿ ಶುದ್ಧಾಚರಣೆಯ ಬೀಜವಾದ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ನಿತ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವದು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣ ಅಥವಾ ಪರೋಪಕಾರ ಮಾಡುವದು, ಎಂಬುದರ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆಂದು ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಕಂಡು ಬರುವದು. ಇನ್ನು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಯಾವ ಮೂಲ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವರೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವ. "यत्र वा अस्य सर्वमात्मैवाभूत्" (ಬೃಹ. ೨.೪.೧೪)—ಯಾವನಿಗೆ ಸರ್ವವೂ ಆತ್ಮಮಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅವನು ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲರೊಡನೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ,—ಎಂಬ ತತ್ವವು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಲ್ಲದೆ ಈಶಾವಾಸ್ಯ (ಈಶಾ. ೬), ಮತ್ತು ಕೈವಲ್ಯ (ಕೈ. ೧.೧೦), ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ (ಮನು. ೧೨.೯೧ ಮತ್ತು ೧೨೫) ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು, ಈ ತತ್ವವೇ "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" (ಗೀ ೬.೨೯), ಗೀತೆಯ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುದು ಸರ್ವಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ತತ್ವದ ರೂಪಾಂತರವು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ನಾನೂ, ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭೂತರೂ ಇರುವರೆಂದ ಬಳಿಕ ನಾನು ನನ್ನೊಡನೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತೇನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಭೂತರೊಡನೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು, ಅದರಿಂದ ತಾನಾಗಿಯೇ ಅನುಮಾನ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಈ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯಾವನು ಎಲ್ಲರ ಕೂಡ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಉತ್ತಮ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನು, ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿ ಆಮೇರಗೆ ನಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೬.೩೦-೩೨). ಅರ್ಜುನನು ಅಧಿಕಾರಿಯಿದ್ದ ಕಾರಣ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ನೀತಿಯನ್ನೂ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೩೮.೨೧; ೨೬೧.೩೩), ವ್ಯಾಸರು ಅದರೊಳಗಿನ ಗೂಢವಾದ ಹಾಗು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಉದಾ:—ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಹೇಳಿದ ಈ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದ ತತ್ವವನ್ನೇ—

आत्मोपमस्तु भूतेषु यो वै भवति पूरुषः ।
न्यस्तदंडो जितक्रोधः स प्रेत्य सुखमेधते ॥

"ತನ್ನಂತೆ ಪರರ ಬಗೆಯುವವನೂ, ಕ್ರೋಧವನ್ನು ಜಯಿಸಿರುವವನೂ ಮಾತ್ರವೇ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಖಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ಮಭಾ. ಅನು. ೧೧೩ ೬). ಎಂದು ಮೊದಲಿಗೆ ಹೇಳಿ, ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನೊಡನೆ ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬದರ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೇ ಮುಗಿಸದೆ—

न तत्परस्य संदध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः ।
एष संक्षेपतो धर्मः कामादन्यः प्रवर्तते ॥

"ತಮಗೆ ಯಾವದು ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿ ಅಂದರೆ ದುಃಖಕಾರಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಜನರ ಕೂಡ ವರ್ತಿಸಬಾರದು, ಎಂಬದೇ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದ ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ಸಾರವದೆ; ಮಿಕ್ಕ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಲೋಭಮೂಲಕವಿರುತ್ತದೆ." (ಮ ಭಾ. ಅನು. ೧೧೩.೮) ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಕೊನೆಗೆ—

प्रत्याख्याने च दाने च सुखदुःखे प्रियाप्रिये ।
आत्मौपम्येन पुरुषः प्रमाणमधिगच्छति ॥

यथापरः प्रक्रमते परेषु तथा परे प्रक्रमन्तेऽपरास्मिन् ।
तथैव तेषूपमा जीवलोके यथा धर्मो निपुणेनोपदिष्टः ॥

“ಸುಖ-ದುಃಖ, ಪ್ರಿಯ-ಅಪ್ರಿಯ, ದಾನ-ನಿಷೇಧ ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಏನು ಅನಿಸುವದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ ಇತರರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ ತೆಗೆಯಬೇಕು. ತಾನು ಪರರೊಡನೆ ನಡೆಯುವಂತೆಯೇ ಪರರು ತನ್ನೊಡನೆ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದಕಾರಣ ಅದೇ ಉಪಮೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವದೇ ಬುದ್ಧಿವಂತರ ಧರ್ಮವು; ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ”—ಎಂದು ಬೃಹಸ್ಪತಿಯು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಅನು.೧೧೩.೯;೧೦). “न तत्परस्य संदध्यात्प्रतिकूलं यदात्मनः” ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವು ವಿದುರ ನೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ (ಉದ್ಯೋ. ೩೮.೭೨). ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ (ಶಾ.೧೬೭.೯) ಮತ್ತೆ ಇದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ವಿದುರನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ, “ಜನರಿಗೆ ದುಃಖ ಕೊಡಬೇಡಿರಿ, ಯಾಕಂದರೆ ನಿಮಗೆ ದುಃಖಕಾರಕವಾದದ್ದೇ ಅವರಿಗೂ ದುಃಖಕಾರಕವಾಗುತ್ತದೆ”-ಎಂಬದು ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಯಿತು; “ ನಿಮಗೆ ಸುಖಕಾರಕವಾದದ್ದೇ ಪರರಿಗೂ ಸುಖಕಾರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಜನರಿಗೆ ಸುಖಕಾರಕವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ” ಎಂದು ಅದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ಅನುಮಾನವು ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಒಂದು ವೇಳೆ ದೀರ್ಘಸಂಶಯವು ಬರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಭೀಷ್ಮನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ ಹೇಳುವಾಗ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವರಿಸಿ—

यदन्यैर्विहितं नेच्छेदात्मनः कर्म पूरुषः ।
न तत्परेषु कुर्वीत जानन्नप्रियमात्मनः ॥
जीवितं यः स्वयं चेच्छेत् कथं सोऽन्यं प्रघातयेत् ।
यद्यदात्मनि चेच्छेत तत्परस्यापि चिंतयेत् ॥

“ನಮ್ಮೊಡನೆ ಜನರು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬಾರದೆಂದು ನಾವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು–ನಾವು ಜನರೊಡನೆ ಹಾಗೆ ವರ್ತಿಸಕೂಡದು. ತಾನು ಜೀವದಿಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುವವನು ಪರರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಲ್ಲುವನು? ತವುಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಪರರಿಗೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು” (ಶಾಂ. ೨೫೮.೧೯,೨೧)—ಎಂದು ಈ ನಿಯಮದ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಇದೇ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ‘ಅನುಕೂಲ’ ಮತ್ತು ‘ಪ್ರತಿಕೂಲ’ಗಳೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸದೆ ಯಾವದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೇ—

तस्माद्धर्मप्रधानेन भवितव्यं यतात्मना ।
तथा च सर्वभूतेषु वर्तितव्यं यथात्मनि ॥

“ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿ, ಧರ್ಮದಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ತನ್ನಂತೆಯೇ ಸರ್ವಭೂತರಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಬಗೆದು, ಅವರೊಡನೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು” (ಶಾಂ. ೧೬೭.೯)–ಎಂದು ವಿದುರನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ—

यावानात्मनि वेदात्मा तावानात्मा परात्मनि ।
य एवं सततं वेद सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥

“ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಷ್ಟು ಆತ್ಮವೇ ಪರರ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಎಂಬದನ್ನು ಯಾವಾ

ಗಲೂ ಅರಿತವನೇ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ" (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೨೩೮.೨೨). ಬುದ್ಧನು ಆತ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ; ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಿಚಾರದ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬೀಳಕೂಡದೆಂದು ಅವನು ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ; ಆದರೂ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ಪರರೊಡನೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಬುದ್ಧನು —

यथा अहं तथा एते यथा एते तथा अहं ।
अत्तानं (आत्मानं) उपमं कत्वा (कृत्वा) न हनेय्य न घातये ॥

"ನನ್ನಂತೆಯೇ ಇವರು, ಇವರಂತೆಯೇ ನಾನು (ಹೀಗೆ) ತಮ್ಮ ಉಪಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು (ಯಾರನ್ನೂ) ಕೊಲ್ಲಬಾರದು, ಕೊಲ್ಲಿಸಬಾರದು;"--ಎಂದು ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದ ಉಪದೇಶವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವನು (सुत्तनिपात, नालकसुत्त ೨೭ ನೋಡು). ಧಮ್ಮಪದವೆಂಬ ಬೇರೊಂದು ಪಾಲೀ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ (ಧಮ್ಮಪದ ೧೨೯ ಮತ್ತು ೧೩೦), ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಚರಣವು ಎರಡು ಸಾರೆ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದ್ದು, ತತ್ಕ್ಷಣವೇ ಮುಂದೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿ (೫.೪೫); ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ (ಅನು. ೧೧೩.೫); ಇವೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶ್ಲೋಕವು ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಪಾಲೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.—

सुखकामानि भूतानि यो दंडेन विहिंसति ।
अत्तनो सुखमेसानो (इच्छन्) पेच्य सो न लभते सुखं ॥

"(ತಮ್ಮಂತೆಯೇ) ಸುಖವನ್ನು ಬಯಸುವ ಅನ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಯಾವನು ತನ್ನ (अत्तनो) ಸುಖಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದಂಡದಿಂದ ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಸತ್ತಮೇಲೆ (पेच्च=प्रेत्य) ಸುಖವಿಲ್ಲ (ಧಮ್ಮಪದ ೧೩೧). ಆತ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದ ಈ ಭಾಷೆಯು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದ ಬಳಿಕ, ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವ. "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" ಹೀಗೆ ಯಾರ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಪರರಕೂಡ ನಡೆಯುವಾಗ, ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಯಾವಾಗಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದೇ ಈ ತರದ ಆಚರಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ನೈತಿಕ ತತ್ವವಿರುತ್ತದೆ,--ಎಂದು ನಾವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನೊಡನೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ಈ ಸೂತ್ರವು "ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಹಿತ" ಎಂಬ ಆಧಿಭೌತಿಕ ತತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ, ನಿರ್ದೋಷವೂ, ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವೂ, ವ್ಯಾಪಕವೂ, ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞ ಜನರಿಗೂ ಕೂಡ ತೀವ್ರ ತಿಳಿಯುವಂಥದೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವರು.* ಆಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಈ ರಹಸ್ಯದ

* 'ಸೂತ್ರ' ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು "अल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम् । अस्तोभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः ॥" ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡುವ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ಹಾಕುವ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗೆ ಸ್ತೋಭಾಕ್ಷರವೆನ್ನುವರು. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ನಿರರ್ಥಕ ಅಕ್ಷರಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ "अस्तोभ" ಈ ಪದವು ಬಂದಿದೆ.

(एष संक्षेपतो धर्मः), ಅಥವಾ ಮೂಲತತ್ತ್ವದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹೊಂದುವಂತೆ, ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡುವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಾದದಿಂದ ಅದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದಲೇ ಆಧಿಭೌತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಈ ಪ್ರಧಾನ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಃ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, 'ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿ'ಯ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಟ್ಟು "ಬಹುಜನರ ಬಹು ಸುಖ" ಇತ್ಯಾದಿ ಕೇವಲ ದೃಶ್ಯ ತತ್ತ್ವದಿಂದಲೇ ಸಮಾಜ ಬಂಧನದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಮಹಾಭಾರತದ ಇತರ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದ ಈ ಸುಲಭವಾದ ನೀತಿತತ್ತ್ವಕ್ಕೇನೇ ಸರ್ವತ್ರ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವದು. ಯಹುದೀ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ "ನೀನು ನಿನ್ನ ನೆರೆಹೊರೆಯವರನ್ನು ನಿನ್ನಂತೆಯೇ ಪ್ರೀತಿಸು." (ಲೆವ್ಹಿ ೧೯.೧೮ ಮಾಥ್ಯು ೨೨.೩೯) ಎಂದು ಆಜ್ಞೆಯುಂಟು. ಅದು ಈ ನಿಯಮದ ರೂಪಾಂತರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಜನರು ಇದಕ್ಕೆ ಬಂಗಾರದ ಅಂದರೆ ಬಂಗಾರದಂತೆ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ನಿಯಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಅವರ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೈಕ್ಯದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. "ಜನರು ನಮ್ಮೊಡನೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೋ ಹಾಗೆ ನಾವು ಅವರೊಡನೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು." (ಮಾ. ೭.೧೨ ಲ್ಯು. ೬,೩೧)—ಎಂಬ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದ ಉಪದೇಶವೂ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಸೂತ್ರದ ಒಂದು ಭಾಗವಿದ್ದು, ಗ್ರೀಸದೇಶದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞ ಪಂಡಿತನಾದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಹೇಗೆ ನಡಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಅಕ್ಷರಶಃ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನು ಕ್ರಿಸ್ತನಿಗಿಂತ ೩೦೦ ವರ್ಷ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದನು. ಆದರೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನಿಗಿಂತಲೂ ೨೦೦ ವರ್ಷ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಚೀನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನಾದ ಖೂ-ಫೂ-ತ್ಸೆ (ಇಂಗ್ರಜೀ ಅಪಭ್ರಂಶವು-ಕಾನಫ್ಯುಶಿಯಸ) ಇವನು ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲಿನ ನಿಯಮವನ್ನು ಚೀನೀ ಭಾಷೆಯ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ! ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಕಾನ್ಫಕ್ಯುಶಿಯಸನಿಗಿಂತಲೂ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಈಶ. ೬ ಕೇನ. ೧೩), ಮುಂದೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. "आत्मवत् पराचें तें । मानीत जावें ॥" (ದಾಸ. ೧೨.೧೦.೨೨) ಎಂಬದಾಗಿ ಮರಾಠೀ ಸಂತಮಂಡಳಿಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದು 'आपल्यावरून जग ओळखावें' 'ತನ್ನಂತೆ ಪರರ ಬಗೆದೊಡೆ ಕೈಲಾಸ ಬಿನ್ನಣವಕ್ಕು'—ಎಂಬ ಗಾದೆಯು ಮಾತೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ವೈದಿಕೇತರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿಧರ್ಮದ ಈ ಸರ್ವಮಾನ್ಯ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ಯಾತರಿಂದಲೂ ಈ ಸೂತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಂದರೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮಹತ್ತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು.

ಮನುಷ್ಯನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರೊಡನೆ ಒಬ್ಬರು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟ 'ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ' ಬುದ್ಧಿಯ ಈ ನಿಯಮವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವೂ, ಸುಬೋಧವೂ, ವಿಶ್ವತೋಮುಖವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದರೆ—ಸರ್ವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ "ಆತ್ಮವತ್

ಸರ್ವಭೂತರೊಡನೆ ವರ್ತಿಸು.” ಹೀಗೆ ಒಮ್ಮೆ ನಿರ್ಬಂಧ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ, ಜನರ ಮೇಲೆ ದಯ ಮಾಡು, ಅವರಿಗೆ ಯಥಾಶಕ್ತಿ ಸಹಾಯಮಾಡು, ಅವರನ್ನು ಅಭ್ಯುದಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚು, ಅವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸು, ಅವರನ್ನು ನೋಯಿಸಬೇಡ, ಅವರಿಗೆ ಬೇಸರಾಗಬೇಡ, ಅವರೊಡನೆ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೂ ಸಮತೆಯಿಂದಲೂ ನಡೆ, ಯಾರನ್ನೂ ವಂಚಿಸಬೇಡ, ಯಾರದೂ ದ್ರವ್ಯಹರಣ ಅಥವಾ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಡ, ಅವರಿಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಬೇಡ, ಬಹುಜನರ ಬಹು ಸುಖವನ್ನು ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಡು, ಎಲ್ಲರೂ ಒಬ್ಬ ತಂದೆಯ ಮಕ್ಕಳೇ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅವರೊಡನೆ ಬಂಧುಪ್ರೇಮದಿಂದ ನಡೆ,—ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಸ್ವಂತ ಸುಖದು:ಖವು ಇಲ್ಲವೆ ಕಲ್ಯಾಣವು ಏತರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಂಬದು ತಾನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚ ಮಾಡುವಾಗ ‘आत्मा वै पुत्रनामासि’ ‘अर्धं भार्या शरीरस्य’ ಎಂದು ತಿಳಿದು ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ತಮ್ಮ ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅನುಭವವೂ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುಟುಂಬವೆಂಬದು ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಸಾಧನವು; ಮನುಷ್ಯನು ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಸದಾಲಂಪಟನಾಗದೆ, ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಮುಂದೆ ಮಿತ್ರ, ಆಪ್ತ ಗೋತ್ರಜ, ಗ್ರಾಮಸ್ಥ, ಜ್ಞಾತಿಬಂಧು, ಧರ್ಮಬಂಧು ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಸರ್ವ ಮನುಷ್ಯರು ಅಥವಾ ಸರ್ವಭೂತರು—ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಹೋಗಿ, ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮವೇ ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಕೊನೆಗೆ ಆ ಮೇರೆಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಮಾವಧಿಯು ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರರ ಸಾಧ್ಯದ ಸೀಮೆಯು ಇದೇ ಸರಿ. ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿರೂಪ ಸೂತ್ರದ ಕೊನೆಯ ಅರ್ಥವು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಪರಮಾವಧಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಯಾವ ಯಜ್ಞ, ದಾನ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಂಗತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ ಕಾರಕವಾದವೂ ಧರ್ಮ್ಯವಾದವೂ—ಅತ ಏವ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯವಾದವೂ—ಇರುತ್ತವೆಂಬದು ಆ ಮೇಲೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ‘ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯ’ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ‘ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯು ಅಳಿದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದು’ ಎಂದು ಇದ್ದು, ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ವಿಹಿತವೆಂದೆಣಿಸಿರುವದಾದರೂ ಇಷ್ಟರ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ‘आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः’ ಮುಂತಾಗಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದ ಮರ್ಮವೂ ಇದೇ.—‘ आत्मा वै पुत्रनामासि ’ ಎಂದು ‘ಆತ್ಮ’ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಮಾಡದೆ ‘लोको वै अयमात्मा’ ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ‘उदारचरितानां तु वसुधैव कुटुंबकम् ’—ದೊಡ್ಡವರಿಗೆ ಇಡೀ ಪೃಥ್ವಿಯೇ ಕುಟುಂಬವು—ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಿದ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವು ಇತರ ದೇಶಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಅಥವಾ ಅರ್ವಾಚೀನ ಯಾವ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಸೋಲಲಾರದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇದು ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಪುರುಷೋತ್ತಮನಂತೆ ‘‘ಹತ್ತು ಅಂಗುಲ’’ ಹೆಚ್ಚಿಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಎದೆತಟ್ಟಿ ಹೇಳುವೆವು.

ಆದರೆ ಇದರ ಮೇಲೂ ಹಲವರ ಆಕ್ಷೇಪವು:— " ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಭಾವದಿಂದ " वसुधैव कुटुम्बकम् " ಎಂಬಂತ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ವ್ಯಾಪಕವುಳ್ಳದ್ದೂ, ವೇದಾಂತಮಯವಾದದ್ದೂ ಆದಬಳಿಕ, ದೇಶಾಭಿಮಾನ, ಕುಲಾಭಿಮಾನ, ಧರ್ಮಾಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದ ಯಾವಸದ್ಗುಣಗಳಿಂದ ಹಲವು ಕುಲಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯುದಯ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲ ಸದ್ಗುಣಗಳು ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಯಾವನೊಬ್ಬನು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಿಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ನಮಗೆ ನೋವು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ "निर्वैरः सर्वभूतेषु" (ಗೀ.೧೧.೫೫) ಎಂಬ ಗೀತಾವಾಕ್ಯದಂತೆ ಅವನನ್ನು ದುಷ್ಟಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತಿರುಗಿ ಹೊಡೆಯದಿರುವದು ಧರ್ಮವಾಗಿ (ಧಮ್ಮಪದ.೩೩೮) ದುಷ್ಟರ ಪ್ರತೀಕಾರ ಹೋದ ಕಾರಣ ಅವರ ದುಷ್ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧುಪುರುಷರು ಬಲಿಬೀಳುವ ಸಂಭವವದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದುಷ್ಟರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಬೆಳೆದು ಅದರಿಂದ ಸಮಾಜವೂ ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ನಷ್ಟಹೊಂದುವ ಸಂಭವವೂ ಉಂಟು. "न पापे प्रतिपापः स्यात् साधुरेव सदा भवेत्" (ಮಭಾ. ವನ. ೨೦೬.೪೪)--ದುಷ್ಟರ ಕೂಡ ನಾವೂ ದುಷ್ಟರಾಗಬಾರದು, ಅವರೊಡನೆ ಸಾಧುತನದಿಂದಲೇ ನಡೆಯಬೇಕು; ಯಾಕೆಂದರೆ ವೈರದಿಂದ ವೈರವು ಎಂದೂ ಶಾಂತವಾಗುವದಿಲ್ಲ"--"न चापि वैरं वैरेण केशव व्युपशाम्यति:" ನಾವೂ ದುಷ್ಟರಾದರೆ ಅಥವಾ ಅವರೊಡನೆ ವೈರವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ನಮ್ಮಿಂದ ಪರಾಜಿತನಾದ ಆ ಮನುಷ್ಯನು ದುಷ್ಟನೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಅವನು ಮತ್ತಿಷ್ಟು ರೇಗಿಗೆದ್ದು ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತವಕಿಸುತ್ತಾನೆ. "जयो वैरं प्रसृजति" ಆದುದರಿಂದ ದುಷ್ಟರನ್ನು ಸೈರಣೆಯಿಂದ ನಿವಾರಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವು;— ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ (ಮಭಾ. ಉದ್ಯೋ. ೭೧.೫೯ ಮತ್ತು ೬೩). ಭಾರತದೊಳಗಿನ ಈ ಶ್ಲೋಕವೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಧಮ್ಮಪದ ೫ ಮತ್ತು ೨೦೧ ಮಹಾವಗ್ಗ ೧೦.೨ ಮತ್ತು ೩). ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ "ನೀನು ನಿನ್ನ ವೈರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸು" (ಮಾಥ್ಯು. ೫.೪೪). ಮತ್ತು " ಒಂದು ಗಲ್ಲಕ್ಕೆ ಹೊಡದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗಲ್ಲವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡು" (ಮಾಥ್ಯೂ ೫.೩೯, ಲ್ಯು. ೬.೨೯). ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನೂ ಈ ತತ್ವದ ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಮಾಡಿರುವನು. ಕ್ರಿಸ್ತನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಚೀನೀ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಲಾ-ಓ-ತ್ಸೇ ಎಂಬವನೂ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವನು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಸಾಧುಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಏಕನಾಥರೆಂಬವರು ಈ ತತ್ವಕ್ಕನುಸರಿಸಿದಂತೆ ಕಥೆಗಳೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ನಾವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—ಕ್ಷಮೆಯ ಅಥವಾ ಶಾಂತಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಪವಿತ್ರವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೀನೈಸುವದು ಸರ್ವಥಾ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯದಂತೆಯೇ ಕ್ಷಮಾಧರ್ಮವೂ ಕೊನೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಪವಾದ ರಹಿತವಾಗಿ ನಿತ್ಯರೂಪದಿಂದ ಉಳಿಯುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇಕೆ? ಸಮಾಜದ ಈಗಿನ ಅಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಹ ಕೆಲವು ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಯಿಂದಾಗುವ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜುನನು, ದುಷ್ಟ ದುರ್ಯೋಧನನ ಬೆನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವೀರರಾರೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಲು, ಪಿತಾಮಹ, ಗುರು—ಇಂಥ ಪೂಜಾರ್ಹರಾದ ಜನರೂ ಅವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದರು. ಆಗ ದುರ್ಯೋಧನನ ದುಷ್ಟತನದ ಪ್ರತೀಕಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಕೇವಲ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ.--ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾರಿಕೊಂಡರೂ ತನಗೆ ಗುರುಗಳೇ ಆಗಿರುವ ಈ ಜನರನ್ನು ಶಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ತುಂಡರಿಸುವಂಥ ದುಷ್ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವ (ಗೀ. ೨.೫) ದೆಂಬ ಮಾತು ಅವನಿಗೆ ಹೊಳೆಯಿತು. ಮತ್ತು "न पापे प्रति-पापः स्यात्" ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ದುರ್ಯೋಧನನು ದುಷ್ಟನಾದನೆಂದು ನಾವೂ ದುಷ್ಟರಾಗಬಾರದು. "ಅವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂದರೂ" (ಗೀ. ೧.೪೬); ನಾವು ನಿರ್ವೈರರಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ

ಸುಮ್ಮನಿರುವದೇ ಉಚಿತವೆಂದು ಅವನು ಅನ್ನಹತ್ತಿದನು. ಅರ್ಜುನನ ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಈ ವಿಷಯವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮಗಳು ನಿರ್ವೈರತ್ವದ ತತ್ವವನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಂತೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಸಂರಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೂಡ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ, ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜನರ ಆಚರಣೆಯೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಅನಾಸಕ್ತವೂ ನಿರ್ವೈರವೂ ಆದ್ದರೂ ಅದೇ ಅನಾಸಕ್ತ ಮತ್ತು ನಿರ್ವೈರವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಸಾಗಿಸುವ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯ ಆಚರಣೆಯೂ--ಇವೆರಡೂ ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದ ಒಂದೇ ಇರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬ ಮಾತು ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯಂತೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಿಸ್ತನ ನಿರ್ವೈರತ್ವದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿನ ನೀತಿಗೂ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಮೇಳ ಕೂಡಿಸಬೇಕೆಂಬದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ತಿಳಿಯದಂತಾಗಿದೆ.* ಮತ್ತು ನಿಚ್ಚೆ ಎಂಬ ಈಚಿಗಿನ ಜರ್ಮನ್ ಪಂಡಿತನು, ನಿರ್ವೈರತ್ವದ ಧರ್ಮತತ್ವವು ದಾಸ್ಯತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೂ ಘಾತುಕವಾದುದೂ ಇದ್ದು, ಆ ತತ್ವದ ಹೆಚ್ಚಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮವು ಯುರೋಪ ಖಂಡವನ್ನೇ ಹಾಳು ಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟಿತೆಂದು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ! ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಗೀತೆಗಷ್ಟೇ ಯಾಕೆ, ಮನುವಿಗೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದು, ಅದು ಅವನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿತ್ತೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುವು "क्रुध्यंतं न प्रतिक्रुध्येत्" "ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳುವವನ ಮೇಲೆ ತಿರುಗಿ ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳಬಾರದು" (ಮನು.೬.೪೮) ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಅಥವಾ ರಾಜಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳದೆ, ಯತಿಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಚನವು ಯಾವ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂಬದನ್ನೂ, ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬದನ್ನೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆ, ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸರಿಬೆರಿಕೆ ಮಾಡಿ, ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಹೇಳುವ ಈಗಿನ ಟೀಕಾಕಾರರು ಹಾಕಿದ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಾರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಮೋಹವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಾವು ಐನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಗೀತೆಯ ಟೀಕಾಕಾರರ ಈ ಗೊಂದಲದ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ 'ನಿರ್ವೈರ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮೀಯ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳು ಏನು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಇಂಥ ಕಾಲಕ್ಕೆ ದುಷ್ಟರೊಡನೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬದನ್ನು "तस्मान्नित्यं क्षमा तात! पंडितैरपवादिता" (ಮಭಾ. ವನ. ೨೮.೮) 'ಅಪ್ಪಾ, ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜಾಣರಾದವರು ಕ್ಷಮೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಪವಾದ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.' ಎಂಬ ರೀತಿಯಿಂದ ಪರಮ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನಾದ ಪ್ರಹ್ಲಾದನೇ ವರ್ಣಿಸಿರುವನು. ತನಗೆ ಯಾವದು ದುಃಖದಾಯಕವೋ ಅಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಪರರನ್ನು ನೋಯಿಸಬಾರದೆಂಬದು ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ 'ಪರರೂ ತನಗೆ ನೋಯಿಸಬಾರದು,' ಎಂಬ ಇದೇ ಧರ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಗವನ್ನೂ ಪಾಲಿಸುವ ಜನರು ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ

* See Paulsen's *System of Ethics*, Book III. Chap. X. (Eng. Trans.) and Nietzsche's *Anti-Christ*.

ಒಬ್ಬನೇ ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದರೆ ಸಾಗಲಾರದು,—ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ಸಮತೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಎರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾದದ್ದು ಅಂದರೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಆತತಾಯಿ'ಯಾದ ಪುರುಷನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅಹಿಂಸಾ ಧರ್ಮವು ಕೆಡುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ದುಷ್ಟರ ಯೋಗ್ಯ ಶಾಸನ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಸಾಧುಪುರುಷರ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಥವಾ ನಿರ್ವೈರತನಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ತಿರುಗಿ, ದುಷ್ಟರ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತೀಕಾರ ಮಾಡಿ, ಇತರರನ್ನು ಉಳಿಸಿದ ಶ್ರೇಯವು ಮಾತ್ರ ಅವನಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಬುದ್ಧಿಯವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕೂಡ ಸಾಧುಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮತ್ತು ದುಷ್ಟರ ನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವತಾರ ತಾಳಿ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನಲ್ಲವೇ (ಗೀ. ೪.೭ ಮತ್ತು ೮). ಅಂದಬಳಿಕ ಮಿಕ್ಕವರ ಪಾಡೇನು? "ವಸುಧೈವ ಕುಟುಂಬಕಮ್" ಎಂಬಡಾಗಿ ದೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರಾಪಾತ್ರತೆಯ ಅಥವಾ ಯೋಗ್ಯಾಯೋಗ್ಯತೆಯ ಭೇದವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕೆಂಬದು ಶುದ್ಧ ಭ್ರಮವಿರುತ್ತದೆ. ಫಲಾಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಮತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಧಾನವಿರುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನು ಬಿಡದೆ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತತೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬದೇ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದರೆ ತನಗೆ ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಲಾಭಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಯಾವದು ಯಾವನಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಅವನಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಗೊಡುವದರಿಂದ ದುಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅಯೋಗ್ಯರಾದ ಜನರಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಿ, ಯೋಗ್ಯರಾದ ಸಾಧು ಜನರಿಗೂ ಆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದ ಪಾಪವು ನಮಗೆ ಸೋಂಕದೆ ಬಿಡದು. ಕುಬೇರನಂಥ ಕೋಟ್ಯಧೀಶ ಸಾಹುಕಾರನು ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಪಲ್ಯವನ್ನು ಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ, ಕೋತಂಬರಿಯ ಸೂಡಿಗೆ ಅವನು ಲಕ್ಷ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆಯೋ? ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಪೂರ್ಣ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನೈದಿದ ಮನುಷ್ಯನೂ ಯಾರಿಗೆ ಯಾವದು ಯೋಗ್ಯವೆಂಬದರ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯೇನೋ ಸಮವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಸಮತೆ' ಎಂದರೆ ಆಕಳಿಗೆ ಹಾಕುವ ಮೇವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹಾಕುವ ಅನ್ನವನ್ನು ಆಕಳಿಗೂ ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಕೇವಲ 'ದಾತವ್ಯ'ವೆಂದು ಮಾಡುವ ಸಾತ್ವಿಕ ದಾನವನ್ನು ಕೂಡ "देशे काले च पात्रे च"—ದೇಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪಾತ್ರತೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಮಾಡಬೇಕು (ಗೀ. ೧೭.೨೦)—ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಧುಪುರುಷರ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಹಾರಾಜರು ಅದಕ್ಕೆ ಪೃಥ್ವಿಯ ಉಪಮೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪೃಥ್ವಿಗೆಯೇ 'ಸರ್ವಂ ಸಹಾ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ 'ಸರ್ವಂ ಸಹಾ' ಅಮ್ಮನವರು ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಒದ್ದರೆ, ಒದೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂಗಾಲ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟೇ ಕಸುವಿನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಾಘಾತ ಮಾಡಿ, ತಮ್ಮ ಸಮತಾ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ! ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವೈರಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದೆಯೂ (ಅಂದರೆ ನಿರ್ವೈರ) ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಚನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸ್ವಂತ ಭಗವಂತನೂ "ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम्" (ಗೀ. ೪.೧೧);—'ಯಾರು ನನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಜಿಸುವರೋ ಹಾಗೆ ಅವರಿಗೆ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ'—ಎಂಬಂತೆ ವರ್ತಿಸಿ, ತಾನು 'ವೈಷಮ್ಯ-ನೈರ್ಘೃಣ್ಯ' ದೋಷದಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನಿರುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನು ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಯಿದೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಗಲ್ಲಿನ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನಿಗೆ ವೈರಿಯೆಂದು ಯಾರೂ ಅನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯು

ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲ್ಪಿತಂದರೆ, ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಹಾನಿಯನ್ನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಂದ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಹಾನಿಯುಂಟಾದರೆ ಅದು ಅವರ ಕರ್ಮದ ಫಲವು. ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳ ಶುಭಾಶುಭಗಳು–ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಕಾಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮಾತೃವಧೆ, ಗುರುವಧೆಗಳಂಥ ಘೋರವಾದವುಗಳೇ ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಶುಭಾಶುಭ ಫಲಗಳು--ಅವನನ್ನು ಬಂಧಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಅಂದರೆ ಅವುಗಳ ಲೇಪವು ಅವನಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. (ಗೀ.೪ ೧೪,೯.೨೮ಮತ್ತು ೧೮.೧೭ನೋಡಿ). ಫೌಜದಾರೀ ಕಾಯಿದೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ನಿಯಮಗಳೂ ಈ ತತ್ವದ ಮೇಲೆಯೇ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮನುವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಥೆಯುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಜನರು ಅವನಿಗೆ ಅರಸನಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದಾಗ ಅವನು "ಅನಾಚಾರದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಜನರನ್ನು ದಂಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ನಾನು ಪಾಪ ಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸುವದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಅವನು ಮೊದಲು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟನು. ಆದರೆ "तमब्रुवन् प्रजाः मा भीः कर्तॄनेनो गमिष्यति"—(ಮ.ಭಾ.ಶಾಂ.೬೭.೨೩);—ಜನರು ಅವನಿಗೆ 'ಅಂಜಬೇಡ; ಅವರ ಪಾಪವು ಅವರಿಗೆ ತಗಲುವದು, ಪುಣ್ಯ ಮಾತ್ರ ನಿನಗೆ ದೊರಕುವದು.' ಎಂದು ಹೇಳಿ, 'ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಸಲಹುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಿನಗೆ ತಗಲುವ ವೆಚ್ಚಕ್ಕೆ ನಾವು ನಿನಗೆ ಕರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.' ಎಂದು ವಚನ ಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಮನುವು ಮೊದಲನೆಯ ಅರಸಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿದನು. ಸಾರಾಂಶ, 'ಆಘಾತದಷ್ಟೇ ಪ್ರತ್ಯಾಘಾತ ಎಂಬದು ಅಚೇತನ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಎಂದೂ ಬದಲಾಗದಿರುವ ನಿಯಮವು; 'ಅವರೊಡನೆ ಅವರಂತೆ' ಎಂಬದು ಇದೇ ನಿಯಮದ ಸಚೇತನ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ರೂಪಾಂತರವು. ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದದಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಕರ್ಮವಿಪಾಕದ ಈ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಮತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬೆರಿಸಿ, ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಅಥವಾ ದ್ವೇಷದಿಂದ ಆಘಾತಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಾಘಾತವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಆಘಾತದ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ತಮಗಿಂತ ಯಾರಾದರೂ ದುರ್ಬಲರಿದ್ದರೆ, ಅವರ ಶುಷ್ಕ ಅಥವಾ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಮೋಸಗೊಳಿಸಿ ತಮ್ಮ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈರದ, ಅಭಿಮಾನದ, ಕ್ರೋಧ-ಲೋಭ-ಅಥವಾ ದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ದುರ್ಬಲರನ್ನು ಹರಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಆಗ್ರಹದಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯ ಅಥವಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುವ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಂತೆ ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವರು, ತಮ್ಮ ಮೈಮೇಲೆ ಹಾರಿಬರುವ ಚೆಂಡನ್ನು ತಿರುಗಿ ಒಗೆಯುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ, ಅವರ ಶಾಂತವೂ, ನಿರ್ವೈರವೂ ಆಗಿರುವ ಸಮಬುದ್ಧಿಯು ಕೆಡುವದಿಲ್ಲ; ತಿರುಗಿ ದುಷ್ಟ ಜನರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು, ಒಡವರಿಗೆ ಪೀಡೆಯಾಗಬಾರದೆಂದು—ಪ್ರತ್ಯಾಘಾತ ರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರ ಧರ್ಮ ಅಂದರೆ ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ ೩-೨೫); ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ ಘೋರ ಯುದ್ಧವೂ ಕೂಡ ಧರ್ಮ್ಯವೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೂ ಆಗುತ್ತದೆಂಬದೇ ಗೀತೆಯ ಸಮಗ್ರ ಉಪದೇಶದ ಸಾರವು. ಎಲ್ಲರೊಡನೆಯೂ ನಿರ್ವೈರವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕು; ದುಷ್ಟರ ಸಂಗಡ ದುಷ್ಟರಾಗಬಾರದು; ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳುವವರ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳಬಾರದು;—ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮತತ್ವಗಳು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ; ಆದರೆ 'ನಿರ್ವೈರ'ವೆಂದರೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕಾರಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಕೇವಲ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಮತವನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬದೆ, ವೈರವನ್ನು ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ದುಷ್ಟಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ 'ನಿರ್ವೈರ' ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಂದು

ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದೂ, ಯಾವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವೋ ಆ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಕೇವಲ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ, ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ನಿಃಸಂಗ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಹೇಳೋಣವಿದೆ. (ಗೀ. ೩-೧೯); ಅಂತಲೇ ಕೇವಲ ನಿರ್ವೈರ ಪದವನ್ನು ಯೋಜಿಸದೆ,—

मत्कर्मकृत् मत्परमो मद्भक्तः संगवर्जितः ।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पांडव ॥

ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೧೧.೫೫), ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು 'मत्कर्मकृत्' ಅಂದರೆ "ನನ್ನ ಅಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ, ಅರ್ಥಾತ್ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು." ಎಂಬ ಈ ಎರಡನೆಯ ಮಹತ್ವದ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಇಟ್ಟು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ನಿರ್ವೈರಕ್ಕೂ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಭಕ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಳಕು ಹಾಕಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಮತ್ತು ಈ ಶ್ಲೋಕವೆಂದರೆ ಸರ್ವ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾರಭೂತವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿರ್ವೈರವಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಲಿ, ನಿರ್ವೈರವಾದ ಬಳಿಕಾಗಲಿ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಪ್ರತೀಕಾರಾರ್ಥ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮವನ್ನು ಈ ಮೇರೆಗೆ ನಿರ್ವೈರತ್ವದಿಂದಲೂ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಿದರೆ, ಕರ್ತನಿಗೆ ಅದರ ಪಾಪವು ಅಥವಾ ದೋಷವು ತಗಲುವದಂತೂ ಇಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲ; ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರತೀಕಾರದ ಕೆಲಸವು ಮುಗಿಯಿತೆಂದರೆ, ಯಾವ ದುಷ್ಟನನ್ನು ನೀವು ಪ್ರತೀಕಾರ ಮಾಡಿದಿರೋ ಅವನ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಚ್ಛಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿಂದ ನಷ್ಟವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:—ರಾವಣನ ದುಷ್ಟಕೃತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ವೈರನೂ ನಿಷ್ಪಾಪನೂ ಆದ ರಾಮಚಂದ್ರನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ವಧಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಅವನ ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ವಿಭೀಷಣನು ಹಿಂದು ಮುಂದೆ ನೋಡಿದಾಗ—

मरणान्तानि वैराणि निवृत्तं नः प्रयोजनम् ।
क्रियतामस्य संस्कारो ममाप्येष यथा तव ॥

"ವೈರ (ರಾವಣನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ) ವು ಮರಣದೊಡನೆಯೇ ಮುಗಿಯಿತು. ನಮ್ಮ (ದುಷ್ಟರನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ) ಕಾರ್ಯವು ಕೈಗೂಡಿತು. ಈಗ ಇವನು ಹೇಗೆ ನಿನ್ನ (ಅಣ್ಣನೋ) ಹಾಗೆ ನನಗೂ ಅಣ್ಣನು, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇವನಿಗೆ ಅಗ್ನಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡು" ಎಂದು ರಾಮಚಂದ್ರನು ವಿಭೀಷಣನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾ. ೬.೧೦೯,೨೫). ರಾಮಾಯಣದೊಳಗಿನ ಈ ತತ್ವವನ್ನೇ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ (ಭಾಗ. ೮.೧೯.೧೩) ಹೇಳಿದ್ದು, ತಾನು ಯಾವ ದುಷ್ಟರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿದನೋ ಅವರಿಗೇ ಭಗವಂತನು ಮುಂದೆ ದಯಾಳುವಾಗಿ ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟನೆಂದು ಇತರ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಗಳ ಬೀಜವೂ ಇದೇ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿ ತಂದು, "उद्धटासी पाहिजे उद्धट" 'ಉದ್ಧಟರೊಡನೆ ಉದ್ಧಟರಾಗಬೇಕು' ಎಂದು ಸಮರ್ಥರು ಹೇಳಿದ್ದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ —

यो यथा वर्तते यस्मिन् तस्मिन्नेवं प्रवर्तयन् ।
नाधर्मं समवाप्नोति न चाश्रेयश्च विंदति ॥

"ನಮ್ಮೊಡನೆ ಯಾರು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುವರೋ ಅವರೊಡನೆ ಹಾಗೆಯೇ ವರ್ತಿಸುವದರಿಂದ ಅಧರ್ಮ

(ಅನೀತಿ)ವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ; ಅಕಲ್ಯಾಣವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ (ಮ. ಭಾ. ಉದ್ಯೋಗ. ೧೭೯.೩೦). ಎಂದು ಭೀಷ್ಮನು ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮುಂದೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾನೃತಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ —

यस्मिन् यथा वर्तते यो मनुष्यः तस्मिंस्तथा वर्तितव्यं स धर्मः ।
मायाचारो मायया बाधितव्यः साध्वाचारः साधुना प्रत्युपेयः ॥

"ನಮ್ಮೊಡನೆ ಯಾರು ಹೇಗೆ ಆಚರಿಸುವರೋ ಅವರೊಡನೆ ಹಾಗೆಯೇ ವರ್ತಿಸುವದೇ ಧರ್ಮನೀತಿಯು; ಮೋಸಗಾರರೊಡನೆ ಮೋಸತನದಿಂದಲೂ, ಸಾಧು ಜನರೊಡನೆ ಸಾಧುತನದಿಂದಲೂ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಬೇಕು (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೧೦೯.೨೯; ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋ. ೩೬.೭).—ಎಂದು ಅದೇ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ಮಾಯಾವಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನನ್ನು ದೂಷಿಸದೆ, "त्वं मायाभिरनवद्य मायिनं...वृत्रं अर्दयः।" (ಋ. ೧೦.೧೪೭.೨; ೧.೮೦-೭)—"ಎಲೈ ನಿಷ್ಪಾಪನಾದ ಇಂದ್ರನೇ, ಮಾಯಾವಿಯಾದ ವೃತ್ರನನ್ನು ನೀನು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಕೊಂದಿ"--ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದು, ಭಾರವೀ ಎಂಬ ಕವಿಯು ತನ್ನ ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ—

व्रजंति ते मूढधियः पराभवं । भवंति मायाविषु ये न मायिनः ॥

"ಮಾಯಾವಿಗಳೊಡನೆ ಯಾರು ಮಾಯಾವಿಗಳಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ನಾಶಹೊಂದುತ್ತಾರೆ." ಎಂದು ಋಗ್ವೇದದೊಳಗಿನ ತತ್ವದ ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. (ಕಿರಾ. ೧.೩೦). ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು, ಅದೇನೆಂದರೆ— ದುಷ್ಟಪುರುಷನ ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಸಾಧುತನದಿಂದ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಮೊದಲು ಅದನ್ನು ಸಾಧುತನದಿಂದಲೇ ಮಾಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ದುಷ್ಟನಾದನೆಂಬದಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವೂ ಅವನೊಡನೆ ದುಷ್ಟರಾಗಬೇಕೆಂದೂ, ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನು ಮೂಗು ಕೊಯ್ದುಕೊಂಡನೆಂದರೆ ಇತರರೂ ಅವನಂತೆಯೇ ತಮ್ಮ ಮೂಗುಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದು ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ. 'न पापे प्रतिपापः स्यात्' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ನಿಜವಾದ ಭಾವಾರ್ಥವು ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ವಿದುರನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು 'न तत्परस्य संदध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः'— ತಮಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿ ತೋರಿವ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪರರೊಡನೆ ಆಚರಿಸಬಾರದು.' ಎಂಬ ನೀತಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ತತ್ಕ್ಷಣವೇ ವಿದುರನು ಹೇಳಿದ್ದು—

अक्रोधेन जयेत्क्रोधं असाधुं साधुना जयेत् ।
जयेत्कदर्यं दानेन जयेत् सत्येन चानृतम् ॥

"(ಪರರ) ಕ್ರೋಧವನ್ನು (ತಮ್ಮ) ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಗೆಲ್ಲಬೇಕು; ದುಷ್ಟನನ್ನು ಸಾಧುತನದಿಂದ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ದಾನದಿಂದ ಜೀನನನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕು; ಸತ್ಯದಿಂದ ಅನೃತವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕು." (ಮ.ಭಾ.ಉದ್ಯೋ.೩೮-೭೩-೭೪); ಧಮ್ಮಪದವೆಂಬ ಪಾಲೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮೀಯ ನೀತಿಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವೇ—

अक्कोधेन जिने कोधं असाधुं साधुना जिने ।
जिने कदरियं दानेन सच्चेनालीकवादिनं ॥

ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, (ಧಮ್ಮಪದ.೨೨೩ನೋಡಿರಿ); ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವಾಗ ಭೀಷ್ಮನೂ—

कथं चैतदसाधूनां असाधु साधुना जयेत् ।
धर्मेण निधनं श्रेयो न जयः पापकर्मणा ॥

ದುಷ್ಟರ ಅಸಾಧುವಾದ ಅಂದರೆ ದುಷ್ಟವಾದ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧುತನದಿಂದ ನಿವಾರಿಸಬೇಕು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಪಾಪಕರ್ಮದಿಂದ ದೊರಕುವ ಜಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಅಂದರೆ ನೀತಿಯಿಂದ ಒದಗಿದ ಮರಣವೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೇ" (ಶಾಂ.೯೫.೧೬); ಎಂದು ಈ ನೀತಿ ತತ್ವದ ಹೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಾಧುತನದಿಂದ ದುಷ್ಟರ ದುಷ್ಕೃತ್ಯದ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಸಾಮೋಪಚಾರದ, ಮಾತು ದುಷ್ಟನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಾರದಿದ್ದರೆ 'कंटकेनैव कंटकं' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಪೋಟೀಸಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಾರದಿರುವ ಮುಳ್ಳನ್ನು ಸಾದಾ ಮುಳ್ಳಿನಿಂದ ಅಥವಾ ಕಬ್ಬಿಣದ ಮುಳ್ಳಿನಿಂದ ಅಂದರೆ ಸೂಜಿಯಿಂದಲೇ ಹೊರಗೆ ತೆಗೆಯಬೇಕು. (ದಾಸ. ೧೯.೯.೧೨-೩೧); ಯಾಕೆಂದರೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ದುಷ್ಟರ ನಿಗ್ರಹ ಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ಭಗವಂತನ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧುಪುರುಷರ ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. 'ಸಾಧುತನದಿಂದ ದುಷ್ಟರನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕು.' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ದುಷ್ಟತನವನ್ನು ಜಯಿಸುವದು ಅಥವಾ ನಿವಾರಿಸುವದು ಸಾಧುಪುರುಷರ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ, ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಯೋಜಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯತನದಿಂದ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ. ಅವರವರೊಡನೆ ಅವರವರಂತೆ ವರ್ತಿಸಿ, ದುಷ್ಟರನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಾರದೆಂದೂ, ಅವರ ದುಷ್ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧುಪುರುಷರು ನಿಃಶಂಕೆಯಿಂದ ಬಲಿಬೀಳಬೇಕೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವನು ತನ್ನ ದುಷ್ಟ ಕೃತ್ಯದಿಂದ ಪರರ ಕೊರಳು ಕೊಯ್ಯಲು ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಪರರು ತಮ್ಮೊಡನೆ ಒಳ್ಳೆಯತನದಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವ ನೈತಿಕ ಅಧಿಕಾರವೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇಕೆ? ಹೀಗೆ ಸಾಧು ಪುರುಷರಿಗೆ ಅಸಾಧು ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕಾಗುವದರ ಜವಾಬದಾರಿಯು ಆ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಧು ಪುರುಷನ ಕಡೆಗೆ ಇರದೆ, ಅದು ಆ ದುಷ್ಟ ಪುರುಷನ ದುಷ್ಟ ಕೃತ್ಯದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ದುಷ್ಟ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಜವಾಬದಾರನಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮನು.೮-೧೯ ಮತ್ತು ೩೫೧); ಮತ್ತು ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧನು ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಶಾಸನದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರರೂ ಈ ತತ್ವದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರ. ४.೧-೩೦-೩४); ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ, ಆಘಾತ ಪ್ರತ್ಯಾಘಾತ ರೂಪವಾದ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯವಾದವೂ ತಪ್ಪದೆ ಉಂಟಾಗುವಂಥವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯವಹಾರವು ಅವನ ಇಚ್ಛಾಧೀನವಿರುವದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಚಿಂತಾಮಣಿ ಮಾತ್ರೆಯನ್ನು ದುಷ್ಟರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ನಾವು ಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವೋ ಅಯೋಗ್ಯವೋ, ಧರ್ಮ್ಯವೋ ಅಧರ್ಮ್ಯವೋ, ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪುರುಷರಿಗೂ ಪ್ರಸಂಗವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಮೋಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ನಿಜ.—"किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः" (ಗೀ.४-೧೬); ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವಿದ್ವಾಂಸನಾದ—ಆದರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ—ಮನುಷ್ಯನ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಮೇಲಾಗಲಿ, ಕೇವಲ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರದ ಮೇಲಾಗಲಿ ಅವ

ಲಂಬಿಸದೆ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲ್ಪಿದ ಪರಮಾವಧಿ ಸಾಧುಪುರುಷನ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಗೇ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶರಣು ಹೋಗಿ, ಆ ಗುರುವಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಪಾಂಡಿತ್ಯವು ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಕೋಟಿಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೊರಡುವದರಿಂದ, ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಪಾಂಡಿತ್ಯದಿಂದ ಇಂಥ ಬಿಗಿಯಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಾನ ಕಾರಕವಾದ ಉತ್ತರವು ಎಂದಿಗೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯ ಗುರುವೇ ಬೇಕು. ಅತ್ಯಂತ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೀಗೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ " तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ " (ಗೀ.೧೬-೨೪); " ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಾದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು " —ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಕಾಲಮಾನದಂತೆ ಶ್ವೇತಕೇತು ವಿನಂಥ, ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿರುವ ಸಾಧು ಪುರುಷರಿಗೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು.

ನಿರ್ವೈರರೂ ಶಾಂತರೂ ಆದ ಸಾಧು ಪುರುಷರ ಆಚರಣೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಈಗ ಉಂಟಾಗಿರುವ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ, ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವು ಲುಪ್ತಪ್ರಾಯವಾಗಿ, ಸರ್ವಸಂಸಾರವೇ ತ್ಯಾಜವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವು ಈಗ ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವು. ನಿರ್ವೈರರಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಪ್ರತಿಕಾರಿಗಳೂ ಆಗಲೇಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶವೂ ಇಲ್ಲ, ಉದ್ದೇಶವೂ ಅಲ್ಲ; ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಪರವೆಯೇ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಾದರೇನು, ಬಿಟ್ಟರೇನು; ಅಥವಾ ಸ್ವಂತ ಜೀವ ಉಳಿದರೇನು, ಬಿಟ್ಟರೇನು; ಎರಡೂ ಅಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು, ಸರ್ವಭೂತರೊಡನೆ ನಿರ್ವೈರದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅನಾಸಕ್ತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪಾತ್ರಾಪಾತ್ರತೆಯ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಮಾಡಲಿಕ್ಕೂ ಅವನು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಕರ್ತನ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಗೂ ಹೀನತ್ವವು ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕರ್ಮಯೋಗವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗೀತಾ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಕುಲಾಭಿಮಾನ, ದೇಶಾಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದ ಕರ್ತವ್ಯ ಧರ್ಮಗಳ ಯೋಗ್ಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವ ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಕಿಂಬಹುನಾ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರದ ಹಿತವು ಯಾತರಿಂದಾಗುವದೋ ಅದೇ ಧರ್ಮವೆಂಬದು ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೋ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೂ ಪರಮಾವಧಿಯ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕುಲಾಭಿಮಾನ, ಧರ್ಮಾಭಿಮಾನ, ದೇಶಾಭಿಮಾನಗಳೆಂಬ ಏರಪಾವಟಿಗೆ ಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪಡೆ ಯಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯು ಅವಶ್ಯವೋ ಹಾಗೆ "वसुधैव कुटुम्बकम्"—ಎಂದು ಬುದ್ಧಿ ಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕುಲಾಭಿಮಾನ, ಜಾತ್ಯಾಭಿಮಾನ, ಧರ್ಮಾಭಿಮಾನ, ದೇಶಾಭಿಮಾನ ಇವೇ ಮುಂತಾದವು ಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಶ್ರೇಣಿಯು ಅವಶ್ಯವು. ಮತ್ತು ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಂಶವು ಈ ಸೋಪಾನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೇ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ನಿಚ್ಚಣಿಕೆಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇಟ್ಟಿರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಜನರು ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಕೆಳಗಿನ ಪಾವಟಿಗೆಯ ಮೇಲಿರಲು, ಯಾವನೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರವು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಸದಾ ಮೇಲಿನ ಪಾವಟಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದು ಶಕ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ

ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ 'ಅವರೊಡನೆ ಅವರಂತೆ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮೇಲಿನ ನಿಚ್ಚಣಿಕೆ ಹಲ್ಲು ಗಳ ಮೇಲಿರುವ ಜನರ ಕೆಳಕೆಳಗೆ ಇರುವ ಜನರ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತೀಕಾರ ಮಾಡುವದೇ ಪ್ರಸಂಗವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಜನರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀಗೆ ಸುಧಾರಿಸುತ್ತ ಸುಧಾರಿಸುತ್ತ ಎಂದಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮ ವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಹೊತ್ತು ಬರುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ; ಕನಿಷ್ಠ, ಅಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರರಿಗೆ ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಡುವ ಆಶೆ ಹಿಡಿಯುವದೇನೂ ಅಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯ ಈ ಪರಮಾವಧಿ ಸ್ಥಿತಿಯು ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಂದು, ಸಾಧು ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾಗುವಂಥ ದೇಶಾಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮ ಗಳನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದು ನ್ಯಾಯತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮನೆಗೆ ಮೇಲುಪ್ಪರಿಗೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿನ ಅಟ್ಟಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಕತ್ತಿಯು ಕೈಗೆ ಬಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕುಡುಗೋಲನ್ನು ಒಗೆಯಲಾದೀತೆ! ಸೂರ್ಯನಿದ್ದರೂ ಬೆಂಕಿಯು ಬೇಕೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತದ ಕೊನೆಯ ಮೆಟ್ಟಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟಿದರೂ, ದೇಶಾಭಿಮಾನದ-ಅಲ್ಲ-ಕುಲಾಭಿಮಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಸಮಾಜಸುಧಾರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು; ಕುಲಾಭಿಮಾನವು ಮಾಡುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯವು ಕೇವಲ ದೇಶಾಭಿಮಾನದಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ; ದೇಶಾಭಿಮಾನದ ಕಾರ್ಯವು ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ, ಸಮಾಜದ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಂತೆಯೇ ದೇಶಾಭಿಮಾನ, ಕುಲಾಭಿಮಾನ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇಕೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಕೇವಲ ತನ್ನ ದೇಶದ ಅಭಿಮಾನವೇ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವು ತನ್ನ ಲಾಭಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎರಡನೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಗೋಣು ಮುರಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಹಿಂದು ಮುಂದು ನೋಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತವೇ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯ ವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಹೀಗಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಕುಲಾಭಿಮಾನ, ದೇಶಾಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಸರ್ವ ಮಾನವ ಜ್ಞಾತಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವುಂಟಾದರೆ ಕೆಳಕೆಳಗಿನ ತರಗತಿಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ತರಗತಿಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು— ಎಂದು ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಿಪೂರಿತವಾದ ನೀತಿ ಧರ್ಮವು ಮಹತ್ವದ ವಿಶೇಷವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಕುಲಕ್ಷಯ ವಾಗುವಂತಿರಲು ದುರ್ಯೋಧನನ ಆಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಪಾಂಡವರಿಗೆ ರಾಜ್ಯದ ಭಾಗವನ್ನು ಕೊಡದಿರುವ ದಕ್ಕಿಂತ ದುರ್ಯೋಧನನು ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಆಲಿಸದಿದ್ದರೆ, ತನ್ನ ಮಗನಾದರೂ ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವದೇ ಉಚಿತವೆಂದು ವಿದುರನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವಾಗ ಆದರ ಸಮರ್ಥನ ಕ್ಕಾಗಿ—

त्यजेदेकं कुलस्यार्थे ग्रामस्यार्थे कुलं त्यजेत् ।
ग्रामं जनपदस्यार्थे आत्मार्थे पृथिवीं त्यजेत् ॥

" ಕುಲದ (ರಕ್ಷಣೆಯ) ಸಲುವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಗ್ರಾಮಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕುಲವನ್ನೂ, ಸರ್ವಲೋಕ ಸಮೂಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗ್ರಾಮವನ್ನೂ, ಆತ್ಮಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು. " (ಮ. ಭಾ ಆದಿ. ೧೧೫.೩೭ ಸಭಾ. ೬೧.೧೧); ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಚರಣಗಳೊಳಗಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಇದೇ ಆಗಿದ್ದು, ನಾಲ್ಕನೆಯದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯು ತತ್ವವು ಹೇಳಿದೆ. 'ಆತ್ಮ' ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸರ್ವನಾಮವಿರುವ ಕಾರಣ ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಈ

ತತ್ತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆಯೇ ಒಟ್ಟು ಲೋಕಸಮೂಹಕ್ಕೂ, ಜ್ಞಾತಿಗೂ, ದೇಶಕ್ಕೂ, ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೂ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕುಲಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಗ್ರಾಮಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕುಲವನ್ನೂ, ದೇಶಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗ್ರಾಮವನ್ನೂ ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಪರಸರಣಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ 'ಆತ್ಮ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ಅರ್ಥವಿರಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧುಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾನಭಿಜ್ಞರೂ ಆದ ಜನರು ಈ ಚರಣಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವಿಪರೀತವಾದ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಆದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಸ್ವಾರ್ಥಮೂಲಕವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧುವಾದ ಚಾರ್ವಾಕ ಪಂಥವನ್ನು ರಾಕ್ಷಸೀ ಪಂಥವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದರೋ (ಗೀ-ಅ. ೧೬ನೋಡಿರಿ); ಅವರೇ, ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮುಳುಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಯಾರೇ? ಎಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಥೆ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ 'ಸಂಕಟ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕೋಶಕಾರರು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧುತ್ವ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹದಂತರವಿದೆ. ಕಾಮೋಪಭೋಗೇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಲೋಭದಿಂದಾಗಲಿ ತನ್ನ ಲಾಭಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹಾನಿಮಾಡಿದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥವಾಯಿತು. ಇದು ಅಮಾನುಷವಾದುದೂ ಗರ್ಹ್ಯವಾದುದೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬನ ಹಿತಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಜನರ ಹಿತದ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಲಕ್ಷ್ಯಪೂರೈಸಬೇಕೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಚರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೂ ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಖದಿಂದಿರುವದಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿಯೇ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ಹಕ್ಕು ಅದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಹತ್ವದ ಮತ್ತು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ಹಕ್ಕಿನ ಕಡೆಗೆ ದುರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಿ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವನೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಥವಾ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಾನಿಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವು ಬೇರೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಥವಾ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ—ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಥವಾ ಸಮಾಜವು ಬಲಿದಿಂದ ಅಥವಾ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ದೊಡ್ಡದೆಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ, ಅಥವಾ ಅದರ ಹತ್ತರ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಮೆಟ್ಟುವ ಸಾಧನಗಳು ಅಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ—ನೀತಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಾರದು. "ಒಬ್ಬರ ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪ ಜನರ ಹಿತಕ್ಕಿಂತ ಬಹು ಜನರ ಹಿತವು ಅಧಿಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದು." ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧುವಾದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಇಂಥಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ರಾಕ್ಷಸೀಯುಕ್ತಿವಾದವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ ಕಾರಣ ಎರಡನೆಯ ಜನರು ಹೀಗೆ ಅನ್ಯಾಯದಿಂದ ನಡೆದರೆ, ಬಹಳ ಜನರದಷ್ಟೇ ಯಾಕೆ, ಪೃಥ್ವಿಯ ಹಿತಕ್ಕಿಂತ ಕೂಡ ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಅಂದರೆ ತಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕು ಬಲವತ್ತರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಚರಣದ ಭಾವಾರ್ಥವು. ಮತ್ತು ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ಚರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಅಪವಾದವೆಂದು ಅದನ್ನು ಅವುಗಳೊಡನೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನಾವು ಜೀವಂತ ಉಳಿದರಷ್ಟೇ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣ ಮಾಡುವದು? ಆದಕಾರಣ ಲೋಕಹಿತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಂತೆ 'जीवन्धर्ममवाप्नुयात्'—'ಬದುಕಿದ ಬಳಿಕ ಧರ್ಮ'ವೆಂದೂ, ಕಾಲಿದಾಸನಂತೆ 'शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्'—(ಕುಮಾ. ೫.೩೩); ಶರೀರವೇ ಸರ್ವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಸಾಧನವೆಂದೂ, ಮನುವು ಹೇಳಿದಂತೆ 'आत्मानं सततं रक्षेत्'—ತಮ್ಮನ್ನು ಸರ್ವದಾ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮ

ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಹಕ್ಕು ಸರ್ವ ಜಗತ್ತಿನ ಹಿತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದರೂ ಹಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ— ಧರ್ಮ, ಪರೋಪಕಾರ ಇವುಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಸತ್ಪುರುಷರು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಜೀವದ ಹಂಗುದೊರೆಯುವದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಕಡೆಯ ಮೂರು ಚರಣಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವವೇ ಹೇಳಿದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ತನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಹಕ್ಕಿನ ಮೇಲೆ ಸಹ ಸಂತೋಷದಿಂದ ನೀರು ಬಿಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಕೃತ್ಯಗಳ ನೈತಿಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರೂ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಅಥವಾ ತರ್ಕಶಕ್ತಿಯಷ್ಟೇ ಸಾಲದು; ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತಃಕರಣವು ಮೊದಲು ಶುದ್ಧವೂ ಸಮವೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ಕಥೆಯಿಂದ ತಾನೇ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ವಿದುರನು ಹೇಳಿದ ಉಪದೇಶವು ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗದಷ್ಟು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನು ಮಂದಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಪುತ್ರಪ್ರೇಮದ ಮೂಲಕವೇ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಮವಾಗಲೊಲ್ಲದೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಲಕ್ಷ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಕೊರತೆಯು ಕುಬೇರನಿಗೆ ಎಂದಾದರೂ ಭಾಸವಾಗುವದೋ? ಇಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಸಮವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕುಲಾತ್ಮೈಕ್ಯ, ದೇಶಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಮುಂತಾದ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ರೇಣಿಯ ಐಕ್ಯಗಳ ಕೊರತೆಯು ಎಂದೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಬಳಿಕ, ದೇಶಧರ್ಮ, ಕುಲಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅಥವಾ ಸರ್ವಭೂತಹಿತದಂಥ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವರವರಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿ, ಅಥವಾ ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಯಾರಿಗೆ ಯಾವಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾವದು ಯೋಗ್ಯವೋ ಅದನ್ನೇ ಅವರಿಗೆ ಮಾಡಹೇಳಿ, ಸಾಧುಪುರುಷರು ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣ ಪೋಷಣೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೈಗೂಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶಾಭಿಮಾನವೇ ಮುಖ್ಯ ಸದ್ಗುಣವಾಗಿ ಸುಧಾರಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೂ ಕೂಡ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿದಾಗ ನೆರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶತ್ರುರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ಅಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಲ್ಲಬಹುದೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಪ್ರಕಾರ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ, ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನೂ, ದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ವೆಚ್ಚಮಾಡಹತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ದೇಶಾಭಿಮಾನವೇ, ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಎಣಿಸಲಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪೆನ್ಸರ, ಕೋಂಟ ಮುಂತಾದ ಪಂಡಿತರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವು ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಗೆ ಹತ್ತುತ್ತದೆಂಬದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಾಗಿದೆ. ಬಾಲಕನು ಚಿಕ್ಕವನಿದ್ದಾಗ ಅವನ ಮೈ ಅಳತೆಯಂತೆ-ಅಥವಾ ಅವನ ಬೆಳೆಯುವ ಮೈಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತುಸು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ—ಹೇಗೆ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಹೊಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವ ಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಾತೂ ಇದೆ. ಸಮಾಜವೇ ಇರಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಇರಲಿ, ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅವನೆದುರಿಗೆ ಇಡತಕ್ಕ ಸಾಧ್ಯವು ಅವನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕನುರೂಪವಾದುದೂ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ತುಸು ಮುಂದಿನದೂ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಅವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಚಲೋ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಎಂದೂ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಏನೂ ಮೇರೆಯಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ. ಆದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ಅವನ ಉಪಾಸನೆಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹಾರ

ತಮ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞರೇ ಆಗಿದ್ದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ಸಮಾಜಗಳ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು, “आत्मानं सततं रक्षेत्” ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದಂತೆ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರೀಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಎಂಬವನಾದರೂ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸತತಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಯುದ್ಧಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣವಾಗಿರುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಮಾಜರಕ್ಷಕವರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪರಮಾವಧಿಯ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಉಚ್ಚ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿದ್ದರೂ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವರು ಮರೆಯುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಲು, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಶಾಂತವಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ನಿರ್ವೈರವಾಗಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೂ ಇಡುವದೂ ತಮಗೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯು ದೊರೆಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಜ್ಞಾನಿ ಜನರಿಗೆ ಬೇಸರಗೊಳ್ಳದೆ ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಈ ಜನರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೆಡಿಸದೆ ದೇಶ, ಕಾಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಂತೆ ಯಾರಿಗೆ ಯಾವದು ಯೋಗ್ಯವೋ ಅವರಿಗೆ ಅದನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿಯೂ, ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ತವ್ಯಾಚರಣೆಯಿಂದ ಸದಾಚರಣೆಯ ಮೇಲುಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಹಾಕಿಯೂ ಸರ್ವರಿಗೂ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಯಥಾ ಸಂಭವವಾಗಿ ಶಾಂತತನದಿಂದ—ಆದರೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ--ಉನ್ನತಿಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವದೇ ಜ್ಞಾನಿಪುರುಷರ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವತಾರ ತಾಳಿ ಭಗವಂತನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವೂ ಇದೇ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅವನ ಮೇಲುಪಂಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿ, ಫಲದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಡದೆ, ಈ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಶುದ್ಧ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಲಿರಬೇಕು. ಕಿಂಬಹುನಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮರಣ ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ಬಹು ಆನಂದದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು (ಗೀ. ೩.೩೫). ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಅಂದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಎಂದೂ ಬಿಡಬಾರದು—ಎಂದು ಸರ್ವ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತ್ಯರ್ಥವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಅಥವಾ ನಿಜವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಅನಂತರವೇ, ಮೊದಲು ಯುದ್ಧ ಬಿಟ್ಟು ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾದ ಅರ್ಜುನನು ಮುಂದೆ ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಘೋರ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ—ಕೇವಲ ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಂದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ—ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮೂಲ ನೆಲಗಟ್ಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತಿಳಿದು, ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕು, “ಅವರವರಿಗೆ ಅವರವರಂತೆ” ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅಥವಾ ಪಾತ್ರಾಪಾತ್ರತೆಯ ಮೂಲಕ, ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ನೀತಿಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಅಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಾಧು ಪುರುಷರ ಕೊಡ

ಅಪವಾದಾತ್ಮಕ ನೀತಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ ದೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿರುವೆವು. ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದವೇ ನ್ಯಾಯ, ಪರೋಪಕಾರ, ದಾನ, ದಯೆ, ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಅಸ್ತೇಯ ಮುಂತಾದ ನಿತ್ಯ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವದರಿಂದ ಈಗಿನ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದರೂ ಈ ವಿಷಯವು ಮುಗಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣ, ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯಾ ಕರ್ತವ್ಯದ ಸಂಶಯವು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ದಿಗ್ದರ್ಶನ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸತ್ಪುರುಷರು "ನೀತಿಧರ್ಮ, ಲೋಕಯಾತ್ರಾ, ವ್ಯವಹಾರ, ಸ್ವಾರ್ಥ, ಸರ್ವಭೂತಹಿತ" ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಿಬಿರಾಜನಿಗೆ ಶ್ಯೇನವು ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ; ಮತ್ತು ಸಿಜ್ವಿಕನೆಂಬ ಆಂಗ್ಲ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ತನ್ನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ವಿಸ್ತಾರದಿಂದ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ ಇವುಗಳ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ನೀತಿನಿರ್ಣಯದ ತತ್ವವೆಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ತೆಗೆಯುವ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಎಂದೂ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ—ಯಾಕಂದರೆ, ಈ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವು ಹಲವು ಸಾರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದೂ, ಅನೈಕಾಂತಿಕ ಅಂದರೆ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ 'ತನ್ನಂತೆ ಪರರು' ಎಂಬ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಮೊದಲೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಟ್ಟಿರದಿದ್ದರೆ, ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರದಿಂದ ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ತವ್ಯದ ನಿರ್ಣಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆಗ "ನವಿಲು ಕುಣಿಯುತ್ತದೆಂದು ಕಾಗೆಯೂ ಕುಣಿಯುತ್ತದೆ" ಎಂಬಂತೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗುವ ಸಂಭವವುಂಟೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಹೇಳೋಣವು. ಮಿಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಉಪಯುಕ್ತತಾವಾದಿಗಳ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಉಪಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ದೋಷವೆಂದರೆ ಇದೇ. ಹಾಳೀ ಹದ್ದು ಪಟ್ಟನೆ ನೆಲಕ್ಕಿಳಿದು ತನ್ನ ಪಂಜರದಿಂದ ಕುರಿಯನ್ನು ಮೇಲೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಎತ್ತರವಾಗಿ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದು ಕಾಗೆಯೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಹೋದರೆ ಅದು ಮೋಸಗೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಾಧು ಪುರುಷರ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸದೆ, ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಗೇ ಕೊನೆಗೆ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕು. ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಜವಾದ ಮೂಲವು—ಎಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅರ್ವಾಚೀನ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸ್ವಾರ್ಥ, ಕೆಲವರು ಪರಾರ್ಥ ಅಂದರೆ 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಹಿತ' ಇವೇ ನೀತಿಯ ಮೂಲತತ್ವಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮದ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಈ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಸರ್ವತ್ರ ನಿರ್ವಾಹವಾಗದೆ, ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಶುದ್ಧವಿರುತ್ತದೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ೪ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮದ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು ಜಾಣತನದ ಮತ್ತು ದೂರದರ್ಶಿತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬದು ನಿಜ; ಆದರೆ ದೂರದರ್ಶಿತ್ವ ಮತ್ತು ನೀತಿ

ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮದ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವೆಂಬ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಪಾರ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸದ್ವರ್ತನದ ನಿಜವಾದ ಬೀಜವಿರದೆ, ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿರೂಪದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ನೀತಿಗೆ ಮೂಲ ಅಸ್ತಿವಾರವೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮನ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯು ಯಾವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಲೋಭದಿಂದ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರನ್ನು ಸುಲಿಯುವವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಕುಶಲರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕುಶಲತನವು ಅಥವಾ 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಹಿತ'ವು ಏತರಲ್ಲಿರುವದನ್ನು ತಿಳಕೊಳ್ಳುವ ಒಣ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪರಮಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಯಾರೂ ಅನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವನ ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು ಶುದ್ಧವೋ ಅವನೇ ಉತ್ತಮನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಕೆಂಬಹುನಾ ಅಂತ:ಕರಣವು ನಿರ್ಮಲವೂ, ನಿರ್ವೈರವೂ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವೂ ಇದ್ದರೆ, ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಕರ್ಮದ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕುವ ತಾರತಮ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ, ಅದರಂತೆ ನಡೆಯುವವರು ಡಾಂಭಿಕರಾಗಿರುವ ಸಂಭವವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು (ಗೀ. ೩.೬ ನೋಡಿರಿ). ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಈ ದೋಷವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹಿಡಿದರೆ ಅಡಚಣೆಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಂತನು ಸಾಧುಪುರುಷನಿಗೇ ಮೊರೆಯಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆರೇನು ಮಾಡುವದು? ಯಾವದೊಂದು ದುರ್ಧರ ರೋಗವುಂಟಾದರೆ ವೈದ್ಯನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ನಿದಾನವೂ, ಚಿಕಿತ್ಸೆಯೂ ಆಗುವದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಸಂಶಯದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಪುರುಷರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಹಿತ'ವೆಂಬದೊಂದೇ ಸಾಧನದಿಂದ ಯಾವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಾದರೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ತಪ್ಪದೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಹಿಡಿಯುವದು ನಿಷ್ಫಲವು. ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು; ಮತ್ತು ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸರ್ವಮನುಷ್ಯರ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವಾಗ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಗೆ ಮುಟ್ಟುವದೋ ಆಗಲೇ ಕೃತಯುಗವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಪರಮಸಾಧ್ಯವು ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯು ಸರ್ವರಿಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು. ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನ್ಮವೆತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಕಟ್ಟಡವನ್ನೂ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಆಳವಾಗಿ ಇಳಿಯದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಪಕ್ಷವು, ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದೊಂದು ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ ಒರೆಗಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿದು ವಿಚಾರಿಸಿದರೂ ಅದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಅಥವಾ ಆಧಿದೈವಿಕ ಪಂಥಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದೂ, ಮಾರ್ಮಿಕವಾದದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದಿನ ೧೫ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಪರೀಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಮೊದಲು ಗೀತಾ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಯಾವ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಭಾಗವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವೆವು.

೧೩ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ.

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।
अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥*

ಗೀತಾ ೧೮. ೬೬.

ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿದ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪವುಳ್ಳ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಮೂಲವಿದ್ದು, ಈ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ಈ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಾಯುವ ವರೆಗೆ ಏಕೆ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂಬದನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದೆವು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದ್ದು " ಅದರಷ್ಟು ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ." ವೆಂಬದು (ಗೀ.೪.೩೮) ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ ಆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಅದರ ದ್ವಾರದಿಂದ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ವಿಧಿ ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಗವೂ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯಗಳಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಅವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಕಲನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ಮತ್ತು ತೀಕ್ಷ್ಣಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯನು ಅಪೂಟವಾಗಿ ಮುಳುಗಿದನೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೋ ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಶಯಗಳು ಅಯೋಗ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ. "ನಾಶವಾಗುವ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿತವಾದ ನಿಮ್ಮ ಆ ಅಮೃತ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಮಹಾಮಹಾ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಕೂಡ 'ನೇತಿ ನೇತಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಚುಪ್ ಎಂದು ಕೈಯೂರಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದ ಬಳಿಕ ನಮ್ಮಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಪಾಡೇನು? ಆದಕಾರಣ ಆ ನಿಮ್ಮ ಗಹನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಅಲ್ಪ ಬುದ್ಧಿಯ ಹಿಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಏನೊಂದು ಸುಲಭವಾದ ವಿಧಿ ಅಥವಾ ಉಪಾಯವಿದ್ದರೆ ಹೇಳು,' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಅವರದೇನು ದೋಷವು? ಆಶ್ಚರ್ಯಭರಿತರಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವವರೂ ಆ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಆಲಿಸುವವರೂ ಬಹು ಜನರು ಇದ್ದರೂ ಅವನನ್ನು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಲಾರರೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ (ಗೀ.೨-೨೯; ಕಠ.೨-೭) ಹೇಳಿದೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಬೋಧಪ್ರದವಾದದ್ದೊಂದು ಕಥೆಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಕಥೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ— 'ಸ್ವಾಮಿ, ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ದಯವಿಟ್ಟು ಹೇಳುವಿರೋ?'

* " ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾರದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಶರಣು ಬಾ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಪಾಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ: ಅಂಜಬೇಡ." ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಎಂದು ಬಾಷ್ಕಲಿಯು ಬಾಹ್ವನಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಮಾಡಿದಾಗ, ಬಾಹ್ವನು ಏನೂ ಮಾತಾಡಲೊಲ್ಲನು; ಬಾಷ್ಕಲಿಯು ಪುನ: ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ಬಾಹ್ವನು ತುಟಿಯನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಲೊಲ್ಲನು. ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕೈದು ಸಾರೆ ಆದ ಬಳಿಕ ಕಡೆಗೆ ಬಾಷ್ಕಲಿಗೆ ಬಾಹ್ವನು ಅಂದದ್ದು— 'ಎಲೋ, ನಿನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾನು ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿನ ವರೆಗೂ ಒಂದೇ ಸವನೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತ ಬಂದರೂ ನಿನಗೆ ತಿಳಿಯಲೊಲ್ಲದು, ಅದಕ್ಕೆ ನಾನೇನು ಮಾಡಲಿ? ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ಮೌನದಿಂದ ಅಂದರೆ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಲಕ್ಷಣವು ! ತಿಳಿಯಿತೆ? ' (ವೇ.ಸೂ.ಶಾಂ.ಭಾ. ೩.೨.೧೭); ಸಾರಾಂಶ; ಬಾಯಿ ಬಿಚ್ಚದೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥ, ಕಣ್ಣು ಕಾಣದಾದ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವಂಥ, ಮತ್ತು ತಿಳಿಯದಂತಾದ ಮೇಲೆ ತಿಳಯುವಂಥ (ಕೇನ.೨-೧೧); ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವೂ, ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೂ ಅಚಿಂತ್ಯವೂ ಆದ ಈ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು, ಸಾಮಾನ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ಜನರು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಮತ್ತು ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ದ್ವಾರದಿಂದ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸದ್ಗತಿಯು ದೊರಕುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಸರ್ವಭೂತ ಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ಅನುಭವಾತ್ಮಕವೂ ಯಥಾರ್ಥವೂ ಆದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರರ ಪೂರ್ಣ ಉನ್ನತಿಯುಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ತೀಕ್ಷ್ಣಬುದ್ಧಿಯ ಹೊರತು ಅನ್ಯ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಜನರು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಆಶೆಯನ್ನು ತೊರೆದು ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕಾದೀತು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿವಂತರಾಗಿರುವವರು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿರಳರಷ್ಟೇ? ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟರೆ ಕೆಲಸ ತೀರುತ್ತದೆನ್ನಬೇಕೇ? ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ನಾನಾ ಮತಭೇದಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಒಳ್ಳೇದು, ಇನ್ನು ಬರೇ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಕೈಗೂಡುವದೆಂದು ಹೇಳೋಣವೇ? ಹಾಗೆಂದರೆ ಈ ಗಹನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬುದ್ಧಿಯ ಹೊರತು 'ವಿಶ್ವಾಸ ಅಥವಾ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಡುವದು' ಎಂಬದೊಂದು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವು ಇದೆ, ಎಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣವೂ ಫಲಕಾರಿಯೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲೆಂದೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಮನೋವೃತ್ತಿಯ ಸಹಾಯವೂ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳುವದು, ಕೇವಲ ತರ್ಕ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಜನ್ಮಕಳೆದ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧಿಕಾಠಿಣ್ಯರಾದ ಪಂಡಿತರ ಒಣ ಹೆಮ್ಮೆಯು. ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ—"ನಾಳೆ ಮುಂಜಾನೆ ಸೂರ್ಯನು ಉದಯನಾಗುವನು." ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಶ್ಚಿತವಾದದ್ದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಏಕೆ? ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರೂ ನಾವೂ ಈ ಕ್ರಮವು ಇಂದಿನ ವರೆಗೆ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಂಬದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಆದರೆ ತುಸು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿರಿ; ನೀವೂ, ನಿಮ್ಮ ಅಜ್ಜಮುತ್ತಂದಿರೂ ಇಂದಿನ ವರೆಗೆ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಸೂರ್ಯನು ಉದಯವಾದದ್ದನ್ನು ನೋಡಿದಿರೆಂಬದು, ಸೂರ್ಯನು ನಾಳೆ ಮುಂಜಾನೆ ಉದಯನಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾದೀತು? ಅಥವಾ ನೀವು ನೋಡಬೇಕೆಂದೇ ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಸೂರ್ಯನು ಉದಯನಾಗುತ್ತಾನೋ? ಇಲ್ಲವೆ, ನೀವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಕವೇ ಸೂರ್ಯನು ಉದಯನಾಗುತ್ತಾನೋ? ಇಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯೋದಯವಾಗುವ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಇವೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀವು ನೋಡುವದು, ನಾಳೆ ಮುಂಜಾನೆ ಸೂರ್ಯನ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಅವನು ನಾಳೆ ಉದಯಿಸುವನೆಂಬದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು? ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕ್ರಮವು ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ದೀರ್ಘಕಾಲದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿರುವದು

ಕಂಡ ಬಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದೇ ಕ್ರಮವು ಮುಂದೆಯೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುವದೆಂದೆಣಿಸುವದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಆದಕ್ಕೆ ನಾವು “ಅನುಮಾನ” ವೆಂಬ ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಈ ಅನುಮಾನವು ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರದೆ, ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾತ್ಮಕವೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯ ಕೂಡದು. ರಾಮನಿಗೆ ಸಕ್ಕರೆಯು ಸೀಹತ್ತುತ್ತದೆಂದು ಭೀಮನಿಗೂ ಅದು ಸೀ ಹತ್ತಲೇಬೇಕೆಂದು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವದಾದರೂ ಬುಡಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದೇ ತರಹದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ‘ನನಗೆ ಸಕ್ಕರೆಯು ಸೀ ಹತ್ತುತ್ತದೆ.’ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆಗುವದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಸಕ್ಕರೆಯು ಸೀ ಹತ್ತುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ, ಬುದ್ಧಿಗೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ನೆರವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಎಷ್ಟೇ ಉದ್ದವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದರೂ ಒಂದಕೊಂದು ಎಂದೂ ಕೂಡದೆ ಇದ್ದ ಎರಡು ಸರಳ ರೇಖೆಗಳಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಂಬ ಭೂಮಿತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತತ್ವವು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವವನ್ನು ದಾಟಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕಲ್ಲವೆ! ಇದಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಶ್ರದ್ಧಾ-ಪ್ರೇಮ ಮುಂತಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ನಡೆದಿದ್ದು, ಈ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧ ಪಡಿಸುವದಷ್ಟೇ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯವು. ಬುದ್ಧಿಯು ಒಳಿತು ಹೀನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಅಂದರೆ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿಯೇ ಕಾರ್ಯ ನಡಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹಿಂದೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದೆ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪಕ್ವವಾಗಲಿಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಫಲಕಾರಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೂ, ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಶ್ರದ್ಧೆ, ದಯೆ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಕರ್ತವ್ಯ, ಪ್ರೇಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನ್ಯನೈಸರ್ಗಿಕ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅವನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವದಿಲ್ಲವೋ, ಯಾವದು ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನೇ ಇಡುವದಿಲ್ಲವೋ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಒಣದೂ, ಊನವಾದುದೂ, ತರ್ಕಟವಾದುದೂ ಅಥವಾ ಬಂಜೆಯಾದುದೂ ಇಲ್ಲವೆ ಅಪಕ್ವವಾದುದೂ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮದ್ದಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಗುಂಡಿನಿಂದ ತುಬಾಕಿಯು ಹಾರಲಾರದಷ್ಟೇ? ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರೇಮ-ಶ್ರದ್ಧಾ ಮುಂತಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ, ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಯಾರನ್ನೂ ತೇಲಿಸಲಾರದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಋಷಿಗಳು ಚನ್ನಾಗಿ ಅರಿತವರಾಗಿದ್ದರು. ಉದಾ:—ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ದೃಶ್ಯಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಕಾರಣವೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಅವನ ತಂದೆಯು ಆಲದಗಿಡದ ಒಂದು ಹಣ್ಣನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಒಡೆದು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದನು. ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಆ ಫಲವನ್ನು ಒಡೆದು ನೋಡಿ, “ಒಳಗೆ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಬೀಜಗಳು ಅಥವಾ ಕಾಳುಗಳು ಅವೆ” ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. “ಅದರೊಳಗಿನ ಒಂದು ಬೀಜವನ್ನು ತಕ್ಕೊಂಡು ಒಡೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ, ಹೇಳು” ಎಂದು ತಂದೆಯು ಪುನ: ಕೇಳಿದಾಗ, ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಅದರೊಳಗಿನ ಒಂದು ಬೀಜವನ್ನು ಒಡೆದು “ಒಳಗೆ ಏನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ” ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟನು. ಅದಕ್ಕೆ “ಎಲೋ ಇಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಏನೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಈ ದೊಡ್ಡದಾದ ಆಲದ ಮರವಾಗಿದೆ” ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕೊನೆಗೆ “ಶ್ರದ್ಧತ್ಸ್ವ”—ನಾನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಡು—ಅಂದರೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬರೇ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮೇರೆಯ ಇಚ್ಛೆಗೆ ‘ಹೂಂ’ ‘ಸರಿ’ ಎಂದು ಅನ್ನದೆ ಅದಕ್ಕೂ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗು; ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ತತ್ವವು ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ನಟ್ಟು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಯಲಿ” ಎಂದು ತಂದೆಯು ಅವನಿಗೆ ಉಪದೇಶ

ಮಾಡಿದನೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯುಂಟು (ಛಾಂ. ೬.೧೨). ಸೂರ್ಯನು ನಾಳೆ ಮುಂಜಾನೆ ಉದಯನಾಗುವನೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಕೂಡ, ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಸಹಾಯವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದ ಬಳಿಕ, ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಮೂಲತತ್ವವು ಅನಾದಿ, ಅನಂತ, ಸರ್ವಕರ್ತೃ, ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ, ಬುದ್ಧಿಯ ರಾಜಬೀದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ದಾರಿ ನಡೆದ ಬಳಿಕ, ಅದರ ಸುಂಟವೇ ಮುಂದೆ ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮದ ಕಾಲುದಾರಿಯಿಂದಲೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ತಾಯಿಯೆಂದರೆ ದೇವತೆಯಂತೆ ವಂದ್ಯಳೂ ಪೂಜ್ಯಳೂ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿರುವವಳಿಗೇನೇ ಇತರ ಜನರು ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ 'ಸ್ತ್ರೀ' ಅಥವಾ ನೈಯ್ಯಾಯಿಕರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಬ್ದಾಡಂಬರದಂತೆ ಹೇಳುವದಾದಲ್ಲಿ "गर्भधारणप्रसवादिस्त्रीत्वसामान्यावच्छेदकावच्छिन्नव्यक्तिविशेषः" ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆಂಬದರ ಮೇಲಿಂದ ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮವೆಂಬ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ಯುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ರೂಪಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಈ ವಾಡಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರಬಹುದು. ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ (ಗೀ. ೬.೪೭). "अचिन्त्याः खलु ये भावाः न तांस्तर्केण चिंतयेत्"—ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಚಿಂತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅಶಕ್ಯವೋ, ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಾರದು—ಎಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಕೂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟಿದೆ.

ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವೆಂಬದೊಂದೇ ಅಡಚಣೆಯಿದ್ದರೆ, ಬುದ್ಧಿವಂತ ಜನರಲ್ಲಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿದ್ದರೂ ಆ ಅಡಚಣೆಯನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ದೂರಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಜನರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ವಿಶ್ವಸನೀಯರು ಯಾರೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವರ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟರೆ ತೀರಿತು, (ಗೀ.೧೩-೨೫); ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ 'ಆಪ್ತವಚನ ಪ್ರಮಾಣ' ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಆಪ್ತ' ನೆಂದರೆ ವಿಶ್ವಸನೀಯ ಮನುಷ್ಯನು. ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾವಿರಾರು ಜನರು ಆಪ್ತವಚನವನ್ನು ನಂಬಿಯೇ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುತ್ತಿರುವದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. 'ಐದೆರಡಳೆ ಹತ್ತು' ಯಾಕೆ? 'ಏಳು' ಯಾಕೆ ಅಲ್ಲ? ಅಥವಾ ಒಂದರ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಅಂಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟರೆ ಹನ್ನೊಂದು ಯಾಕೆ? ಎರಡು ಯಾಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉಪಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು ತೀರ ಸ್ವಲ್ಪ ಜನರು. ಆದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿಜವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ನಡೆದಿದೆ. ಹಿಮಾಲಯ ಪರ್ವತವು ಐದು ಮೈಲು ಎತ್ತರವಿದೆಯೋ ಹತ್ತು ಮೈಲು ಇದೆಯೋ ಎಂಬದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದವರು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು. ಆದರೂ ಹಿಮಾಲಯವು ಎಷ್ಟು ಎತ್ತರವಿದೆ? ಎಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಭೂಗೋಲಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಾಠಮಾಡಿದ '೨೩೦೦೦ ಫೂಟು' ಎಂಬ ಅಂಕೆಯು ನಮ್ಮ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಚಟ್ಟನೆ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ. ಅಂದಬಳಿಕ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇನು?" ಎಂದು ಕೇಳಲು "ನಿರ್ಗುಣ"ನು ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಲು ನಮಗೆ ಅಡ್ಡಿ ಏನು? ಅವನು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಗುಣನಿರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿ, ಸಾಧಕ–ಬಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಷ್ಟು ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಏನಾಯಿತು? 'ಶ್ರದ್ಧೆ' ಎಂಬ ಮನೋಧರ್ಮವು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿವಂತರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಲಭ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ತೀರ ಬುದ್ಧಿಗೇಡಿ

ಯಾದವನೂ ಕೂಡ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಬಹುದು. ಅವನು ತನ್ನ ನೂರಾರು ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೇ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೆ? ಅಂದಬಳಿಕ ಆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನಿದ್ದಾನೆಂಬದನ್ನೂ ತಿಳಿದರಾಗಲಿಲ್ಲವೇ? ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಏನು ಗೊತ್ತಾಗುವದು? ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸೆಮಾಡಿ, ಅದು ನಿರ್ಗುಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಮೊದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡದಲ್ಲಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ನಾಶವಂತ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅನಾದ್ಯನಂತ, ಅಮೃತ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಮಾನ್, ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ತತ್ತ್ವವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತನ್ನ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೇ ಕಂಡುಹಿಡಿದು, ಅದನ್ನು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಉಪಾಸನೆಗೈಯ್ಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಅನುಭವ, ಅನಂತರ ಉಪಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಕ್ರಮವು ಇದೆ. ಉದಾ:— ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪೃಥ್ವಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ನ್ಯೂಟನ್ನನಿಗೆ ವಿಶ್ವದೊಳಗಿನ ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣದ ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೊಳೆಯುವ ಮೊದಲೇ, ಗಿಡದಿಂದ ಹಣ್ಣು ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುವದು ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿ, ಅದರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವದು ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯವೇನೋ ಅಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿರುವ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಭ್ರಮವೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕು?

ಅದಿಂತಿರಲಿ; ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಗುಣನಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಕಾರ್ಯವಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ತೀರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. (ಗೀ.೧೩.೨೫); ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೆಂಬ ಒಣ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಸಾಲದು; ಸತತವಾದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ ನಿತ್ಯವಾದ ರೂಢಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಿಸಿ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬುದು ಆಚರಣೆಯದ್ವಾರಾ ಶರೀರಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಆಗಲಿಕ್ಕೆ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಆಕಲನ ಮಾಡಿ, ಮನವನ್ನು ತದಾಕಾರ ಮಾಡುವದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ. ಈ ಮಾರ್ಗವು ಅಥವಾ ಸಾಧನವು ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಉಪಾಸನಾ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. " सा (भक्तिः) परानुरक्तिरीश्वरे "—ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಪರ ಅಂದರೆ ನಿರತಿಶಯ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೇ ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆಂದು ಭಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಶಾಂಡಿಲ್ಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. (ಶಾಂ.ಸೂ.೨); ಪರ ಅಂದರೆ ನಿರತಿಶಯ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ನಿರ್ಹೇತುಕವಾದುದೂ—ಯಾವದೊಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರವಲ್ಲ,—ನಿಷ್ಕಾಮವಾದುದೂ ನಿರಂತರವಾದುದೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು—"अहेतुक्यव्यवहिता या भक्तिः पुरुषोत्तमे" (ಭಾಗ.೩.೨೯.೧೨);—ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, " ಎಲೈ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ನನಗೆ ಇದನ್ನು ಕೊಡು. " ಎಂಬದಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯು ಸಹೇತುಕವಾಗಿದ್ದಾಗ, ಕಾಮ್ಯ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಂತೆ ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವಂಶದಿಂದಾದರೂ ವ್ಯಾಪಾರದ ಸ್ವರೂಪವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಭಕ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರದ ಸ್ವರೂಪವು ಬಂದಿತಂದರೆ ಅಂಥ ಭಾವವಾಯಿತಂದರೆ, ಮುಂದೆ

ಆದರಿಂದ ಚಿತ್ತ ಶುದ್ಧಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಚಿತ್ತ ಶುದ್ಧಿ ಪೂರ್ಣವಾಗದಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿಗೆ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗತಿಭಂಗ ಬಾರದೆ ಇರದು; ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಪೂರ್ಣ ನಿಷ್ಕಾಮ ತತ್ವವು ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಭಗವದ್ಭಕ್ತರೊಳಗೆ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಥಾರ್ಥಿ' ಅಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತಿಮಾಡುವ ಭಕ್ತನು ಕೆಳಗಿನ ಶರಗತಿಯವನು; ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೂಲಕ, ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಉಳಿದಿರದಿದ್ದರೂ (ಗೀ. ೩.೧೮) ನಾರದಾದಿಕರಂತೆ, ಯಾವ 'ಜ್ಞಾನಿಯು' ಇತರ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಂತೆ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಸರ್ವ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ.೭.೧೬-೧೮); ಈ ಭಕ್ತಿಯು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಂತೆ—

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम् ।
अर्चनं वंदनं दास्यं सख्यं आत्मनिवेदनम् ॥

ಹೀಗೆ ೯ ಪ್ರಕಾರದ್ದಿದ್ದು (ಭಾಗವತ ೭.೫.೨೩), ಅವನ್ನೇ ನಾರದ ಭಕ್ತಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೊಂದು ಭೇದಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. (ನಾ.ಸೂ. ೮೨); ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಯ ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳು ದಾಸಬೋಧ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ತರದ ಭಕ್ತಿಯೇ ಇದ್ದರೂ " ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮೇಲೆ ನಿರತಿಶಯವಾದ ಮತ್ತು ನಿರ್ಹೇತುಕವಾದ ಪ್ರೇಮವನ್ನಿಟ್ಟು, ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತದಾಕಾರವಾಗಿ ಮಾಡುವದು. " ಎಂಬದೇ ಭಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯವು. ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದಲ್ಲವೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೇವಲ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಅಂದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಅದರಿಂದಾಗಲಾರದು. ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಮಾನಸಿಕಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸೇ ಮಾಡುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ೬ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ಮನಸ್ಸು, ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಾಸ್ಯ ಅಂದರೆ ಯಾವದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇಮವಿಡತಕ್ಕದ್ದೋ ಆ ವಸ್ತು—ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಎರಡು ಭೇದಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ಅನಂತ, ನಿರ್ಗುಣ ಮತ್ತು 'ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ' ಆದದ್ದಿರುವಮೂಲಕ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅನುಭವಬಂದಾಗ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುದೆ ಉಪಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಉಪಾಸಕ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯ ಇವೆರಡೂ ಏಕರೂಪವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಾಧ್ಯವು, ಸಾಧನವಲ್ಲ; ಯಾವದೊಂದು ಸಾಧನದಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಏಕರೂಪವಾಗುವ ಪಾತ್ರತೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಹೊರತು ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಧನವೆಂದು ಮಾಡುವ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರತಿಯದು ಅಂದರೆ ಉಪಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಉಪಾಸಕವೆಂಬ ಭೇದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದು ಆಗಿರಬೇಕು; ಅಂದರೆ ನಾವು ಸಗುಣವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಉಪಾಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವ್ಯಕ್ತನಿದ್ದರೂ ಸಗುಣನಿರುವನೆಂತಲೇ ವರ್ಣನೆಯುಂಟು. ಉದಾ:— ಶಾಂಡಿಲ್ಯ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಉಪಾಸನೆಯು ಅವ್ಯಕ್ತ. ಅಂದರೆ ನಿರಾಕಾರ

ಬ್ರಹ್ಮನಿದ್ದರೂ ಅವನು ಪ್ರಾಣಶರೀರ, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪ, ಸರ್ವಗಂಧ, ಸರ್ವರಸ, ಸರ್ವಕರ್ಮ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಗುಣಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಛಾಂ.೩-೧೪); ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಗುಣನಿದ್ದರೂ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ ನಿರಾಕಾರನಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಸಗುಣವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಕಾರ ಅಥವಾ ಗಂಧ ಮುಂತಾದದ್ದು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮೂಲಕ ನೇತ್ರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವಿಡುವದು ಅಥವಾ ಅದರ ನಿತ್ಯಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಮಾಡಿ, ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತದಾಕಾರವಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಡಚು ಕಿಂಬಹುನಾ ದುಸ್ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಗುಣವೆಂದರೆ ಹರಿದಾಡುವದು. ಆದಕಾರಣ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಯಾವದೊಂದು ಸ್ಥಿರ ವಸ್ತುವು ಆಧಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮುಂದೆ ಇದ್ದಹೊರತು ತಾನು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಬೇಕೆಂಬದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಯದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ತಸ್ಥೈರ್ಯದ ಈ ಮಾನಸಿಕ ಕೆಲಸವು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ದುಷ್ಕರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಂದ ಬಳಿಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಪಾಡೇನು? ಆದುದರಿಂದ ಭೂಮಿತಿಯನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗ, ಯಾವ ಮೇರೆಗೆ ಅನಾದಿಯೂ, ಅನಂತವೂ, ಅಗಲು ಇಲ್ಲದೂ ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದದು ಆಗಿದ್ದರೂ ಉದ್ದಳತೆಯೆಂಬ ಗುಣವು ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮೂಲಕ ಸಗುಣವೂ ಆದ ರೇಷೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬಲಿಕ್ಕೆ ಆ ರೇಷೆಯ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಗೆರೆಯನ್ನು ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಪಾಟಿಯ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಕರೆಹಲಗಿಯ ಮೇಲೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಸರ್ವಕರ್ತನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಮಾನನೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಅತಏವ ಸಗುಣನಾದರೂ ನಿರಾಕಾರ ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮನೆಲಿಸಿ, ವೃತ್ತಿಯು ತದಾಕಾರವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಮುಂದೆ ಯಾವದೊಂದು ಅಂದರೆ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವ್ಯಕ್ತ ವಸ್ತುವು ಇದ್ದ ಹೊರತು ಕನಿಷ್ಠ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲ.* ಕಿಂಬಹುನಾ ಮೊದಲು ಯಾವದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡದೆ, ಅವ್ಯಕ್ತದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ:— ಕೆಂಪು, ಹಸರು ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯಕ್ತ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ 'ಬಣ್ಣ' ವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗುತದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದ ಬಳಿಕ ಅದಕ್ಕೆ ನೀವು ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವವೆನ್ನಿರಿ, ಅಥವಾ ದೋಷವೆನ್ನಿರಿ. ಏನೇ ಅಂದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಕಿತ್ತಿಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಗಾಗಿ ನಿರ್ಗುಣದೊಳಗಿಂದ ಸಗುಣ

---

* ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಅದು ಯಾವದೆಂದರೆ—

अक्षरावगमलब्धये यथा स्थूलवर्तुलदृषत्परिग्रहः ।
शुद्धबुद्धपरिलब्धये तथा दारुमृण्मयशिलामयार्चनम् ॥

ಅಕ್ಷರ ಗೊತ್ತು ಆಗುವದಕ್ಕೆ (ಚಿಕ್ಕ ಬಾಲಕರಿಗೆ) ಸ್ಥೂಲ ಕಲ್ಲು ಹರಳುಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೋ ಅದರಂತೆ (ನಿತ್ಯ) ಶುದ್ಧ, ಬುದ್ಧ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ "ಕಟ್ಟಿಗೆ, ಮಣ್ಣು ಅಥವಾ ಕಲ್ಲುಗಳ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ." ಆದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ದೊಡ್ಡ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವದಿಲ್ಲ.

ಹಲ್ಲಿ—ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸಗುಣಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಕ್ತ ಸಗುಣದಲ್ಲಿ—ಇಳಿಯುವ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ರಾಮತಾಪನೀಯಾದಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮನುಷ್ಯ ರೂಪಧಾರಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषां अव्यक्तासक्तचेतसाम् ।
अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥

"ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವನ್ನು (ಮನಸ್ಸನ್ನು) ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸುವದು ಕಷ್ಟಪ್ರದವು; ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಧಾರಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಕಷ್ಟಮಯವಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ.೧೨.೫); ಎಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಸೋಪಪತ್ತಿಕವಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆಯೇ 'ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಅದರ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವಿಚಾರದಿಂದ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿರಮಾಡುವದು ಕೆಲವೊಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತನಿಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಮೇರೆಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಸಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವಾದರೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮದಿಂದಲೇ ಸಾಧಿಸತಕ್ಕದ್ದಿರುವ ಮೂಲಕ, ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ ಇವುಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಸಹ ಪ್ರೇಮಮೂಲಕವಾದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೂ ಧ್ಯಾನದ ಸಲುವಾಗಿ, ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವೂ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಗಮ್ಯವೂ ಇದ್ದು ಅದೇ ಪ್ರಧಾನವಿರುವ ಮೂಲಕ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡದೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರ, ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಬರೇ ಉಪಾಸನೆ, ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವೆಂದೆನ್ನುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಉಪಾಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೇ ಇರಬೇಕಾದರೂ ಅದನ್ನೇ ಅವ್ಯಕ್ತದ ಬದಲು ವ್ಯಕ್ತ, ಆದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯದೇಹಧಾರಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎರಡಿದ್ದರೂ, ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿ, ಕೊನೆಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ 'ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಕ ಒಂದೇ ಅಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಲಿಕ್ಕೆ ಅವರವರ ಅಧಿಕಾರದ ಮೇರೆಗೆ ಇವೆರಡು ಅನಾದಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸೋಪಾನ ಪರಂಪರೆಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬದೂ, ಮಾರ್ಗಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬರುವದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಸೋಪಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾವಟಿಗೆಯು ಬುದ್ಧಿಯು; ಎರಡನೆಯದರದು ಶ್ರದ್ಧೆ-ಪ್ರೇಮಗಳು; ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಒಂದೇ ತರದ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ 'ಅನುಭವಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯಲಾರದು' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೊನೆಗೆ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯಂ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೋ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೋ ಎಂದು ವಾದ ಬೆಳಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥವಿದೆ? ಎರಡೂ ಸಾಧನಗಳು ಮೊದಲು ಅಧಿಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಿದ್ದರೂ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳವಿದ್ದು ಅವೆರಡಕ್ಕೂ "ಅಧ್ಯಾತ್ಮ" ವೆಂಬ ಒಂದೇ ಹೆಸರು ಗೀತೆಯಲಿ

ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಗೀ. ೧೧.೧). ಆದರೆ ಸಾಧನಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ-ಭಕ್ತಿಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಭಕ್ತಿಯು ಎಂದೂ ನಿಷ್ಠೆಯಾಗದೆ, ಜ್ಞಾನವು ನಿಷ್ಠೆ ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವೇ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೧೮.೫೫). ಆದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಮುಂದೆ ಮನುಷ್ಯನು ಸಂಸಾರ ಬಿಟ್ಟು, ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನನಾಗಿಹೋದರೆ ಗೀತೆಯು ಅವನಿಗೆ "ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠ"ನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ; ಭಕ್ತಿನಿಷ್ಠನೆಂದು ಕರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಉಪಾಸ್ಯ-ಉಪಾಸಕವೆಂಬ ದ್ವೈತಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು. ಆದಕಾರಣ ಕೊನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯೊಂದೇ ಏಕೆ, ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೇ ಭಕ್ತಿಯ ಪರ್ಯವಸಾನವು; ಭಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ, ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಒಮ್ಮೆ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಜ್ಞಾನವೇ ನಿಷ್ಠೆಯೆಂದರೆ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದ್ದಾಗ 'ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ' ಮತ್ತು 'ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ, ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯ ಸಾಧನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ "ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ"ವೆಂತಲೂ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನವಾಗುವ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ "ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ"ಯೆಂತಲೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಒಮ್ಮೆ ಸಾಧನವು (ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ), ಆದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದೇ, ನಿಷ್ಠೆ ಅಂದರೆ ಕೊನೆಯ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೀಗೇ ಅದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ವಿಧಿಯಂತೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮೊದಲು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವ ಕರ್ಮವು ಸಾಧನವು. ಈ ಕರ್ಮದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ, ಕೊನೆಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಕೇವಲ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನರಾಗಿ ಹೋಗದೆ, ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಆಮರಣವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತಿದರೆ, ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ನಿಷ್ಠೆಯಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೩.೩). ಭಕ್ತಿಯ ಮಾತು ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಮಾರ್ಗವು ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧನವು, ನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ (ಸಾಂಖ್ಯ) ಮತ್ತು ಯೋಗ (ಕರ್ಮ) ಎಂದು ಎರಡೇ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗ ನಿಷ್ಠೆಯ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಉಪಾಯ, ಸಾಧನ, ವಿಧಿ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ (ಗೀ. ೭.೧), ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆ (ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ), ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆ (ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ) ಗಳೆಂಬ ಅವಳಿಜವಳಿಯಂತಿರುವ, ಪೂರ್ವಾಪರವಾಗಿ ನಡೆದು ಬಂದ ಎರಡು ಸಾಧನಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ, ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಕ್ಲೇಶಮಯವಿದ್ದು, ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಸಾಧನವು ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭ ಅಂದರೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಆಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥದು ಇದೆ — "तुज स्थावा आहे देव। तरि हा सुलभ उपाव" (गा. ३००१) ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದ ವಿಚಾರವೇ ತುಂಬಿದೆ. ಶಾಂಡಿಲ್ಯಾದಿ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಭಾಗವತಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಮಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನೇ ಹೊಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಧನಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ [illegible]ಪರತ್ವವಾಗಿ ಭೇದ

ತೋರಿಸಿ, ಅವೆರಡುಗಳನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಸುವ ಕೆಲಸವು ಗೀತೆಯಷ್ಟು ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಸರ್ವಭೂತಮಾತ್ರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಿರುವನೆಂದು ಈಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ಅನುಭವಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಧಾರಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವದೇನೆಂದರೆ—ಅನಾದಿಯೂ, ಅನಂತವೂ, ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೂ, ಅಚಿಂತ್ಯವೂ ಮತ್ತು 'ನೇತಿ' 'ನೇತಿ' ಎಂಬದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಿದ್ದರೂ ಅದು ನಿರ್ಗುಣವಾದದ್ದೂ ಅಜ್ಞೇಯವಾದದ್ದೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದೂ ಇದ್ದು, ಅದರ ಅನುಭವವಾದಾಗ, ಉಪಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ಉಪಾಸಕಗಳೆಂಬ ಭೇದವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲಾದ ಕಾರಣ, ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಲಾರದು. ಅದು ಸಾಧ್ಯವದ್ದೆ, ಸಾಧನವಲ್ಲ, ತದ್ರೂಪವಾಗುವ ಆ ಅದ್ವೈತ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆಯು ಒಂದು ಸಾಧನವು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕ ವಸ್ತುವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಗುಣವೇ ಇರಬೇಕು. ಸರ್ವಜ್ಞವೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದುದೂ, ನಿರಾಕಾರವಾದುದೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಆ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಗುಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅದು ಕ್ಲೇಶಮಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇವೆರಡೂ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಯಾವ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅಚಿಂತ್ಯನೂ, ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಮಂತನೂ, ಜಗದಾತ್ಮನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ, ನಮ್ಮ ಕೂಡ ನಮ್ಮಂತೆ ಮಾತಾಡುವದು ಮಮತೆ ಮಾಡುವದು ಮುಂತಾದನ್ನು ಮಾಡಿ, ನಮ್ಮನ್ನು ಸನ್ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ, ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೋ, ಯಾವನಿಗೆ ಅವನು ನಮ್ಮವನೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದೋ, ಯಾವನು ನಮ್ಮ ಸುಖದು:ಖಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಳಮಳಗೊಳ್ಳುವನೋ ಅಥವಾ ಯಾವನು ನಮ್ಮ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವನೋ, ಯಾವನೊಡನೆ 'ನಾನು ಅವನವನು' 'ಅವನು ನನ್ನವನು' ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಯಾವನು ನನ್ನನ್ನು ತಂದೆಯಂತೆ ರಕ್ಷಣಮಾಡುವನೋ, ನನಗೆ ತಾಯಿಯಂತೆ ಇರುವನೋ ಅಥವಾ "गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत्" (ಗೀ. ೯.೧೭ ಮತ್ತು ೧೮)—ಯಾವನು ನನ್ನ ಗತಿ, ಪೋಷಣಕರ್ತನು, ನನ್ನ ಯಜಮಾನನು, ನನ್ನ ಸಾಕ್ಷಿಯು, ನನ್ನನ್ನು ಸಂಕಟದೊಳಗಿಂದ ಪಾರಗಾಣಿಸುವವನು ಮತ್ತು ವಿಶ್ರಾಂತಿಯ ಮನೆಯು, ನನ್ನ ಕೊನೆಯ ಆಧಾರನು, ವಿಶ್ರಾಂತಿಸ್ಥಾನನು, ನನ್ನ ಗೆಳೆಯನೂ ರಕ್ಷಕನೂ ಇರುವದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ನಾನು ಯಾರನ್ನು ಪ್ರೇಮದಿಂದಲೂ, ಸಲಿಗೆಯಿಂದಲೂ ಆಕಲನ ಮಾಡಲಾಪೆನೋ ಅಂಥ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನೂ, ಸಕಲೈಶ್ವರ್ಯ ಸಂಪನ್ನನೂ, ದಯಾಸಾಗರನೂ, ಭಕ್ತವತ್ಸಲನೂ, ಪರಮ ಪವಿತ್ರನೂ, ಪರಮೋದಾರನೂ, ಪರಮ ಕಾರುಣಿಕನೂ, ಪರಮಪೂಜ್ಯನೂ, ಸರ್ವಸುಂದರನೂ, ಸಕಲಗುಣ ನಿಧಾನನೂ—ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಸಗುಣನೂ, ಪ್ರೇಮಗಮ್ಯನೂ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತನೂ ಅಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ರೂಪಧಾರಿಯಾದ ನನ್ನ ಜೀವದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನೇ ಮನುಷ್ಯನು "ಭಕ್ತಿಗಾಗಿ" ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಯಾವದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಕಂಡುಬರುವದು. ಮೂಲತಃ ಅಚಿಂತ್ಯನೂ 'ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ'ನೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರೇಮ ಶ್ರದ್ಧಾದಿ ಮನೋಮಯ ಕನ್ನಡಕಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಈ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೇ

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಈಶ್ವರ'ನೆಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಸಂಜ್ಞೆಯಿದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರಲು ಪಾಂಡುರಂಗ ಅಥವಾ ವಿಠೋಬನು ಚಿಕ್ಕವನು ಹೇಗೆ ಆದನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ—

हरि तुका म्हणे अवघा एकला । परि हा धाकुला भक्तांसाठीं ॥

ಹರಿಯು ಒಬ್ಬನೇ ಇದ್ದರೂ ಭಕ್ತರಿಗಾಗಿ ಚಿಕ್ಕವನಾದನೆಂದು ತುಕಾರಾಮ ಸಾಧುವಿನ ಉತ್ತರವಿದ್ದು (ಗಾ. ೩೮.೭); ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ (೧.೨.೭). ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯ ವರ್ಣನೆಯಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ, ಮನ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಗುಣ—ಆದರೂ ಕೇವಲ ಅವ್ಯಕ್ತ—ವಸ್ತುಗಳ ನಿರ್ದೇಶವೇ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು, ಅವರೊಡನೆಯೇ ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ (ಆದಿತ್ಯ) ಅಥವಾ ಅನ್ನ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಗುಣ ವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಹೇಳಿವೆ (ತೈ. ೩.೨-೬, ಛಾಂ. ೭). ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಂತೂ "मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम्" (ಶ್ವೇ. ೪.೧೦)—ಪ್ರಕೃತಿಗೆಯೇ ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದು, ಈ ಮಾಯೆಯ ಅಧಿಪತಿಯಾದವನಿಗೆಯೇ ಮಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಹೆಸರು—ಎಂದು ಈಶ್ವರಲಕ್ಷಣ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಮುಂದೆ "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः"—ಈ ದೇವರನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ, ಸರ್ವ ಪಾಶಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ (೪.೧೬) ಎಂದು, ಬಹು ಅಂಶದಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ (ಗೀ. ೧೦.೩) ಸಗುಣ ಈಶ್ವರನ ಮಹಿಮೆಯು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಉಪಾಸ್ಯ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಚಿಹ್ನ, ಹೆಗ್ಗುರುತು, ಅಂಶ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುವಿಗೆಯೇ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತೀಕ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಪ್ರತೀಕ (ಪ್ರತಿ + ಇಕ) ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ (ಪ್ರತಿ) ಒಲಿದದ್ದು, ಎಂದು ಅದರ ಧಾತ್ವರ್ಥವು. ವಸ್ತುವಿನ ಯಾವ ಭಾಗವು ಮೊದಲು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಮಗ್ಗಲಿಗೆ ಪ್ರತೀಕವೆನ್ನುವರು. ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅವನ ಯಾವದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಭಾಗವು ಅಥವಾ ಅಂಶರೂಪ ವಿಭೂತಿಯು ಪ್ರತೀಕವಾಗಬಹುದು. ಉದಾ:—ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವ್ಯಾಧ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಧನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದಬಳಿಕ ಕೊನೆಗೆ "प्रत्यक्षं ममयो धर्मस्तं च पश्य द्विजोत्तम" (ವನ. ೨೧೩.೩)--ಇನ್ನು ನನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಧರ್ಮವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡು—ಎಂದು ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ವ್ಯಾಧನು 'ತನ್ನ ವೃದ್ಧ ತಾಯಿತಂದೆ'ಗಳ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ, ಇವು ನನ್ನ "ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತೆಗಳು" ಇವರನ್ನು ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಈಶ್ವರನಂತೆ ಭಜಿಸುವದೇ ನನ್ನ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಧರ್ಮವೆಂದು ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಂಡೇ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।
प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥

"ಇದು ಸರ್ವ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗುಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ (ರಾಜವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಜಗುಹ್ಯ) ವಿದ್ದು ಉತ್ತಮವೂ, ಪವಿತ್ರವೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾಣುವಂಥದೂ, ಧರ್ಮಾನುಕೂಲವಾದುದೂ, ಸುಖದಿಂದ ಆಚರಿಸುವಂಥದೂ, ಅಕ್ಷಯವಾದುದೂ ಇರುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೯.೨). ಎಂದು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಜಗುಹ್ಯ ಇವೆರಡು ಸಾಮಾಸಿಕ ಶಬ್ದಗಳ ವಿಗ್ರಹವು 'विद्यानां राजा' ಮತ್ತು 'गुह्यानां राजा' (ವಿದ್ಯೆಗಳ ರಾಜನು ಮತ್ತು ಗುಹ್ಯಗಳ ರಾಜನು) ಎಂದು ಇದ್ದು ಸಮಾಸವಾದ ಮೇಲೆ ಅವರಲ್ಲಿ 'राजा' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮದಂತೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಬರು

ತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಬದಲು 'राज्ञां विद्या' (ರಾಜರ ವಿದ್ಯೆ) ಎಂದು ವಿಗ್ರಹಮಾಡಿ, ಕೆಲವರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ, ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ (ಯೋ. ೨.೧೧.೧೬.೧೮), ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಋಷಿಗಳು ರಾಜರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬವುಗಳಿಗೇ ರಾಜವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಜಗುಹ್ಯಗಳೆಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮೂಲಕ, ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಅರ್ಥವೇ–ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ–ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಮಾರ್ಗವೂ ಮನು ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ಮುಂತಾದ ರಾಜಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರವರ್ತಿಸಿರುವದು (ಗೀ. ೪.೧). ಆದಕಾರಣ, ರಾಜವಿದ್ಯಾ ಮತ್ತು ರಾಜಗುಹ್ಯ ಈ ಶಬ್ದಗಳು 'ರಾಜರವಿದ್ಯೆ' ಮತ್ತು 'ರಾಜರಗುಹ್ಯ' ಅಂದರೆ ರಾಜಮಾನ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಗುಹ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಯೇ ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ, ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ, ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಯೋಜಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾಕಂದರೆ, ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಗೀತೆಯ ಯಾವ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲಿಂದ ನೋಡಲು, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿದೆ (ಗೀ. ೨೨.೩೧ ನೋಡು). ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯ ಸಾಧನಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವು ಕೇವಲ 'ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯ' ಅತಏವ 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಮತ್ತು 'ದುಃಖಕಾರಕ'ವಿರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಮೂಲಕ (ಗೀ. ೧೨.೫)• ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೇ ಭಗವಂತನು ಈಗ 'प्रत्यक्षावगमं' ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು 'कर्तुं सुसुखं' ಅಂದರೆ ಆಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸುಖಕಾರಕವಾದದ್ದೆಂದು ಅನ್ನುವದು ಸಂಭವನೀಯವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಕರಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೇ ಸರ್ವಸ್ವೀ ಹತ್ತುವಂಥ 'प्रत्यक्षावगमं' ಮತ್ತು 'कर्तुं सुसुखं' ಈ ಪದಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, 'ರಾಜವಿದ್ಯಾ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ವಿದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಚಕವಲ್ಲ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಶಾಂಡಿಲ್ಯವಿದ್ಯಾ, ಪ್ರಾಣವಿದ್ಯಾ, ಹಾರ್ದವಿದ್ಯಾ ಇತ್ಯಾದಿ;— ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩ನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಇಂಥ ಸರ್ವ ವಿದ್ಯೆಗಳು ಅಂದರೆ ಸಾಧನಗಳು ವಿಮರ್ಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆ. ಈ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಶಿಷ್ಯರ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕವರಾರಿಗೂ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಯಾವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅದು ಗುಹ್ಯವೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಆದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನೀಭೂತವಾದ ಈ ಗುಹ್ಯವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅನೇಕವಿದ್ದರೂ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗರೂಪ ವಿದ್ಯೆಯು ಅಂದರೆ ಸಾಧನವು ಶ್ರೇಷ್ಠ (गुह्यानां विद्यानां च राजा) ವಿರುತ್ತವೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ವಿದ್ಯೆಯಂತೆ ಅದು 'ಅವ್ಯಕ್ತ'ವಾಗಿರದೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಕಾಣಿಸುವದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅದರ ಆಚರಣೆಯೂ ಸುಖಕರವಾದದ್ದಿರುತ್ತದೆಂದು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಭಾವಾರ್ಥವು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿದ್ದರೆ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸರ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಈಗ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಮುತ್ತಿಮುದ್ದಿಡುತ್ತಿದ್ದವೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದು ಸಂಶಯವೇ ಆದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿತುಳುಕುವ ಸ್ವಾರಸ್ಯವು, ಅಕ್ಕರತೆಯು ಅಥವಾ ಪ್ರೇಮರಸವು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಪರಿಣಾಮವು. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅವ

ಕಾರನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಮೊದಲಿಗೇ ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವನು; ಆದರಲ್ಲಿಯೂ, ಅಜ್ಞೇಯ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳದೆ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ " ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೂ ಪೋಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟದೆ. " (೭.೭) 'ಇದೆಲ್ಲ ನನ್ನ ಮಾಯೆಯೇ' (೭.೧೪); "ನನ್ನ ಹೊರ್ತು ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ." (೭.೭); " ನನಗೆ ಶತ್ರುವೂ ಅಷ್ಟೇ, ಮಿತ್ರನೂ ಅಷ್ಟೇ " (೯.೨೯); " ನಾನು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದೇನೆ " (೯.೪); ಕೊನೆಗೆ " ನಾನೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣನು." (೧೪.೨೭); " ಅಥವಾ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಿದ್ದೇನೆ." (೧೫.೧೮); ಆದಕಾರಣ " ಸರ್ವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ನನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಭಜಿಸು. ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪಾಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತ ಮಾಡುವೆನು, ಹೆದರಬೇಡ. " (೧೮.೬೬)—ಎಂದು ಪ್ರಥಮ ಪುರುಷವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಸಗುಣ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತ ರೂಪವನ್ನನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವ ಕಾರಣ ಸಮದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಪರಮಪೂಜ್ಯನಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಳನಾದ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಮುಂದೆಯೇ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವೆವೋ ಏನೋ ಎಂದು ಶ್ರೋತೃಗಳ ಭಾವನೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯ ಅವರ ನಿಷ್ಠೆಯು ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಮ್ಮೆ ಜ್ಞಾನ, ಒಮ್ಮೆ ಭಕ್ತಿ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸದೆ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಪೋಣಿಸಿರುವ ಮೂಲಕ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲದೆಂತಾಗಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ಅವನ ಭಕ್ತಿಯ ರಸವನ್ನೂ ನಮಗೆ ಅನುಭವಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಜಾಗೃತವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಶಾಂತಿಯೂ ಸಮಾಧಾನ ಸುಖವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸಕ್ಕರೆ ಬೆರಸಿದಂತೆ ಪುನಃ ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗವು ಕೂಡಿದ್ದು; ಅಂದಬಳಿಕ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವಂತೆ ಮೃತ್ಯು ಅಥವಾ ಅಮೃತ—ಅಂದರೆ ಇಹಲೋಕ ಪರಲೋಕ—ಎರಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಪಂಡಿತರು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದ್ದೇನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ !

ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೆಂದರೇನು, ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯ-ವೈಷಮ್ಯಗಳು ಯಾವವು, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ರಾಜಮಾರ್ಗ (ರಾಜವಿದ್ಯೆ) ಅಥವಾ ಏರಲಿಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾದ ಸೋಪಾನವೆಂದು ಯಾಕೆ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯೆಂದು ಯಾಕೆ ಕರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ— ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ವಾಚಕರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಾಟಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಈ ಸುಲಭವೂ, ಅನಾದಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಆದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗಂಡಾಂತರವುಂಟು. ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಎಚ್ಚರ ಕೊಡುವೆವು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ, ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗುವ ದಾರಿಕಾರರು ತಪ್ಪಿ ತಗ್ಗಿನಲ್ಲಿ ಬೀಳುವ ಸಂಭವವದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತಗ್ಗು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ವೈದಿಕ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಇತರ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವೇ ಇದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ನಟ್ಟು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೊಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ 'ಪ್ರತೀಕ' ವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರೆದುರಿಗೆ ಸಗುಣ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತ ವಸ್ತುವು ಇರಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಚಿತ್ತವು ಸ್ಥಿರವಾಗಲಾರದೆಂಬದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾತು. ಆದರೂ ಈ 'ಪ್ರತೀಕ'ವು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಸಾರೆ ಕುರಿ ಕೋಣ ಬಿದ್ದುಹೋಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಪರಮೇಶ್ವರನು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ; ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ

ಅರ್ಜುನನು "ನಿನ್ನನ್ನು ಚಿಂತಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ನಿನ್ನ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಅರುಹು." (ಗೀ.೧೦.೧೮) ಎಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೇಳಲಾಗಿ ೧೦ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು "ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು, ಸ್ಥಾವರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಮಾಲಯ, ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಜಪಯಜ್ಞ, ಸರ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸುಕಿ, ದೈತ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಹ್ಲಾದ, ಪಿತರಲ್ಲಿ ಅರ್ಯಮಾ ಗಂಧರ್ವರಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರರಥ, ವೃಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅಶ್ವತ್ಥ, ಪಕ್ಷಿಗಳಲ್ಲಿ ಗರುಡ, ಮಹರ್ಷಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೃಗು, ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಅಕಾರ, ಆದಿತ್ಯರಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು"— ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಚರಾಚರ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕುಕಡೆಗೆ ತುಂಬಿರುವ ತನ್ನ ಅನೇಕ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ—

> यद्यद्विभूतिमत् सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
> तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंशसंभवम् ॥

"ಅರ್ಜುನನೇ, ಸಂಪತ್ತುಳ್ಳದ್ದು, ಪ್ರಾಬಲ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು ಅಥವಾ ಪ್ರಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು ಯಾವವೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನ ತೇಜದ ಅಂಶದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿ." (೧೦.೪೧); ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನು? "ನಾನು ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಅಂಶದಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವೆನು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನ ಕೊಟ್ಟು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಗುಣಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ರೂಪಗಳು—ಅಂದರೆ ಪ್ರತೀಕಗಳೇ. ಹೀಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಇಂಥಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ, ಇಂಥಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಎಂದು ಯಾರಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾದೀತು? ಅವನು ದೂರನೂ ಇದ್ದಾನೆ, ಸಮೀಪನೂ ಇದ್ದಾನೆ, ಸದ್ವಸ್ತುವೂ ಇದ್ದಾನೆ, ಅಸದ್ವಸ್ತುವೂ ಇದ್ದಾನೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣನೂ ಇದ್ದಾನೆ; ಅಥವಾ ಗರುಡ ಮತ್ತು ಸರ್ಪ, ಮೃತ್ಯು ಮತ್ತು ಸಾಯುವವ, ವಿಘ್ನಕರ್ತಾ ಮತ್ತು ವಿಘ್ನಹರ್ತಾ, ಭಯಕೃತ್ ಮತ್ತು ಭಯನಾಶಕ, ಘೋರ ಮತ್ತು ಅಘೋರ, ಶಿವ ಮತ್ತು ಅಶಿವ, ಮಳೆ ಕೊಡುವವ ಮತ್ತು ತಡೆಯುವವ (ಗೀ. ೯.೧೯ ಮತ್ತು ೧೦.೩೨); ಅವನೇ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಎಣಿಸುವದು ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಭಕ್ತನಾದ ತುಕಾರಾಮ ಸಾಧುವು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ—

> तुका ह्मणे जें जें बोला । तें तें साजे या विठ्ठला ॥

"ದೇವರಿಗೆ ಏನು ಏನು ಅನ್ನುವಿರಿ ಅದೆಲ್ಲ ಅವನಿಗೆ ಒಪ್ಪೇ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ." ಎಂದು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದಿದ್ದಾನೆ. (ತು.ಗಾ. ೩೦೬೫.೪); ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವು ಅಂಶತಃ ಪರಮೇಶ್ವರ ರೂಪವಿದ್ದ ಬಳಿಕ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವರು ಆ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಶುದ್ಧವೂ ಆದ ರೂಪವನ್ನು ಆಕಲನ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರ ಈ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಕೂಡದೇಕೆ? ಕೆಲವರು ಮನಸ್ಸಿನ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬಹುದು, ಕೆಲವರು ದ್ರವ್ಯಯಜ್ಞ ಅಥವಾ ಜಪಯಜ್ಞ ಮಾಡಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಗರುಡನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಓಂ ಕಾರ ಮಂತ್ರಾಕ್ಷರವನ್ನೇ ಜಪಿಸಬಹುದು. ಒಬ್ಬರು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಉಪಾಸನೆ, ಒಬ್ಬರು ಶಿವನ ಉಪಾಸನೆ, ಒಬ್ಬರು ಗಣಪತಿಯ ಉಪಾಸನೆ, ಒಬ್ಬರು ಭವಾನಿಯ ಭಜನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಹಲವರು ಮಾತಾಪಿತೃಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟು, ಅವರ ಸೇವೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಕೆಲವರಿಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮಕ ವಿರಾಟಪುರುಷನ ಉಪಾಸನೆ ಸೇರಬಹುದು, ಕೆಲವರು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಭಜಿಸಿರಿ. ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಕೆಲವರು ಸೂರ್ಯನಿಗಿಂತಲೂ ಕೃಷ್ಣ, ಅಥವಾ ರಾಮಚಂದ್ರರೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆನಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇವೆಲ್ಲ ವಿಭೂತಿಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ

ಅಥವಾ ಮೋಹದಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ಮೂಲಕವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಆ ಬಗೆಯ ತತ್ವವು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮೂಲಕವಾಗಲಿ, ಇಂಥ ಪ್ರಕಾರದ ಉಪಾಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವೃಥಾಭಿಮಾನ ಹುಟ್ಟಿ, ಎಷ್ಟೋ ಸಾರೆ ತಲೆತಲೆ ಹೋಗುವ ವರೆಗೆ ಜಗಳಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ; ಕ್ರಿಸ್ತ ಅಥವಾ ಮಹಮ್ಮದ—ಈ ಧರ್ಮಗಳೊಳಗಿನ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗಿಡಿರಿ; ಮತ್ತು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತ ಧರ್ಮವೊಂದನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ. ಒಂದೇ ಸಗುಣವಾದ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಕ್ರಿಸ್ತೋಪಾಸಕರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಿಧಿಭೇದದಿಂದ ಒಬ್ಬರ ಕುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಹಿಚಕುವ ಹೊತ್ತು ಸಹ ಬಂದಿತ್ತೆಂಬದನ್ನು ಯುರೋಪಖಂಡದ ಇತಿಹಾಸವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಗುಣೋಪಾಸಕರಲ್ಲಿಯೂ "ನನ್ನ ದೇವರು ನಿರಾಕಾರನಾದುದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಸಾಕಾರ ದೇವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನವನು." ಎಂಬ ತಂಟೆಯು ಇನ್ನೂ ನಡೆದಿದೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಕುತ್ತೇ ಸರಿ. ಈ ಕುತ್ತು ದಾಟುವದಕ್ಕೆ ಏನೊಂದು ಮಾರ್ಗವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಇದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವದು! ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವು ಸುರಕ್ಷಿತವಾದುದಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಏನೆಂದು ಉತ್ತರವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡೋಣ; ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವದು ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವದ್ದಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿ, ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನೇಕ ಸಗುಣವಿಭೂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಭೂತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಥಮತಃ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತರುವದು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಣ್ಣುಮುಂದಿರಿಸುವದು- ಈ ಸಾಧನಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ರಾಮತಾಪನೀಯಂಥ ಉತ್ತರೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾನವರೂಪಧಾರಿ ಸಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರನ ನಿಃಸೀಮವಾದ ಮತ್ತು ಏಕಾಂತಿಕವಾದ ಭಕ್ತಿಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನವೆಂದು ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ 'ಪ್ರತೀಕ' ವೆಂಬದು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಸಾಧನವೇ ಇದ್ದು, ನಿಜವಾದ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ, ನಿತ್ಯನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯಂತೆ (ವೇ.ಸೂ.೪.೧.೪) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಹಲವು ಮಾತಿನಿಂದೇನು? ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವ್ಯಕ್ತ ಅಂದರೆ ಸಗುಣವಾದ ಯಾವದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಕ್ಕೊಂಡರೂ ಅದು ಮಾಯಿಕವೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ, ನಿಜವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆಯೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಇಂಥ ಸಗುಣರೂಪದ ಆಚೆಗೆ ತಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಭಗವಂತನ ಅನೇಕ ವಿಭೂತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ವಿಶ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಿಭೂತಿಯು ಮತ್ತಾವದೂ ಇರಲಾರದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೂ ಇದೇ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಗವಂತನು ನಾರದನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಮೇಲೆ "ಈಗ ನೀನು ನೋಡುವ ನನ್ನ ಈ ವಿಶ್ವರೂಪವು ನಿಜವಾದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಇದು ಮಾಯೆಯಿದ್ದು ನನ್ನ ನಿಜರೂಪ ನೋಡಬೇಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಆಚೆಗೆ ನೀನು ಹೋಗಬೇಕು." ಎಂದು ಹೇಳಿದನೆಂದು ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದ್ದು (ಶಾಂ. ೩೩೯.೪೪) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यंते मामबुद्धयः ।
परं भावमजानंतो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

" ನಾನು ಅವ್ಯಕ್ತನಿದ್ದರೂ ಮೂರ್ಖ ಜನರು ನನಗೆ ವ್ಯಕ್ತ (ಗೀ. ೭. ೨೪) ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯದೇಹ ಧಾರಿಯೆಂದು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಲ್ಲ; ನನ್ನ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸತ್ಯ " ವೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು, ವಾಕ್, ಸೂರ್ಯ, ಆಕಾಶ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ವಾಣಿಗೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವಿರದೆ—

यन्मनसा न मनुते येनाऽऽहुर्मनो मतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥

" ಯಾವದು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮನನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ, ತಿರುಗಿ, ಮನಸ್ಸೇ ಯಾವದರ ಮನನ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೋ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿ. ಯಾವದನ್ನು (ಪ್ರತೀಕವೆಂದು) ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದು (ನಿಜ) ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ. " (ಕೇ. ಸ. ೧. ೫. ೮);—ಎಂದು ಕೊನೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. 'ನೇತಿ ನೇತಿ' ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಕ್ಕೊಳ್ಳಿರಿ, ಆಕಾಶವನ್ನು ತಕ್ಕೊಳ್ಳಿರಿ, ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನ ಮಾರ್ಗದಂತೆ ಶಾಲಿಗ್ರಾಮ ತಕ್ಕೊಳ್ಳಿರಿ, ಶಿವಲಿಂಗ ತಕ್ಕೊಳ್ಳಿರಿ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಅಥವಾ ಸಾಧುಪುರುಷನ ವ್ಯಕ್ತ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತರ್ರಿ. ಅಥವಾ ಶಿಲಾಮಯ ಇಲ್ಲವೆ ಧಾತುಮಯ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿಯುಳ್ಳ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದ ಮಂದಿರ, ಮಶೀದೆಗಳನ್ನು ತಕ್ಕೊಳ್ಳಿರಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಸಣ್ಣ ಹುಡುಗರ ಕೈಗಾಡಿಗಳಂತೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿರಮಾಡುವ ಅಂದರೆ ಚಿತ್ತದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುವ ಸಾಧನಮಾತ್ರಗಳು. ಅವರವರ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಸಾದಾ, ಬಣ್ಣಕೊಟ್ಟ, ಚಂದನದ ಅಥವಾ ಗೆಜ್ಜೆಕಟ್ಟಿದ ಬಾಲಕರ ಕೈಗಾಡಿಯಂತೆ ಅಧಿಕಾರಾನುರೂಪವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ತಕ್ಕೊಂಡ ಈ ಪ್ರತೀಕಗಳು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರೀತಿಯವಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಈ 'ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ'— 'न प्रतीके न हि सः' (ವೇ. ಸೂ. ೪. ೧. ೪)—ಅವುಗಳ ಆಚೆಗೆ ಇದ್ದಾನೆಂಬದನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೇ ಬೇಕು. ಇದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ 'ನನ್ನ ಮಾಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಮೂಢರು ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.' ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಗೀ. ೭. ೧೩-೧೫ ನೋಡಿರಿ); ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಉದ್ಧಾರಮಾಡುವ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯುಂಟೋ, ಅದು ಸಜೀವ ಅಥವಾ ನಿರ್ಜೀವ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಲ್ಲಿನ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ಇರದೆ, ಈ ಪ್ರತೀಕಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಯಾವ ಈಶ್ವರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉಪಾಸಕನು ಈ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಇಡುತ್ತಾನೋ ಆ ಈಶ್ವರಭಾವನೆಯೇ ನಿಜವಾದ ತಾರಕವು. ಪ್ರತೀಕವು ಕಲ್ಲಿನದಿರಲಿ, ಧಾತುವಿನದಿರಲಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಯಾತರದಾದರೂ ಇರಲಿ, ಪ್ರತೀಕಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಎಂದೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಲಾರದು. ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯಿರುವದೋ ಆ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಯ ಫಲವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನು—ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲ—ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂದ ಮೇಲೆ ನನ್ನ ಪ್ರತೀಕ ಹೆಚ್ಚು, ನಿನ್ನದು ಕಡಿಮೆಯೆಂದು ಜಗಳಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥವು? ನಿಮ್ಮ ಭಾವನೆಯು ಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರತೀಕವು ಎಷ್ಟೇ ಚಲೋದಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದೇನು ಪ್ರಯೋಜನವು? ಹಗಲೆಲ್ಲ ಜನರನ್ನು ಮುಳುಗಿಸುವ ಉದ್ಯೋಗ ಮಾಡಿ, ಸಾಯಂಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಹಬ್ಬದ ದಿವಸ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ದೇವದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಯಾವದೊಂದು ನಿರಾಕಾರ ದೇವರ ಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರ ಹೋದರೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನು ಎಂದೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಾರನು.

विषयी लोक श्रवणा येती। ते बायकांकडेच पहाती।
चोरटे लोक चोरून जाती। पादरक्षा ॥

" ವಿಷಯಲಂಪಟರು ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೆಂಗಸರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ತ ಕಳ್ಳರು ಪಾದರಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಕದ್ದೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. " ಎಂದು ಪುರಾಣ ಕೇಳಲಿಕ್ಕೆಂದು ಹೋಗುವ ಹಲವು ಜನರ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಶ್ರೀ ರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ದಾಸ.೧೪.೧೦.೨೬); ಕೇವಲ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾರಕ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದರೆ ಈ ಜನರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯಬೇಕಾದೀತು! ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತಿಯು ಮುಕ್ತಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಮಾತಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದ್ದವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲಿಕ್ಕೇಬೇಕೆಂದೂ ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜನರು ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುತ್ತಿರುವರೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. (ಗೀ.೭.೨೦); ಆದರೆ ಅದರ ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ ಈ ದೇವತೆಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಕೊಡುತ್ತವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಲ್ಲ (ಗೀ.೭.೨೧); ನೀವು ಯಾವದೇ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ನೀವು ಯಾವ ದೇವರ ಆರಾಧನೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿರಿ; ಆ ಆರಾಧನೆಯ ಫಲವನ್ನೀಯುವ ಕೆಲಸವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಆ ದೇವತೆಯದಲ್ಲೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಚಿರಕಾಲಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಅದು ಗೀತೆಗೂ ಮಾನ್ಯವಿದೆ (ಗೀ.೭.೨೨); ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಫಲಕೊಡುವ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಒಬ್ಬನೇ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅವರವರ ಚಟೋ-ಕೆಟ್ಟ ಭಾವನೆಗಳಂತೆ ಅವನು ಅವರವರಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (ವೇ.ಸೂ.೨.೧.೩೪.೩೬), ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಿರುತ್ತವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಂಡೇ—

श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ।

" ಮನುಷ್ಯನು ಶ್ರದ್ಧಾಮಯನಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತೀಕವು ಯಾವದೇ ಇರಲೊಲ್ಲದು, ಯಾವನ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಅವನು ಆಗುತ್ತಾನೆ." (ಗೀ.೧೭.೩ ; ಮೈತ್ರ್ಯು.೪.೬)—

यांति देवव्रता देवान् पितॄन् यांति पितृव्रताः ।
भूतानि यांति भूतेज्या यांति मद्याजिनोऽपि माम् ॥

" ದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ, ಪಿತೃಗಳ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಪಿತೃಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಭೂತಗಳ ಭಕ್ತಿ ಮಾಡುವವರು ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನನ್ನ ಭಕ್ತಿ ಮಾಡುವವರು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. " (ಗೀ.೯-೨೫); ಹಾಗೂ—

ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।

" ನನ್ನನ್ನು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಭಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆ ನಾನು ಅವರನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತೇನೆ. " ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಕಡೆಗೂ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ.೪-೧೧); ಶಾಲಿಗ್ರಾಮವು ಇದೊಂದು ಶಿಲೆಯು. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟರೆ ವಿಷ್ಣು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಿರಿ; ಅದೇ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷ ರಾಕ್ಷಸಾದಿ ಭೂತಗಳ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಭಜಿಸಿದರೆ, ಆಯಾ ಯಕ್ಷ-ರಾಕ್ಷಸ-ಭೂತಗಳ ಲೋಕವೇ ನಿಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು. ನಿಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಫಲವಿದೆ, ಪ್ರತೀಕಕ್ಕಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ

ಮೊದಲು ಅದರ ಪ್ರಾಣಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಘಾತದ ಮರ್ಮವೂ ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ದೇವತೆಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೋ ಆ ದೇವತೆಯ ಪ್ರಾಣಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಆ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಡದೆ ಅದು ಕೇವಲ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರದ ಆಕಾರದ ಮಣ್ಣು, ಕಲ್ಲು ಅಥವಾ ಧಾತುವಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ಅಥವಾ ಕಲ್ಲಿನ ಗತಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವದೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಪ್ರತೀಕಕ್ಕೂ, ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿಟ್ಟ ಭಾವನೆಗೂ ಭೇದ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ, ಪ್ರತೀಕವು ಯಾವದಿದ್ದರೇನು, ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಂಟೆ ಬೆಳಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತೀಕವೆಂದರೆ ದೇವರು, ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಆಗ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸರ್ವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಭಕ್ತನ ಭಾವನೆಯ ಕಡೆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕಾರಣ "देव भावाचा भुकेला" 'ದೇವರು ಭಾವಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚುವವನು' ಪ್ರತೀಕಕ್ಕಲ್ಲೆಂದು ತುಕಾರಾಮನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವರ ಮನದಲ್ಲಿ "ನಾನು ಯಾರ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೋ ಅದೇ ಈಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವು ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕವು ನಿಜವಾದದ್ದಿದ್ದು, ಉಳಿದ ಪ್ರತೀಕಗಳೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು" ಎಂಬ ದುರಾಗ್ರಹವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯದೆ, ಯಾವದೇ ಪ್ರತೀಕವಿರಲಿ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ತದ್ವಾರಾ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಜನಮಾಡುವವರೆಲ್ಲ ಆ ಒಬ್ಬ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆಂಬ ಉದಾರ ಬುದ್ಧಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಬಳಿಕ—

येऽप्यन्यदेवता भक्ताः यजंते श्रद्धयान्विताः ।
तेऽपि मामेव कौंतेय यजंत्यविधिपूर्वकम् ॥

"ವಿಧಿಯೆಂದರೆ ಬಾಹ್ಯೋಪಚಾರವು ಅಥವಾ ಸಾಧನವು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ (ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಾವವನ್ನಿಟ್ಟು) ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಜನರು (ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ) ನನ್ನನ್ನೇ ಯಜನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ" (ಗೀ. ೯.೨೩). ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದರ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಅವನಿಗೆ ಬರಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ತುಸು ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು (ಭಾಗ. ೧೦. ಪೂ. ೪೦.೮–೧೦), ಶಿವಗೀತೆಯಲ್ಲಂತೂ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕವು ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ (ಶಿವ. ೧೨.೪). "एकं सद्विप्रा बहुधा वदंति" (ಋ.೧.೧೬೪.೪೬) —ಈ ವೇದ ವಚನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಈ ತತ್ವವು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಂತೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತಲಾಗಿ ಆಗಿಹೋದ ಶ್ರೀಶಿವಾಜಿ ಮಹಾರಾಜರಂಥ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮೀಯ ಕರ್ತೃತ್ವಶಾಲಿಯಾದ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಅವರ ಪರಮೋತ್ಕರ್ಷ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಪರಧರ್ಮಾಸಹಿಷ್ಣುತಾದೋಷವು ಕಂಡುಬರಲಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ಈ ತತ್ವದ್ದೇ ಫಲವು. ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೂ, ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಕೆಂಬಹುನಾ ಇವುಗಳ ಆಚೆಗಿರುವವನು, ಅಂದರೆ ಅಚಿಂತ್ಯನಿದ್ದಾನೆಂಬ ನಿಜವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯದೆ, ಇಂಥ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಇಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ತಾಯಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ, ಇಂಥ ವರ್ಣದ, ಇಂಥ ಹೆಸರಿನ ಅಥವಾ ಆಕೃತಿಯ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಧಾರಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೋ ಅದಷ್ಟೇ ನಿಜವೆಂದು ನಾಮರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸುಳ್ಳು ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ವಹಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕತ್ತಿಯನ್ನೆತ್ತಿ, ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರ ಜೀವತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪರ್ಯಂತ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗಬೇಕೆಂಬದು ಮನುಷ್ಯನ ಶೋಚನೀಯವಾದ ಮೂರ್ಖತನದ ಲಕ್ಷಣವಿರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ

ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ರಾಜವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆ ಇರುವದೇನೋ ನಿಜವು. ಆದರೆ 'ನನ್ನ ದೃಶ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಸಹ ಮಾಯೆಯೇ; ನನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಈ ಮಾಯೆಯ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗು" ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಭಗವಂತನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದಂತೆ ಯಥಾರ್ಥ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿ "ಅವಿಭಕ್ತಂ ವಿಭಕ್ತೇಷು" ಎಂಬ ಸಾತ್ವಿಕ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರ್ವ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಹಾಳುಗೊಂದಲವನ್ನು ಸಮೂಲ ನಾಶಮಾಡಿದ ಧರ್ಮಗುರುಗಳು ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿ ಉದಯಹೊಂದಿದರೆಂಬದನ್ನು ಅಥವಾ ಅವರ ಮತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಇದ್ದಾರೆಂಬದನ್ನು ಶೋಧಿಸಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ಭರತಭೂಮಿಗೇ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜವಿದ್ಯೆಯ ಹಾಗು ರಾಜಗುಹ್ಯೆಯ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಚಿಂತಾಮಣಿಯು ಅನಾಯಾಸದಿಂದ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರಲು ಅದು ಬೆಣಚುಕಲ್ಲೆಂದು ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ, ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕನ್ನಡಕಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಜನರು ಕ್ಷಣಹೊತ್ತಾದರೂ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವದು ನಮ್ಮ ದುರ್ದೈವವೇ ಸರಿ!

ಪ್ರತೀಕವು ಯಾವದೇ ಇದ್ದರೂ, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ಫಲವು ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಡುವ ಭಾವದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀಕದ್ದಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತೀಕದ ಬಗ್ಗೆ ಬಡೆದಾಡುತ್ತ ಕೂಡುವದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲೆಂಬದು ನಿಜವು. ಆದರೆ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಶುದ್ಧ ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪದ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಡಬೇಕೋ ಆ ಶುದ್ಧ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅನೇಕರಿಗೆ ತಟ್ಟನೆ ಬರುವದು, ಅವರ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ವಭಾವದಂತೆ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಯಃ ಅಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಇಂಥ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಭಾವವನ್ನಿಟ್ಟು ಪರಮೇಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವಾವುದು? ಎಂದು ಶಂಕೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಶುದ್ಧ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಅಥವಾ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಆಕಲನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟರೆ ತೀರಿತು, ಎಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಭಾಗವಾಗಲಾರದು. ಯಾಕಂದರೆ ಯಾವದೇ ಭಾವವನ್ನಿಡುವದು ಮನಸ್ಸಿನ ಅಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಧರ್ಮವಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ತುಸು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಹಾಯವು ದೊರೆಯದೆ ಎಂದೂ ಕಾರ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇತರ ಮನೋಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಕೇವಲ ಶ್ರದ್ಧೆ ಅಥವಾ ಪ್ರೀತಿಯು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಅಂಧವಿದ್ದು, ಯಾವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಡಬೇಕು, ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಇಡಬಾರದು, ಅಥವಾ ಯಾವದನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕು, ಮತ್ತು ಯಾವದನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಬಾರದು ಎಂಬದು ಕೇವಲ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಅಥವಾ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಯಾಕಂದರೆ ಹೀಗೆ ಒಳ್ಳೆ-ಕೆಟ್ಟದನ್ನು ಆರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇಂದ್ರಿಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವನೊಬ್ಬನ ಬುದ್ಧಿಯು ಅತಿಶಯ ತೀಕ್ಷ್ಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯುವಷ್ಟು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದರೂ ಅದು ಇರಲೇಬೇಕು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹುಚ್ಚು ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಹುಚ್ಚು ಪ್ರೇಮವೂ ಮೋಸಹೊಂದಿ ಅವೆರಡೂ ತಗ್ಗಿನಲ್ಲಿ ಬೀಳುವ ಸಂಭವವಿವೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಹತ್ತಿದರೆ, ತರ್ಕಟಿತನದಿಂದ ಅದು ಎತ್ತ ಹೊರಳುವದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ; ಅದು ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ತೀಕ್ಷ್ಣವೋ ಅಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಹುಚ್ಚೆದ್ದು ಹರಿಯುವದು. ಶ್ರದ್ಧಾದಿ ಮನೋಧರ್ಮಗಳ ಹೊರತು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭಕ್ಕೇ

ಹೇಳಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶ್ರದ್ಧಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೂಡಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡೂ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸಗಳೆಂದು ಮೂರು ಭೇದಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಯಿದ್ದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅವು ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧವಿರುವವೋ, ಆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವ, ತಿಳುವಳಿಕೆ, ವ್ಯವಹಾರ ಇವೆಲ್ಲ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಜನ್ಮತಃ ಅಶುದ್ಧ, ರಾಜಸ ಅಥವಾ ತಾಮಸವಿದ್ದರೆ ಅದು ಮಾಡಿದ ಚಲೋ-ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ನಿರ್ಣಯವು ತಪ್ಪಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಕುರುಡಶ್ರದ್ಧೆಯು ಸಾತ್ವಿಕ ಅಂದರೆ ಶುದ್ಧವಿದ್ದರೂ ಮೋಸ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಜನ್ಮತಃ ಅಶುದ್ಧವಿದ್ದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾತ್ವಿಕವಿದ್ದೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಬುದ್ಧಿಯ ಹುಕುಮನ್ನೇ ಕೇಳದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಯಾರ ಬುದ್ಧಿಯು ಜನ್ಮತಃ ಅಶುದ್ಧವೋ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಅಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧಾದಿಗಳು ಪ್ರಾಯಃ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅಶುದ್ಧವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಈ ಅಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿಯೇ ಅಶುದ್ಧವಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಅಧಿಕಾಧಿಕವಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಡಹುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದರೂ ಅದು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಎಷ್ಟೋ ಸಾರೆ—ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧಾ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡೂ ಜನ್ಮತಃ ಅಪಕ್ವವಾದವೂ, ಕಡಿಮೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವೂ ಇದ್ದರೆ—ಅದೇ ಉಪದೇಶದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಅವನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ—ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರು ಆಫ್ರಿಕೆಯೊಳಗಿನ ಕಪ್ಪಗಿನ ಕಾಡು ಸಿದ್ದೀಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅವನಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೂ ಆಕಾಶದೊಳಗಿನ ತಂದೆಯ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಸ್ತನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ, ಅವನು ತನ್ನ ಅಪಕ್ವಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಣಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಕಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಆಕಾರಣದಿಂದ ಇಂಥ ಜನರಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಿಸಿದ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಕೊಳ್ಳುವ ಪಾತ್ರತೆಯು ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಮೊದಲು ಅವರನ್ನು ಅರ್ವಾಚೀನ ಮನುಷ್ಯನ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತರಬೇಕೆಂದೂ ಒಬ್ಬ ಇಂಗ್ಲೀಶ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.* ಒಬ್ಬನೇ ಗುರುವಿದ್ದರೂ, ಶಿಷ್ಯ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಭೇದವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಸೂರ್ಯನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದರೂ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಕಾಚಿನ ಮಣಿಯೊಳಗಿಂದ ಬೆಂಕಿಯು ಹೊರಡುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಮಣ್ಣುಹೆಂಡಿಯ ಮೇಲೆ ಆ ಪರಿಣಾಮವು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಭವಭೂತಿಯು ಹೇಳಿದ ವಚನದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆ (ಉ. ರಾಮ. ೨.೪). ಪ್ರಾಯಃ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರಾದಿಕ ಅಜ್ಞಜ್ಞಾತಿಗಳು ವೇದಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳೆಂದು

---

* "And the only way, I suppose, in which beings of so low an order of development (*e. g.* an Australian savage or a Bushman) could be raised to a civilized level of feeling and thought would be by cultivation continued through several generations; they would have to undergo a gradual process of humanization before they could attain to the capacity of civilization." Dr. Maudsley's *Body and Mind*, Ed. 1873. p. 57.

ಎಣಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.* ಗೀತೆಯ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಬಂದಿದ್ದು, ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವತಃ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸಗಳೆಂಬ ಭೇದವು ಇದ್ದಂತೆಯೇ (೧೮.೩೦-೩೨) ಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಸರ್ಗತಃ ಸಾತ್ವಿಕಾದಿ ಮೂರು ಭೇದಗಳಾಗುತ್ತವೆ (೧೭.೨). ಎಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ದೇಹಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ, ಅವರವರ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಜನ್ಮತಃ ಈ ಮೇರೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ (೧೭.೩), ಸಾತ್ವಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಪುರುಷನು ದೇವರ ಮೇಲೆಯೂ ರಾಜಸ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಪುರುಷನು ಸಹಜಿಕವಾಗಿ ಯಕ್ಷರಾಕ್ಷಸರ ಮೇಲೆಯೂ ಮತ್ತು ತಾಮಸ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಪುರುಷನು ಭೂತಪಿಶಾಚಿಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುತ್ತಾನೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೧೭.೪-೬). ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಚಲೋ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಇರುವದು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಹುಟ್ಟುಗುಣವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ್ದರೆ, ಮೊದಲು ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಆ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಅಧಿಕಾಧಿಕವಾಗಿ ಸುಧಾರಿಸುತ್ತ ಹೋಗಿ ಎಂದಾದರೊಮ್ಮೆ ಪೂರ್ಣ ಶುದ್ಧವಾದ ಅಂದರೆ ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವತಂತ್ರನಿರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತೋ, ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಮೇಲಿನ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಉತ್ತರವಾದರೂ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. "ನನ್ನ ಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೀನು ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿರಮಾಡು "—" मय्येव मन आधत्स्व" (ಗೀ. ೧೨.೮)—ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮೊದಲು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿ, ಆ ಬಳಿಕ "ನನ್ನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಸ್ಥಿರಮಾಡುವದು ನಿನ್ನಿಂದಾಗದಿದ್ದರೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಅಂದರೆ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡು. ಅಭ್ಯಾಸವೂ ನಿನ್ನಿಂದಾಗದಿದ್ದರೆ, ನನ್ನ ಸಲುವಾಗಿ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಕಾರಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡು; ಅದೂ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ತದ್ವಾರಾ ನನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸು"—ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದರ (ಗೀ.೧೨.೯-೧೧; ಭಾಗ.೧೧.೧೧.೨೧-೨೫) ಕಾರಣವಾದರೂ ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ದೇಹಸ್ವಭಾವವು ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತಾಮಸವಿದ್ದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ಯೋಗವು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿದ ಶ್ರಮವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಹೋಗದೆ—

बहूनां जन्मनामंते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते ।
वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥

"ಒಮ್ಮೆ ಭಕ್ತಿಪಂಥದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಮೇಲೆ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ, ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ "ಸರ್ವವೂ ವಾಸುದೇವಾತ್ಮಕವೇ" ಎಂದು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ, ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ." (ಗೀ. ೭.೧೯)—ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಸರ್ವರಿಗೂ ಆಶ್ವಾಸನ ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮೇರೆಗೆ "अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्" (೬.೪೫) ಎಂದು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವವರನ್ನು

* See Maxmuller's *Three Lectures on the Vedanta Philosophy*, pp. 72,73.

ದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಇದೇ ನ್ಯಾಯವು ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀಕದೊಳಗೆ ಯಾವ ದೇವತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಇಡತಕ್ಕದ್ದೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಮ್ಮ ದೇಹಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ, ಪ್ರಥಮತಃ ಆದಷ್ಟು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೋ ಅಷ್ಟು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಭಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು. ಕೆಲವು ಕಾಲಪರ್ಯಂತ ಇದೇ ಭಾವನೆಯ ಫಲವನ್ನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು (ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲ) ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ (೭.೨೨). ಮುಂದೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯ ಎರಡನೆಯ ಸಾಧನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳಿಯದೆ ಯಥಾಮತಿಯಾಗಿ ನಡೆಯಿಸಿದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಈ ನಿತ್ಯ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಿಮ್ಮ ಭಾವನೆಯು ಸುಧಾರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿ, ಕೊನೆಗೆ "वासुदेवः सर्व" ಎಂದು ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ, ಉಪಾಸ್ಯ ಉಪಾಸಕರೊಳಗಿನ ಭೇದವೂ ಉಳಿಯದೆ ಕೊನೆಗೆ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಡದಿದ್ದರೆ ತೀರಿತು. ಸಾರಾಂಶ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಜಿಜ್ಞಾಸವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮೇರೆಗೆ ಅವನು ಗಾಣದ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಂತೆ ಆಗಿ ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆದೊಯ್ಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೋ ಅದರಂತೆ (ಗೀ. ೬.೪೪), ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೆ ಭಕ್ತನು ತನ್ನನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕೈಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದನೆಂದರೆ, ತಾನಾಗಿ ಭಗವಂತನೇ ಅವನ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ, (ಗೀ. ೭.೨೧; ೧೦.೧೦). ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ (ಕೇವಲ ಒಣ ಹಾಗೂ ಅಂಧ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲ್ಲ) ಭಗವದ್ಭಕ್ತನಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆಂದು ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಏರುತ್ತ ಏರುತ್ತ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಗೀತೆಯ ೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ವರ್ಣನವೂ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವರ್ಣನವೂ ಇವೆರಡೂ ತೀರ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆಂಬದು, ಈ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಭೇದದಿಂದ ಒಬ್ಬರು ಒಂದನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಎರಡನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ, ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ, ಜ್ಞಾನಿಗಾಗುವ ಗತಿಯೇ ಭಕ್ತನಿಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು, ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಅದು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಣಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬುದೇ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭೇದವು. ಆದರೆ ಆರಂಭದ ಈ ಭೇದವು ಮುಂದೆ ನಷ್ಟಹೊಂದಿ—

श्रद्धावान् लभते ज्ञानं तत्परः संयतेंद्रियः ।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शांतिं अचिरेणाधिगच्छति ॥

"ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪ ಜ್ಞಾನದ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವುಂಟಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಂದೆ ಅವನಿಗೆ ತೀವ್ರವೇ ಪೂರ್ಣವಾದ ಶಾಂತಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೪.೩೯).

भक्त्या मामभिजानाति यावान् यश्चास्मि तत्त्वतः ।
ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनंतरम् ॥

"ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾನು, ಅಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಯಾರು, ಮತ್ತು ಎಷ್ಟು ಇದ್ದೇನೆಂಬದರ ತಾತ್ವಿಕ

ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮುಂದೆ (ಮೊದಲು ಅಲ್ಲ) ಭಕ್ತನು ನನ್ನನ್ನು ಬಂದು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಗೀ. ೧೮.೫೫). ಎಂದು ಭಗವಂತನ ಹೇಳೋಣವಿದೆ (ಗೀ.೧೧,೫೪ ನೋಡಿರಿ).* ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ಹೊರತು ಮೂರನೆಯ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವನಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲವೋ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಇಲ್ಲವೋ ಅವನು ಮಾತ್ರ "अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति" (ಗೀ. ೪.೪೦)—ಪೂರ್ಣ ಮುಳು ಗಿದನೆಂತಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಕಡೆಗೆ ಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಂಬದರ ಮೇಲೆ ಕೆಲವರ ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ, ಉಪಾಸ್ಯವು ಬೇರೆ, ಉಪಾಸಕ ಬೇರೆ ಎಂಬ ದ್ವೈತಭಾವ ದಿಂದಲೇ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆಂದ ಮೇಲೆ ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪ ಅದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಆಗುವದು? ಪರಂತು ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಕೇವಲ ಭ್ರಾಂತಿಮೂಲಕವಿರುತ್ತದೆ. ಐಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ, ಆಗಿನಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕರ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿದ್ದರೆ ಅದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಉಪಾಸ್ಯ, ಉಪಾಸಕ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನಾ ಈ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಮುಗಿದ ನಂತರ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವದಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುತ್ತಾರೋ ಆ ವ್ಯಾಪಾರವು ಮುಗಿಯುತ್ತ ದೆಂಬದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವದೆ. ಆದರೆ ದ್ವೈತಮೂಲಕವಾದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಅದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಈ ಆಕ್ಷೇಪದ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೆ, ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸುಳ್ಳು ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನ ಚಿತ್ತವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಸ್ಥಿರವಾಗುವದೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಅವನ ಭೇದ ಬುದ್ಧಿಯು ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತ ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವಿರುವ ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪಾರಜದಂಥ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಗುಳಿಗೆಗಳು ಮೊದಲು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಮುಂದೆ ಅವು ಏಕತ್ರವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯಿರದೆ, ಇತರ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಏಕೀಕರಣದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮೊದಲು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಿನ್ನತ್ವದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹುಳವು ಕುರಡಿಕುಠಾರಿಯ ಧ್ಯಾನದಿಂದ, ಸ್ವತಃ ತಾನೂ ಕುರಡಿಕುಠಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸರ್ವ ಶ್ರುತವಿದೆ. ಆದರೆ ತರ್ಕಕ್ಕಿಂತ ಸಾಧುಪುರುಷರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವದ್ಭಕ್ತ ಶಿರೋಮಣಿ ಯಾದ ತುಕಾರಾಮ ಸಾಧುವಿನಂಥವರ ಅನುಭವವು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ತುಕಾರಾಮ ಸಾಧುವಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಪನಿಷಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯ ನದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಆದರೂ ಅವನ ಗಾಥೆ ಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಮೂರುನೂರು, ಮೂರುನೂರಾ ಐವತ್ತು ಅಭಂಗಗಳು ಅದ್ವೈತಸ್ಥಿತಿಯ ವರ್ಣನೆ ಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ "वासुदेवः सर्वं" (ಗೀ. ೭.೧೯) ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ "सर्वमात्मैवाभूत्" ಎಂಬ ಅರ್ಥ ವನ್ನೂ ಅವನು ಸ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾ:—(ಗಾ. ೩೬೨೭)—

* ಈ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ 'ಅಭಿ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟು, ಭಕ್ತಿ ಎಂಬದು ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಿದೆಂದು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಶಾಂಡಿಲ್ಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (ಸೂ, ೧೫), ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಇತರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥಗಳಂತೆ ಆಗ್ರಹದ್ದಿರುತ್ತದೆ ಸರಳವಿರುವದಿಲ್ಲ.

गोडपणें जैसा गूळ । तैसा देव जाला सकळ ।
आतां भजों कोणें परी । देव सबाह्य अंतरीं ॥
उदकावेगळा । नव्हे तरंग निराळा ।
हेम अळंकारा नामीं । तुका म्हणे तैसे आम्ही ॥

,,ಸವಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಬೆಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ, ಎಲ್ಲವೂ ದೇವರೇ ಆದನು. ಇನ್ನು ನಾನು ಯಾರನ್ನು ಭಜಿಸಲಿ; ಒಳಗೆ ಹೊರಗೆ ಕೂಡೇ ದೇವರೇ ದೇವರು; ಉದಕವು ಬೇರೆ, ತರಂಗಗಳು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ; ಬಂಗಾರವೇ ಅಲಂಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ನಾವೂ''–ಎಂದು ತುಕಾರಾಮನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಚರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟು, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಭಕ್ತರ ಪರಮಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ವಂತ ತುಕಾರಾಮ ಸಾಧುವು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮೇಲೆ, ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕನೂ ,,ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಅದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ." ಅಥವಾ ,,ದೇವರ ಮೇಲೆ ಅಂಧಭಕ್ತಿಯನ್ನಿಡುವದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ." ಇತ್ಯಾದಿ ಅಬದ್ಧವಾಗಿ ನುಡಿಯಲು ಸಾಹಸಮಾಡುವದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ಸರಿ!

ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಕೊನೆಯ ಸಾಧ್ಯವೂ, ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದ ಕೊನೆಯ ಸಾಧ್ಯವೂ ಒಂದೇ ಇದ್ದು, ,,ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನುಭವಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.'' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯಂ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಯಾವ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲಾ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾಯಂ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ವಾಸುದೇವ ರೂಪನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಸಂಕರ್ಷಣರೂಪ ಜೀವನು ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಸಂಕರ್ಷಣನಿಂದ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನಿಂದ ಅನಿರುದ್ಧ ಅಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ಉತ್ಪನ್ನವಾದವೆಂದು ಚತುರ್ವ್ಯೂಹ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಈ ನಾಲ್ಕು ವ್ಯೂಹಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು, ಎರಡು ಒಂದು ಅಂದರೆ ವಾಸುದೇವನೇ ನಿಜವಾದ ವ್ಯೂಹವೆಂದೆಣಿಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯದ ಈ ಮತಗಳು ನಿಜವಿಲ್ಲದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವನು ಸನಾತನ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸನಾತನ ಅಂಶನಿದ್ದಾನೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದೆ (ವೇ.ಸೂ. ೨.೩-೧೭ ಮತ್ತು ೨.೩ ೪೩-೫೩ ನೋ.). ಆದಕಾರಣ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಚತುರ್ವ್ಯೂಹದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಜೀವನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ, (ಗೀ. ೨.೨೪;೮.೨೦;೧೩.೨೨ ಮತ್ತು ೧೫.೭ ನೋಡಿರಿ). ಸಾರಾಂಶ ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಈ ತತ್ವಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಕ್ಷೇತ್ರರೂಪ ಜೀವ ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರ ಇವರ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದ ಯಾವ ಅಂಧ ಮತ್ತು ಹುಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲೆಂಬದು ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂತು, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಶ್ರದ್ಧಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ಪೂರ್ಣ ಜತೆಯನ್ನಿಡುವದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯ ಕಟಾಕ್ಷವು ಎಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತುಸು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆ ಪ್ರಕಾರ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು ಜ್ಞಾನ

ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಈ ಶಬ್ದಭೇದದ ಮೂಲಕ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಭಕ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿದ್ದು, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಗೀತೆಯು ಅಸಂಬದ್ಧವಿರುತ್ತದೆಂದು ಕೆಲವರ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿರೋಧವು ವಸ್ತುತಃ ಸತ್ಯವಿರದೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಮಾಡಿದ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತುಂಬದ ಮೂಲಕ, ಈ ಶಂಕೆಗಳು ಹೊರಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತುಸು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವ ಮೂಲಕ, "ನನ್ನಲ್ಲಿದ್ದ ಆತ್ಮನೇ ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿಯೂ "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" (ಗೀ. ೬.೨೯), ಇರುತ್ತವೆಂದೂ "ಇದೆಲ್ಲ ಆತ್ಮವೇ ಇದೆ"—"इदं सर्वमात्मैव"—ಎಂದೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಅನ್ನುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿಯೇ "तुका म्हणे जें जें भेटे । तें तें वाटे मी ऐसें ॥" (ಗಾ. ೪೪೪೪-೪), ತುಕಾರಾಮನು 'ನನಗೆ ಭೆಟ್ಟಿಯಾದದ್ದೆಲ್ಲ ನಾನೇ ಎಂದು ಭಾವನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೇ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ "यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति"—ನಾನು (ಭಗವಾನ್) ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ, ಸರ್ವಭೂತರು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. (೬.೩೯), ಎಂದೂ "वासुदेवः सर्वमिति"—ಇದ್ದದ್ದೆಲ್ಲ ವಾಸುದೇವಮಯವೇ ಇರುತ್ತದೆ (೭.೧೯), ಎಂದೂ "सर्वभूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि"—ನಿನಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ, ನೀನು ಸರ್ವ ಭೂತಗಳನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ನಿನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುವಿ" (ಗೀ. ೪.೩೫), ಎಂದೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ—

सर्वभूतेषु यः पश्येद्भगवद्भावमात्मनः ।
भूतानि भगवत्यात्मन्येष भागवतोत्तमः ॥

"ನಾನು ಬೇರೆ, ಭಗವಂತನು ಬೇರೆ, ಮತ್ತು ಜನರು ಬೇರೆ—ಎಂಬ ಭೇದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯದೆ, ನಾನೂ ಭಗವಂತನೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಯಾವನು ಎಲ್ಲ ಭೂತರಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಸರ್ವ ಭೂತರುಗಳು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಯಾವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಭಾಗವತರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನು"—ಎಂದು ಭಗವದ್ಭಕ್ತನ ಲಕ್ಷಣವು ಕೊಟ್ಟಿದೆ, (ಭಾಗ. ೧೧.೨-೪೫ ಮತ್ತು ೩.೨೪.೪೬). ಆದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯ 'ಅವ್ಯಕ್ತ ಪರಮಾತ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಬದಲು "ವ್ಯಕ್ತ ಪರಮೇಶ್ವರ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆಂಬದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವ್ಯಕ್ತನಿರುವ ಮೂಲಕ ಸರ್ವ ಜಗತ್ತೇ ಆತ್ಮಮಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗಮ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತ ವಿಭೂತಿಗಳ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸರ್ವ ಜಗವೂ ಪರಮೇಶ್ವರಮಯ (ಆತ್ಮಮಯ) ವಿರುತ್ತದೆಂದು ಈಗ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಅವನ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ. ಅ. ೧೦ ಮತ್ತು ೧೧). ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕ್ಷಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿತು. ಆದರೆ ಸಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಹೊರತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ[illegible]ನೂ ಇರದೆ, ಜ್ಞಾನ-

ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾತಾ, ಕರ್ತಾ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಮಾಡಿಸುವವನು ಮತ್ತು ಫಲದಾತನೂ ಕೂಡ ಅವನೇ ಇದ್ದಾನೆಂದು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ತತ್ವವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಸಂಚಿತ, ಪ್ರಾರಬ್ಧ, ಕ್ರಿಯಮಾಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಭೇದದ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬೀಳದೆ, ಕರ್ಮ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೊಡುವವನೂ ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವವನೂ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕ್ಷಯ ಮಾಡುವವನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಿದ್ದಾನೆಂದು ಈಗ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ—ತುಕೋಬನು ದೇವರಿಗೆ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯದಿಂದ-ಆದರೂ ಪ್ರೇಮದಿಂದ—

ऐक पांडुरंगा एक मात । क़ांहीं बोलणें आहे एकान्त ।
आम्हा जरी तारील संचित । तरी उचित काय तुजें ॥

"ಪಾಂಡುರಂಗಾ, ನನ್ನದೊಂದು ಮಾತು ಕೇಳು, ಅದು ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಡುವದಿದೆ; ಸಂಚಿತವು ನನ್ನನ್ನು ತಾರಣಮಾಡುವದೆಂಬದು ಉಚಿತವೇ?" ಎಂದು ಕೇಳಿ, (ಗಾ. ೬೯೯); ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ (ಗಾ. ೧೦೨೩), ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ—

प्रारब्ध क्रियमाण । भक्तां संचित नाहीं जाण ।
अवघा देवचि जाला पाहीं । भरोनियां अंतर्बाहीं ॥

"ಪ್ರಾರಬ್ಧ, ಸಂಚಿತ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಭಕ್ತರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಕಂಡಿಯಾ? ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಕೂಡೇ ದೇವರೇ ದೇವರು, ನೋಡು." ಎಂದೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ "ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति" (೧೮.೬೧)-ಈಶ್ವರನೇ ಸರ್ವ ಜನರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿ, ಅವರ ಕಡೆಯಿಂದ ಯಂತ್ರದಂತೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಭಗವಂತನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಮ ವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದೆ; ಆದರೆ ಅದರ ಬದಲು ಈ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಕೂಡ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ-"तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम्" (ಗೀ. ೭.೨೧), ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ನಡೆದಿರುವ ಮೂಲಕ, ಗಾಳಿಯು ಅವನ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಬೀಸುತ್ತದೆ; ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತಿರಗುತ್ತಾರೆ (ಕಠ. ೬.೩. ಬೃ. ೩.೮.೯). ಕಿಂಬಹುನಾ, ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯು ಹೊರತು, ಗಿಡದ ಎಲೆಯು ಸಹ ಅಗಳಾಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ನುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಮಾಡಿ (ಗೀ. ೧೧.೩೩), ಅವನ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಯಂತ್ರದಂತೆ ಅವನಿಂದ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆಂದು ವರ್ಣನೆಗಳು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ತುಕಾರಾಮನು ಅನ್ನುವದೇನಂದರೆ—

निमित्ताचा धनी केला असे प्राणी । माझें माझें म्हणोनी व्यर्थ गेला ॥

"ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಯಜಮಾನನನ್ನು ಮಾಡಿರುವನು. ಆದರೆ ಅವನು ನನ್ನದು, ನನ್ನದು ಎಂದು ಅಂದುಕೊಂಡು ವ್ಯರ್ಥ ಹಾಳಾದನು" (ಗಾ. ೨೩೧೦-೪). ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಸುಸ್ಥಿತಿಯೂ ನೆಟ್ಟಗಾಗಿ ಉಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕು, ಆದರೆ "ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ಕರ್ಮಗಳು 'ನನ್ನವು' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಮಾಡುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯು ಮಾಡದೆ, ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಮರಣವಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು"—ಎಂಬ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ತತ್ವವೇ ಮೇಲಿನ ಉಪದೇಶದ ಸಾರವು; ಮತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥವು—

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यासि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम ॥

"ಮಾಡುವದನ್ನೆಲ್ಲ, ತಿಂಬುವದನ್ನೆಲ್ಲ, ಹವನಮಾಡುವದನ್ನೆಲ್ಲ, ಕೊಡುವದನ್ನೆಲ್ಲ, ತಪಮಾಡುವದನ್ನೆಲ್ಲ, ನನಗೆ ಸಮರ್ಪಣ ಮಾಡು." (ಗೀ. ೯.೨೭)—ಅಂದರೆ ನಿನಗೆ ಕರ್ಮಬಂಧವು ಉಂಟಾಗಲಾರದು, ಎಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಈ ಶ್ಲೋಕವೇ ಶಿವಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (೧೪.೪೫), ತಕ್ಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಇದಲ್ಲದೆ—

कायेन वाचा मनसेंद्रियैर्वा बुद्ध्यात्मना वाऽनुसृतस्वभावात् ।
करोति यद्यत्सकलं परस्मै नारायणायेति समर्पयेत्तत् ॥

"ಕಾಯಾ, ವಾಚಾ, ಮನ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾ ಇವುಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವಾನುಸಾರವಾಗಿ, ನಾವು ಮಾಡುವದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರಾತ್ಪರನಾದ ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಣ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು."—ಎಂಬ ಭಾಗವತದೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಅರ್ಥವು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. (ಭಾಗ.೧೧.೨.೩೬); ಸಾರಾಂಶ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯ ಪಕ್ಷ, ಫಲಾಶಾತ್ಯಾಗ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾದ ಕರ್ಮವೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೋ (ಗೀ. ೪. ೨೪; ೫.೧೦; ೧೨.೧೨); ಅದಕ್ಕೆ ಈಗ "ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕ ಕರ್ಮ" ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಜನರು ಊಟಕ್ಕೆ ಕೂತಾಗ, ತುತ್ತು ತಕ್ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೂಡ 'ಗೋವಿಂದ' 'ಗೋವಿಂದ' ಎಂದು ಅನ್ನುವದರ ಬೀಜವಾದರೂ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವು ಲೋಕೋಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಈಡೇರುತ್ತದೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಜನಕನು ಅಂದಿದ್ದು, ಭಗವದ್ಭಕ್ತರು ತಮ್ಮ ಅನ್ನ ಪಾನಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಉದ್ಯಾಪನ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭೋಜನ ಅಥವಾ ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಕೊನೆಗೆ "इदं कृष्णार्पणमस्तु" ಅಥವಾ "हरिर्दाता हरिर्भोक्ता" ಎಂದು ಅಂದು, ನೀರು ಬಿಡುವ ಪ್ರಘಾತದ ಮೂಲವೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಅದೆ. ಕಿವಿಯೊಳಗಿನ ಮುರುವು ಹೋಗಿ ತೂತು ಮಾತ್ರ ಸಿಲಕು ಉಳಿಯುವಂತೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕಲ್ಪದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅದರೊಳಗಿನ ನಿಜವಾದ ಮರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಉಪಾಧ್ಯಾಯನು ಈ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಗಿಳಿಯಂತೆ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಯಜಮಾನನು ಕಿವುಡನಂತೆ ನೀರು ಬಿಡುವ ಕವಾಯತ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂಬದು ಸತ್ಯವು. ಆದರೆ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸಹೋದರೆ ಕರ್ಮ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಇದೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಉಪಹಾಸ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೈಗುಣ್ಯವು ಬರದೆ, ನಗುವವರ ಅಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಚನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯುಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು-ಕಿಂಬಹುನಾ ಜೀವಂತ ಇರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು-ಕೂಡ ಈ ಮೇರೆಗೆ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ, ಪಾಪವಾಸನೆಯು ಎಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವದು? ಕುಕರ್ಮವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುವದು? ಅಥವಾ ಲೋಕೋಪಯೋಗಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡು, ಲೋಕೋಪಯೋಗಾರ್ಥವಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ವೆಚ್ಚಮಾಡು. ಎಂದು ಬೇರೆ ಉಪದೇಶವಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕು? ನಾನು ಮತ್ತು ಲೋಕವೆರಡೂ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥ ಇವೆರಡೂ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣರೂಪಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಹೋಗಿ 'जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टविती उपकारे'— 'ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಂತರ ವಿಭೂತಿ

ಗಳು ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ಪರೋಪಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.' ಎಂಬ ತುಕಾರಾಮನ ಅಭಂಗವೇ ಸರ್ವತ್ರ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಪುರುಷನ ಸ್ವಂತದ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವು ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಗ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ 'तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम्' (ಗೀ.೯.೨೨), ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ವಾಸನ ಕೊಟ್ಟು, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪದವಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಬುದ್ಧಿಭೇದವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಅವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚತಕ್ಕದ್ದೋ (ಗೀ.೩.೨೬), ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಪರಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಭಕ್ತರೂ ಕಡಿಮೇ ಪ್ರತಿಯ ಭಕ್ತರ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಕುಂದಿಸದೆ ಅವರವರ ಅಧಿಕಾರಾನುರೂಪವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾವಟಿಗೆಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಕರ್ಮವಿಪಾಕದಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತುಸು ಶಬ್ದ ಭೇದದಿಂದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಯಂ ಇಟ್ಟಿದ್ದು, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಮೇಳಗೂಡಿಸುವ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹು ಬುನಾದಿಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

ಆದರೆ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಅರ್ಥದ ಅನರ್ಥವಾಗುವಂತಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಶಬ್ದಭೇದವನ್ನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಏನೇ ಆದರೂ, ಅರ್ಥವೇ ಪ್ರಧಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿ ತನ್ನ ಉದ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಕರ್ಮವಿಪಾಪ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪಾಠಭೇದಮಾಡಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮೂಢಜನರು ಸೋಮಾರಿಗಳಾಗುವರು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ 'आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः'— 'ನಾವೇ ನಮ್ಮ ಶತ್ರುಗಳು, ನಾವೇ ನಮಗೆ ಮಿತ್ರರು (ಗೀ.೬.೫); ಈ ತತ್ವವು ಪ್ರಾಯಃ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅಂದರೆ ಶಬ್ದಭೇದವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. "येथें कोणाचे काय बा गेलें । ज्याचें त्यानें अनहित केलें"-(ಗಾ. ೪೪೪೮); 'ಇಲ್ಲಿ ಯಾರದು ಏನು ಹೋಯಿತು, ತಮ್ಮ ಅನಹಿತವನ್ನು ತಾವು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡರು? ಎಂಬ ತುಕಾರಾಮನ ಅಭಂಗವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಪರಂತು ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಒಡೆದು—

नाहीं देवापासीं मोक्षाचे गाठोळें । आणूनि निराळें द्यावें हातीं ।
इंद्रियांचा जय साधूनियां मन । निर्विषय कारण असे तेथें ॥

"ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ತಕ್ಕೊಂಡು ಬಂದು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ದೇವರ ಹತ್ತರ ಮೋಕ್ಷದ್ದೊಂದು ಗಂಟು ಇಲ್ಲ; ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಮನವನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು." ಎಂದು ತುಕಾರಾಮನು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. (ಗಾ.೪೨೯೭); "मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयोः" ಎಂಬ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವವನು, ಮಾಡಿಸುವವನು, ಎಂಬದು ನಿಜ; ಆದರೂ ತನಗೆ ನಿರ್ದಯತನದ ಅಥವಾ ಪಕ್ಷಪಾತದ ದೋಷವು ಬರಬಾರದೆಂದು, ಅವನು ಅವರವರ ಕರ್ಮಾನುಗುಣವಾಗಿ, ಅವರವರಿಗೆ ಫಲಕೊಡುತ್ತಾನೆಂಬ, ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಶಬ್ದಭೇದವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರ ಈಶ್ವರನು ವ್ಯಕ್ತನೆಂದು

ತಿಳಿದರೂ ವ್ಯಕ್ತವಿದ್ದದ್ದೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯು, ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇರುವನೆಂಬ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ತತ್ವವನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದೊಳಗಿನ ಜೀವದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಯಂ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಕಡೆಗೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತದ ಕಡೆಗೆ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಒಲವನ್ನೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗಹನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಗೊಳಿಸುವ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಈ ಶೈಲಿಯು ಇತರ ಯಾವದೂ ದೇಶದ ಜನರ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಜನರು ಒಮ್ಮೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಯಾವದೊಂದು ಸಗುಣ ವಿಭೂತಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ವ್ಯಕ್ತದೊಳಗೆ ಸೇರಿದರೆಂದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರಳಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ಯಾವದೂ ಅವರಿಗೆ ಕಾಣದಂತಾಗಿ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಗುಣಪ್ರತೀಕದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅವರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ವೃಥಾಭಿಮಾನವು ಅಂಕುರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಯಿತೆಂದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ, ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಬೇರೆ, ಎಂದು ಸುಳ್ಳೇ ಅವರು ಇಲ್ಲದ್ದೊಂದು ಭೇದ ಮಾಡಹತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಉದಯವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಗೀತಾ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗಿರದೆ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗವು ಶ್ರದ್ಧಾಪೂತವೂ, ವೈದಿಕ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಜ್ಞಾನಪೂತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವದೇ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋದರೂ, ಕೊನೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದೇ ಸದ್ಗತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವ್ಯಕ್ತ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತ ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ಹೊಂದಿಕೆಯ ಈ ಮಹತ್ವವು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತನಾದ ಕ್ರಾಯಿಸ್ಟನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಪಂಡಿತರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬದೆ ಅವರ ಏಕದೇಶೀಯವಾದ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನ್ಯೂನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೀತಾಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವು ಕಾಣಹತ್ತಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೇನಂದರೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಗುಣವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಅನುಕರಣಪ್ರಿಯ ಜನರು ಇತ್ತಿತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಡಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "अथ वाऽभिनिविष्टबुद्धिषु व्रजति व्यर्थकतां सुभाषितम् !"—"ಒಮ್ಮೆ ಮನಸ್ಸು ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಗ್ರಸ್ತವಾಯಿತೆಂದರೆ ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಳ್ಳೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಹ ನಂಬುಗೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಮಾಘಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ (೧೬-೪೩), ಇದೊಂದು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯು.

ಸ್ಮಾರ್ತ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮಹತ್ವವು ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಭಾಗವತಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ವರ್ಣನೆಯು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಕಟಾಕ್ಷವು ಭಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಮೂಲಕ ಯಾವನ ಭಕ್ತಿಯು ಉತ್ಕಟವೋ ಅವನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನು; ಆ ಮೇಲೆ ಅವನು ಗೃಹಸ್ಥನಿರಲಿ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥನಿರಲಿ ಅಥವಾ ಬೈರಾಗಿಯಾಗಿರಲಿ, ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಧಿನಿಷೇಧವನ್ನು ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. (ಭಾಗ.೧೧.೧೮.೧೩.೧೪ ನೋಡಿರಿ); ಸನ್ಯಾಸಧರ್ಮವು ಸ್ಮಾರ್ತಧರ್ಮದ ಅವಶ್ಯಕ ಭಾಗವಿರುತ್ತದೆ; ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೂ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮೀಯರು ಎಂದೂ ವಿರಕ್ತರಾಗಬಾರದೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವೆರಡೂ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮನಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳವಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದಿದ್ದರೂ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಬೈರಾಗಿಗಳಾದ ಜನರು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಡುವದು ಅಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಕಿಂಬಹುನಾ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ

ಜನರು ಹೀಗೆ ಇರುವದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಜನರ ವರ್ಚಸ್ಸು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮಹತ್ವವು ಕೊಟ್ಟಿದೆಂದು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದ್ದೀವೆ. ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ಮಹತ್ವವು ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರೆಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ದುರ್ಲಕ್ಷ ಮಾಡಿ, ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನರಾಗಿರುವ ಜನರು ಎಂದು ಈಚೀಚೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಜನರು ಸಹ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ನಿಜವಾದ ಉಪದೇಶವೂ ಏನಿರುತ್ತದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಭಕ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಸ್ವಂತ ಸಗುಣ ಭಗವಂತನೇ. ಈ ಭಗವಂತನೇ ಸ್ವತಃ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಸಾಧುಗಳ ರಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ದುಷ್ಟರ ನಿಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವತಾರವೆತ್ತಿ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣ ಪೋಷಣದ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ; ಅಂದ ಬಳಿಕ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರೂ ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಅದೇ ಮೇಲುಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ತೀಡಬೇಕೆಂಬದಾಗಿ ಬೇರೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹನುಮಂತನು ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರನ ಮಹಾಭಕ್ತನು; ಆದರೆ ರಾವಣಾದಿಕ ದುಷ್ಟರನ್ನು ತನ್ನ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ಶಾಸನ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಿಲ್ಲ; ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಮಹಾ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರಲ್ಲಿಯೇ ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಸ್ವತಃ ತಾವು ಆಮರಣ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳಿದ್ದರೂ ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಸ್ವಕೀಯರ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯದ ಸಂರಕ್ಷಣ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರು ಸಾಯುವವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ್ದರು. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಭಕ್ತನಿಗೆ ತನ್ನ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಪ್ರೇಮಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ದಯೆ, ಕಾರುಣ್ಯ, ಕರ್ತವ್ಯ, ಪ್ರೀತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಉದಾತ್ತ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡದೆ, ತಿರುಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ; ಆಮೇಲೆ ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೋ ಮಾಡಬಾರದೋ ಎಂಬ ತಾರ್ಕಿಕ ಒಣ ಉಸಾಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಳದೆ—

ज्यासि आपंगिता नाहीं । त्यासि धरी जो हृदयीं ।
दया करणें जे पुत्रासी । तेचि दासा आणि दासी ॥

ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭೇದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ "जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति । देह कष्टवीति उपकारें" ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಂತರ ಜನ್ಮವಿದ್ದು ಅವರು ಲೋಕಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ದೇಹವನ್ನು ಸವಿಸುತ್ತಾರೆ (ಗಾ. ೯೨೯,೩). ಎಂಬಂತೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಭಗದ್ಭಕ್ತರ ವೃತ್ತಿಯು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಪರಾಯಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆಂದು ಅಂದಮೇಲೆ ಅದೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ "चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः" (ಗೀ. ೪.೧೩) ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದಂತೆ ಸಮಾಜದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಇದ್ದು, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯದೆ; ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆಯೋ ಅದರೊಳಗಿನ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಗವನ್ನು, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿ, ಅವನ ಕೈ

ಯಿಂದ ಮಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅವನನ್ನು ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆಂದೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನು ಆದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯೋಜಿಸಿದ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅವಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಪಾಪವು ಅವನಿಗೆ ತಗಲುವದೆಂದೂ ಮುಂದೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕರ್ಮಗಳು ನನ್ನವು ಅಥವಾ ನಾನು ಅವುಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಕರ್ಮಗಳ ಒಳ್ಳೇ-ಕೆಟ್ಟ ಫಲಗಳನ್ನು ನಿಮಗೆ ಅನುಭೋಗಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾತು ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವನ್ನೇ ನನ್ನ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ (ಗೀ.೧೧.೩೩); ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೇವಲ ಸ್ವಧರ್ಮವೆಂದು ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನೀವು ಮಾಡಿದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ತಪ್ಪು ಅಥವಾ ಅಯೋಗ್ಯವು ಇಲ್ಲದೆ, ತಿರುಗಿ ಇಂಥ ಪ್ರಕಾರದ ಸ್ವಧರ್ಮಾಚರಣವೆಲ್ಲವೂ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಭಕ್ತಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ''ಸರ್ವ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಅವರನ್ನು ಯಂತ್ರಗಳಂತೆ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ; ಆದಕಾರಣ, ನಾನು ಇಂಥ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತೇನೆ ಅಥವಾ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ—ಎಂಬ ಇವೆರಡೂ ಭಾವನೆಗಳು ಸುಳ್ಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಾಗಿಸು; ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲೆಂದು ನೀನು ನಿಗ್ರಹಮಾಡಿದರೂ, ಪ್ರಕೃತಿಧರ್ಮದಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನೀನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಸರ್ವ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಲಯಮಾಡಿ, ಪರಮಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ನೀನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು; ನಾನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ನನ್ನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡು; ಮತ್ತು ಅದರಂತೆ ವರ್ತಿಸು." ಎಂದು ತನ್ನ ಸರ್ವ ಉಪದೇಶದ ಇತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯ ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರ ರೂಪದಿಂದ ಪುನಃ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಭಕ್ತಿಗೂ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದೊಳಗಿನ ಭಗವದ್ಭಕ್ತ ಶಿರೋಮಣಿಯಾದ ತುಕಾರಾಮ ಸಾಧುವೂ ಭಕ್ತಿಯಮೂಲಕ " अणोरणीयान् महतो महीयान् " (ಕಠ. ೨-೨೦; ಗೀ. ೮-೯); ಪರಮಾಣುವಿಗಿಂತ ಸಣ್ಣವನು, ದೊಡ್ಡದರಲ್ಲಿ ತೀರ ದೊಡ್ಡವನು—ಇಂಥ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ತನಗೂ ಆದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ—

अणुरणीयां थोकडा । तुका आकाशाएवढा ।
गिळुनि सांडिलें कळिवर । भवभ्रमाचा आकार ॥
सांडिली त्रिपुटी । दीप उजळला घटीं ।
तुका म्हणे आतां । उरलों उपकारापुरता ॥

ಈ ಪ್ರಕಾರ ನಾನು ಪರೋಪಕಾರದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದ್ದೇನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಿಗಳಂತೆ ಇನ್ನು ನನ್ನ ಕೆಲಸವೇನೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲೆಂದು ಅಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗಾ. ೩೫೮೭); ಹಾಗೆಯೇ—

भिक्षापात्र अवलंबणें । जळो जिणें लाजिरवाणें ।
ऐसियासी नारायणें । उपेक्षिजे सर्वथा ॥

ಭಿಕ್ಷಾಪಾತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವಂಥ ನಾಚಿಕೆಗೇಡಿ ಕೃತ್ಯ ಮಾಡುವವರನ್ನು ನಾರಾಯಣನು

ಸರ್ವಥಾ ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವನು. ' ಮತ್ತು —

सत्यवादी करी संसार सकळ । अलिप्त कमळ जळीं जैसें ।
घडे ज्या उपकार भूतांचे ते दया । आत्मस्थिति तया अंगीं वसे ॥

"ಸತ್ಯವಾದಿಯು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ನೀರಿನಲ್ಲಿಯ ಕಮಲದಂತೆ ಅಲಿಪ್ತನೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಭೂತಗಳಿಗೆ ದಯೆ, ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವದೇ ಅವನ ಆತ್ಮಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ." (ಗಾ. ೩೭೮೦.೨.೩); ಈ ಅಭಂಗಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತುಕಾರಾಮನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನಿರುತ್ತದೆಂಬದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತುಕಾರಾಮನು ಸಾಂಸಾರಿಕನಿದ್ದರೂ, ಅವನ ಒಲವು ತುಸು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದ ಕಡೆಗೇ ಇತ್ತು. ಅದುದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಅಥವಾ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾದ ಉತ್ಕಟ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರೊಡನೆಯೇ ಆಮರಣಾಂತ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮ—ಇವುಗಳ ಪೂರ್ಣ ವಿವರಣೆಯು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ತುಕಾರಾಮಸಾಧುವೇ ಶಿವಾಜಿಮಹಾರಾಜರಿಗೆ ಯಾವ 'ಸದ್ಗುರುವಿಗೆ ಶರಣು' ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದರೋ ಆ ಶ್ರೀಸಮರ್ಥ ರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ದಾಸಬೋಧ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು. ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಕೃತಕೃತ್ಯರಾದ ಸಿದ್ಧಪುರುಷರು " शहाणे करून सोडावे । बहुत जन " (ದಾಸ. ೧೯.೧೦.೧೪); ಬಹಳ ಜನರನ್ನು ಜಾಣರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಿಸ್ಪೃಹತನದಿಂದ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪವನ್ನು ಯಥಾಧಿಕಾರವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಕಲಿಯಬೇಕು. " केल्याविण कांहींच (होत) नाहीं " 'ಮಾಡದೆ ಯಾವದೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ (ದಾಸ. ೧೯.೧೦.೨೫; ೧೨.೯.೬; ೧೮.೭.೩) ಎಂದು ಶ್ರೀಸಮರ್ಥರು ಅನೇಕಾವೃತ್ತಿ ಹೇಳಿ, ಕೊನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ—

सामर्थ्य आहे चळवळेचें । जो जो करील तयाचें ।
परंतु येथें भगवंताचें । अधिष्ठान पाहिजे ॥

" ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಅದೆ; ಯಾರು ಮಾಡುವರೋ ಅವರಲ್ಲಿ ಅದೆ,—ಭಗವಂತನ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಬೇಕು." ಈ ಮೇರೆಗೆ ಕರ್ಮದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೂ ಭಕ್ತಿಯ ತಾರಕತ್ವಕ್ಕೂ ಅವರು ಜೋಡು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ದಾಸ.೨೦.೪.೨೬); ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ' मामनुस्मर युद्धय च' (ಗೀ. ೮.೭);—ನನ್ನನ್ನು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣಮಾಡು ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಮಾಡು—ಎಂದು ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿವಂತನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ (ಗೀ.೬.೪೭) ನೆಂದು ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ ಇದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ—

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विंदति मानवः ॥

" ಯಾವನು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರ್ಮಿಸಿದನೋ ಅವನನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವಧರ್ಮಾನುರೂಪವಾದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದ (ಕೇವಲ ವಾಣಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಪುಷ್ಪಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲ) ಪೂಜಿಸಿ, ಮನುಷ್ಯನು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ." (ಗೀ.೧೮-೪೬); ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೂ, ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತ ವಿರಾಟಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಭಕ್ತಿ, ಪೂಜೆ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಮತು

ಗೀತೆಯ ಭಾವಾರ್ಥವು. 'ನಿನ್ನ ಧರ್ಮಾನುರೂಪ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಅವನ ಅಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪೂಜೆ ಮಾಡು.' ಎಂದು ಹೇಳಿದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ 'श्रवणं कीर्तनं विष्णोः' ಇತ್ಯಾದಿ ಇತರ ನವವಿಧ ಭಕ್ತಿಗಳು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಮಾತ್ರ ಎಣಿಸಲಾಗದು. ಆದರೆ ಕರ್ಮಗಳು ಗೌಣವೆಂದು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಈ ನವವಿಧ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೈಮರೆಯುವದು ಯುಕ್ತವಿರದೆ, ತಮಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದೂ, ಆದರೆ ಅವು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಮಾಡದೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ, ಅವನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಇವು ಅವನ ಕರ್ಮಗಳೇ ಎಂಬ ನಿರ್ಮಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಕರ್ಮ ಲೋಪವಾಗದೆ, ತಿರುಗಿ ಈ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸೇವೆ, ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಪಾಪ–ಪುಣ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ತಗಲದೆ, ಕೊನೆಗೆ ಪೂರ್ಣ ಸದ್ಗತಿಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದೂ ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಡೆಗೆ ದುರ್ಲಕ್ಷ್ಯಮಾಡಿ, ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಭಕ್ತಿಪರ ಟೀಕಾಕಾರರು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ತಿಳಿದು ಕರ್ಮವು ಗೌಣವೆಂದೆಣಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯ ಟೀಕಾಕಾರರಂತೆ ಭಕ್ತಿಪರ ಟೀಕಾಕಾರರ ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಏಕದೇಶೀಯವಾದದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಕರ್ಮ ಪ್ರಧಾನವಿದ್ದು, ಕೇವಲ ಪುಷ್ಪಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ವಾಣಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ಸ್ವಧರ್ಮೋಕ್ತ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪೂಜೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಇಂಥ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬದೇ ಅದರೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವಿದೆ. ಕರ್ಮಮಯ ಭಕ್ತಿಯ ಈ ತತ್ವವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಮೇಲೆ ಗೀತೆಯ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಇದೇ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಕರ್ಮಯೋಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಸರ್ವಾಂಶದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡರೂ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಪ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಅದು ಕ್ಲೇಶಮಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಶ್ರದ್ಧಾ ಮೂಲಕವೂ ಪ್ರೇಮಗಮ್ಯವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಸರ್ವರೂ ಆಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಕ್ಲೇಶವೊಂದಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ತೊಂದರೆಯುಂಟು. ಜೈಮಿನಿಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನಾಗಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೌತ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಕಗಳ ಅಥವಾ ಕರ್ಮ ಸನ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿ "ನೇತಿ ನೇತಿ" ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ವರ್ಣನೆಗಳೇ ತುಂಬಿದ್ದು, ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನೀಭೂತವಾದ ಶ್ರೌತಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಉಪನಿಷದಾದಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳ ಜನರಿಗೇ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಕೊನೆಗೆ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ವೇ.ಸೂ. ೧.೩.೩೪-೩೮). ಈ ಮೂರು ವರ್ಣಗಳೊಳಗಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅಥವಾ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದಂತೆ ಸರ್ವ ಸಮಾಜದ ಹಿತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಒಕ್ಕಲತನ ಅಥವಾ ಇತರ ಹೋರೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಸಿಗಬೇಕೆಂಬದರ ವಿಚಾರವು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೇದು, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ವೇದಗಳು ಸ್ತ್ರೀಶೂದ್ರಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಮುಚ್ಚಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಎಂದೂ ಮುಕ್ತಿಯು

ಸಿಗುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕೆ? ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಗಿಪ್ರಭೃತಿಗಳಿಗೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿದುರ ಪ್ರಭೃತಿಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಯು ದೊರಕಿದೆಯೆಂದು ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ (ವೇಸೂ. ೩.೪.೩೬-೩೯). ಅಂದ ಮೇಲೆ, ಮೊದಲಿನ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳ ಜನರಿಗೇ ಮುಕ್ತಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಂದು ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ-ಶೂದ್ರಾದಿಕಗಳಿಗೂ ಮುಕ್ತಿ ಸಿಗುವದು ಶಕ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು "विशेषानुग्रहश्च" (ವೇಸೂ. ೩.೪.೩೮), ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಶೇಷಾನುಗ್ರಹವು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಪರ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೆಂಬದೇ ಈ ವಿಶೇಷಾನುಗ್ರಹಾತ್ಮಕ ಸಾಧನವು. "ಸ್ತ್ರೀ-ಶೂದ್ರ ಅಥವಾ (ಕಲಿಯುಗದೊಳಗಿನ) ನಾಮಧಾರಿಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಇವರ ಕಿವಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಬೀಳದಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ" ಎಂದು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಭಾಗ. ೧.೪.೨೫). ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ ಸ್ತ್ರೀ—ಪುರುಷ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ—ಕ್ಷತ್ರಿಯ—ವೈಶ್ಯ—ಶೂದ್ರ ಎಂಬ ಭೇದವು ಇಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ.—

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यांति परां गतिम् ॥

"ಎಲೈ ಪಾರ್ಥನೇ ನನ್ನ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರು, ವೈಶ್ಯರು, ಶೂದ್ರರು ಅಥವಾ ಅಂತ್ಯಜಾದಿ ಪಾಪಯೋನಿಗಳು ಕೂಡ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಈ ಮಾರ್ಗದ ವಿಶೇಷ ಗುಣವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಗೀ. ೯.೩೨). ಇದೇ ಶ್ಲೋಕವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಬಂದಿದ್ದು (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ. ೧೯.೬೧), ವನಪರ್ವಾಂತರ್ಗತವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವ್ಯಾಧ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಮಾಂಸ ವಿಕ್ರಯ ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಧನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೂ, ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ತುಲಾಧಾರನು ಅಂದರೆ ವ್ಯಾಪಾರಿಯು ಜಾಜಲಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತಪಸ್ವಿಗೂ ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡೆದೇ ಮೋಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಂಬದರ ನಿರೂಪಣ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಕಥೆಗಳು ಅವೆ, (ಮಭಾ. ವನ. ೨೦೬.೨೧೪; ಶಾಂ. ೨೬೦.೨೬೩). ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಯಾವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಮವಾಯಿತೋ ಅವನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನು—ಅವನ ಹೋರೆಯು ಬಡಿಗತನವಿರಲಿ, ವ್ಯಾಪಾರವಿರಲಿ ಅಥವಾ ಅವನು ಕಟಗನಿರಲಿ; ಯಾವದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಹೋರೆಯ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರದೆ ಸರ್ವಸ್ವೀ ಅವನ ಅಂತಃಕರಣದ ಶುದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆಂದು ಭಗವಂತನ ಹೇಳೋಣವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಮೋಕ್ಷದ್ವಾರವು ತೆರೆದಿರುವದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಜಾಗ್ರತಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ; ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದೊಳಗಿನ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದ ಮೇಲಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬರುವಂತೆ ಇದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯೂ ಅಷ್ಟೇ, ಚಾಂಡಾಲನೂ ಅಷ್ಟೇ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಅಷ್ಟೇ, 'ದೇವರು ಭಾವನೆಗೆ ಬಾಯಿ ಬಿಡುವವನು; ಪ್ರತೀಕಕ್ಕಲ್ಲ; ಕರೇ-ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣಕ್ಕಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷಾದಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಚಾಂಡಾಲಾದಿ ಭೇದಗಳಿಗೂ ಅಲ್ಲ, ತುಕೋಬನು ಅನ್ನುವದೇನಂದರೆ-(ಗಾ. ೨೩೪೨.೫,೬)—

ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य शूद्र । चांडाळां आहे अधिकार ।
बाळें नारीनर । आदिकरोनि वेश्याही ॥

तुका म्हणे अनुभवें । आम्हीं पाहियलें ठावें ।
आणिकही दैवें । सुख घेति भाविकें ॥

“ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಶೂದ್ರ ಚಾಂಡಾಲರಿಗೂ ಬಾಲಕರಿಗೂ ನರನಾರಿಯರಿಗೂ ವೈಶ್ಯರಿಗೂ ಕೂಡ ಅಧಿಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದಿಂದ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಸುದೈವದಿಂದ ಭಾವಿಕರೂ ಈ ತರದ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ.” ಬಹಳ ಹೇಳುವದೇನು? “ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ದುರಾಚಾರಿಯಿದ್ದರೂ ಅಂತಕಾಲಕ್ಕಾದರೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ಶರಣು ಹೋದರೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅವನ ಕೈ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ” (ಗೀ. ಅ.೩೦ ಮತ್ತು ಅ.೫-೮). ಎಂದು ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವದೆ. “ವೇಶ್ಯಾ” ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಅಭಂಗದಲ್ಲಿ ನೋಡಿ, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಆಡಂಬರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಒಂದುವೇಳೆ ಕೆಡಕು ಅನಿಸಬಹುದು; ಆದರೆ ಇಂಥವರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮತತ್ವಗಳು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು (ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನ ೩.೭-೨), ಬುದ್ಧನು ಆಮ್ರಪಾಲಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ವೇಶ್ಯೆಗೆ ಮತ್ತು ಅಗುಲೀಮಾಲನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕಳ್ಳನಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆಕೊಟ್ಟನೆಂದು ಅವರ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತನೊಡನೆ ವಧಸ್ತಂಭಕ್ಕೇರಿಸಿದ ಇಬ್ಬರು ಕಳ್ಳರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಕಳ್ಳನು ಮರಣಸಮಯಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಸ್ತನಿಗೆ ಶರಣು ಹೋದ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೆ ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟನೆಂದು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಯಿದ್ದು (ಲ್ಯೂಕ ೨೩.೪೨ ಮತ್ತು ೪೩), ತನ್ನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾದ ವೇಶ್ಯರು ಕೂಡ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರೆಂದು ಕ್ರಿಸ್ತನೇ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅಂದಿದ್ದಾನೆ (ಮಾಥ್ಯೂ. ೨೧.೩೧; ಲ್ಯೂಕ ೭.೫೦). ಒಳ್ಳೇದು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕೂಡ, ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹತ್ತನೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪರಂತು, ಈ ಧರ್ಮತತ್ವವು ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ನಿರ್ವಿವಾದವಿದ್ದರೂ ಯಾವನ ಜನ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ದುರಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಅಂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಭಗವಂತನನ್ನು ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ಶರಣು ಹೋಗುವ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದು ಸಂಭವನೀಯವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಆಮೇಲೆ ಅಂತಕಾಲದ ಯಾತನೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮೊದಲು ‘ರಾ’ ಎಂದು, ಮುಂದೆ ‘ಮ’ ಎನ್ನುವದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಬಾಯಿ ತೆರೆಯುವ ಶ್ರಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿ, ಪುನಃ ಅದನ್ನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಮುಚ್ಚುವದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನೂ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕೇವಲ ಮರಣ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜೀವಮಾನದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸರ್ವದಾ ನನ್ನ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ನಿನ್ನ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಿರು, ಅಂದರೆ ನೀನು ಜಾತಿಯಿಂದ ಯಾವನೇ ಇದ್ದರೂ ಕರ್ಮಮಾಡಿಯೂ ಮುಕ್ತನೇ ಇದ್ದೀ, ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಸರ್ವರಿಗೆ ನಿಶ್ಚಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೯.೨೬–೨೮ ಮತ್ತು ೩೦.೩೪ ನೋಡಿರಿ).

ಈ ಮೇರೆಗೆ ವರ್ಣ, ಆಶ್ರಮ, ಜ್ಞಾತಿ ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭೇದವೆಣಿಸದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಲೋಪ ಮಾಡದೆ, ಆಬಾಲವೃದ್ಧರಿಗೆ ಸುಲಭ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಸಮತೆಯನ್ನೂ ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, “ಸರ್ವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ನನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಶರಣು ಬಾ; ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪಾಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸುತ್ತೇನೆ; ದುಃಖಿಸಬೇಡ.” ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರ ಮರ್ಮವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗು.

ತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಪದಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಆತ್ಮಶ್ರೇಯ ವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ಉಪಾಯವು ಯಾವದೋ ಅದೇ ಧರ್ಮವು ಎಂದು ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಶಬ್ದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ "ಅಹಿಂಸಾಧರ್ಮ, ಸತ್ಯಧರ್ಮ, ವ್ರತ, ಉಪವಾಸ, ಜ್ಞಾನ, ಯಜ್ಞಯಾಗ, ದಾನ, ಕರ್ಮ, ಸನ್ಯಾಸ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಜನರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾವುದೆಂಬಧನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಿರಿ" ಎಂದು ಋಷಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ಅಶ್ವ. ೪೯). ಮತ್ತು ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ (ಶಾಂ. ೩೫೪), "ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯಧರ್ಮ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥಧರ್ಮ, ರಾಜಧರ್ಮ, ಮಾತಾಪಿತೃ ಸೇವಾಧರ್ಮ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಮರಣ, ಬ್ರಾಹ್ಮರಿಗೆ ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ, ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ದ್ವಾರಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಧರ್ಮವು ಯಾವದು" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉಂಛವೃತ್ತ್ಯುಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗಗಳು ಅಥವಾ ಧರ್ಮ ಗಳು ತೋರಿಕೆಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಯಾವತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿ ಮಾಡಿಯೂ ಅನುಸರಿಸು ವದರಿಂದ, ಸರ್ವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯೆಂಬ ಕೊನೆಯ ಸಾಧ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಕ, ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮಾರ್ಗಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಸಮನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯು ತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಈ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕೋಪಾಸನೆಯ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು, ಮನಸ್ಸು ಕಂಗೆಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಸಂಭವವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯ ಅನೇಕ ಧರ್ಮ ಮಾರ್ಗ ಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು "ನೀನು ನನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಶರಣು ಬಾ; ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಸರ್ವ ಪಾಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಅಂಜಬೇಡ." ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಅರ್ಜುನನ ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸರ್ವರಿಗೂ ಭಗವಂತನು ಕೊನೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಆಶ್ವಾಸನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರು ವನು. ತುಕಾರಾಮ ಸಾಧುವೂ—

जळो ते जाणीव जळो ते शाहाणीव । राहो माझा भाव विठ्ठलपायीं ।
जळो तो आचार जळो तो विचार । राहो मन स्थिर विठ्ठलपायीं ॥

"ಆ ಜಾಣತನ, ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸುಡಲಿ, ನನ್ನ ಭಾವವು ವಿಠ್ಠಲನಲ್ಲಿ ಇರಲಿ; ಆಚಾರ ವಿಚಾರವೂ ಸುಟ್ಟುಹೋಗಲಿ, ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ವಿಠ್ಠಲನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರಲಿ" (ಗಾ. ೩೪೬೪). ಎಂದೇ ಸರ್ವ ಧರ್ಮ ನಿರಸನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದೇವರ ಹತ್ತರ ಕೊನೆಯ ವರವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿಶ್ಚಯ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಉಪದೇಶದ ಅಥವಾ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಪರಮಾವಧಿಯಲ್ಲವೆ?

"ಭಕ್ತಿ" ಎಂಬುದು ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾರೂಪವಾದ ಸುವರ್ಣ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯ ಸವಿಯಾದ ಕಡೆಯ ತುತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಮದ ಈ ತುತ್ತನ್ನು ತಕ್ಕೊಂಡೆವು. ಇನ್ನು ಆಪೋಶ್ನಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಏಳುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗುವ.

೧೪ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ಗೀತಾಧ್ಯಾಯ ಸಂಗತಿ.

प्रवृत्ति लक्षणं धर्मं ऋषिर्नारायणोऽब्रवीत् ।*

ಮಹಾಭಾರತ, ಶಾಂತಿ. ೨೧೭.೨.

ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪವಾದ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಡೆಯುವದೂ, ಅದು ಕೈಗೂಡಿದ ಬಳಿಕ ಕೂಡ ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಗೊಡವಿಗೆ ಹೋಗದೆ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕರ್ತವ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವದಾ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೂ, ಇವೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದ ಉತ್ತಮ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಭಗವಂತನಿಂದ ಗೀತವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ; ಗೀತಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ, ಆದಕಾರಣ ಅದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಎರಡು—ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಮತ್ತೊಂದು ಪೌರಾಣಿಕ. ಸರ್ವರಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂಥ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯದ ಮೂಲತತ್ವಗಳು ಹೇಗೆ ಹೊರಡುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಪದ್ಧತಿಗನುಸರಿಸಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪದ್ಧತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು. ಭೂಮಿತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯು. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೊಳಗಿನ ಉಪಪಾದನೆಯೂ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಅಂದರೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳು ಹೇತುಯುಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. “ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः” (ಗೀ.೧೩.೪) ಆದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಸಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯವು ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಸುಲಭವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋರಂಜಕವಾದ ಸಂವಾದರೂಪದಿಂದ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ “भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे” ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಮುಂದೆ “श्रीकृष्णार्जुनसंवादे” ಎಂದು ಗೀತಾನಿರೂಪಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವ

---

* “ನಾರಾಯಣ ಋಷಿಯು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.” ನರ ಮತ್ತು ನಾರಾಯಣ ಈ ಇಬ್ಬರು ಋಷಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಾರಾಯಣ ಋಷಿಯು ಒಬ್ಬನು; ಮತ್ತು ಅರ್ಜುನ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಇವರು ಈ ನರನಾರಾಯಣರ ಅವತಾರಗಳೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಹಾಭಾರತದ ವಚನವೂ ಹಿಂದೆ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಶಬ್ದಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂವಾದಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ನಾವು "ಪೌರಾಣಿಕ"ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಏಳು ನೂರೇ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂವಾದಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಯಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ವೆಂಬ ವ್ಯಾಪಕ ಶಬ್ದದೊಳಗೆ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವ ಸರ್ವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸವಿಸ್ತರ ವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇಷ್ಟೊಂದು ವಿಷಯ ಗಳು ಸಂಕ್ಷೇಪದಿಂದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಿರೋಧದಿಂದ ಹೇಗೆ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆಂಬದೇ ನಿಜವಾಗಿ ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯು. ಅದರಿಂದ ಗೀತಾಕಾರರ ಅಲೌಕಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಎಷ್ಟೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗು ತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಉಪದೇಶವು "ಅತ್ಯಂತ ಯೋಗಯುಕ್ತ ಚಿತ್ತದಿಂದ" ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿ ರುತ್ತದೆಂದು ಅನುಗೀತೆಯ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವದು ದಿಟವೆಂಬದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳನ್ನಂತೂ ಮರಳಿ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. "ಯುದ್ಧದಂಥ ಘೋರಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲೋ ಬಿಡಲೋ, ಮತ್ತು ಮಾಡು ಎಂದು ಅಂದರೆ ಹೇಗೆ ಮಾಡಲಿ?" ಎಂಬದೇ ಅರ್ಜುನನ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿವಾದದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತುತ್ತಿದ್ದನು. ಈ ಬಗೆ ಯಾಗಿ ಅದು ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ರೂಪವಾದ ಸಂವಾದವಿರುವ ಕಾರಣ ಅದರಲ್ಲಿಯ ವಿವೇಚನವು ಕೆಲವೆಡೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರುವದು; ಬೇರೆ ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪಸಾರದ ವರ್ಣನೆಯು ತುಸು ಭೇದದಿಂದ ಎರಡು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ (ಗೀ. ಅ. ೭ ಮತ್ತು ೧೪). ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ, ಭಗವದ್ಭಕ್ತ, ತ್ರಿಗುಣಾತೀತ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಭೂತ ಇವರ ವರ್ಣನೆಯು ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅರ್ಥ-ಕಾಮಗಳು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಇರುವಾಗ, ಅವು ಗ್ರಾಹ್ಯವಿರುತ್ತವೆಂಬ ತತ್ವವು "धर्माविरुद्ध...कामोऽस्मि" (೭.೧೧), ಇದೊಂದೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ದಿಗ್ದರ್ಶನ ಮಾಡಲ್ಪ ಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇನಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿರಿ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯಗಳು ಶ್ರೌತ ಧರ್ಮ, ಸ್ಮಾರ್ತಧರ್ಮ, ಭಾಗವತಧರ್ಮ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ, ವೇದಾಂತ, ಕರ್ಮ ವಿಪಾಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರು ವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನರಿಯದವರು ಗೀತೆಯನ್ನೋದುವಾಗ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸರಣಿಯು ಅವರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾರದೆ, ಅವರು ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ರಗಳೆಯ ಪುಸ್ತಕವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪೂರ್ವ ದಲ್ಲಿಯೇ ಗೀತೆಯು ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ವಿರೋಧಗಳೂ ತುಂಬಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗಂತೂ ಗೀತೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಅಗಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ".ಸಂಶಯ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ನೀವು ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ" ಎಂದು ನಾವು ಅವರಿಗೆ ಹೇಳೋಣವೆ? ಆ ಟೀಕೆಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಟೀಕಾಕಾರರ ಮತಗಳೊಳಗಿನ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಮೇಳಗೂಡಿಸುವದು ದುರ್ಘಟವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬೀಳು ತ್ತಾನೆ. ಹಲವು ಸುಪ್ರಬುದ್ಧರಾದ ವಾಚಕರು ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಪಡಿಪಾಟದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವರೆಂಬದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಈ ಅಡಚಣೆಯು ಉಳಿಯಬಾರದೆಂದು ನಾವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹೊಂದಿಸಿ ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ವಿವೇಚಿಸಿದೆವು.

ಇನ್ನು ಆ ವಿಷಯಗಳು ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಸಂಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರರೂಪವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಬಂದಿರುವ ವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಈ ವಿವೇಚನೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವದು.

ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹಿಂದುಸ್ತಾನ ದೇಶವು ಜ್ಞಾನ, ವೈಭವ, ಯಶಸ್ಸು, ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರಾಜ್ಯ–ಇವುಗಳ ಭೋಗಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಅದರ ಖ್ಯಾತಿಯು ನಾಲ್ಕು ಕಡೆಗೆ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿತ್ತೋ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಮಹಾಪರಾಕ್ರಮಿಯೂ, ಯಶಸ್ವಿಯೂ, ಪರಮಪೂಜ್ಯನೂ ಆದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನೊಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮಹಾ ಧನುರ್ಧಾರಿಗೆ, ಅವನನ್ನು ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮದ ಸ್ವಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗೀತೆಯು ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ತೆಂಬದನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವಾಚಕರು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕ ರಾದ ಮಹಾವೀರ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧ ಇವರೂ ಕ್ಷತ್ರಿಯರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರೀರ್ವರೂ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನಷ್ಟೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು, ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮದ ಬಾಗಿಲವನ್ನು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವ ವರ್ಣದವರಿಗೂ ತೆರೆದಿಟ್ಟರು. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು, ಕ್ಷತ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೂಡ ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಶಾಂತಿಯೊಡನೆಯೇ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಗಳನ್ನು ಆಮರಣವಾಗಿ ನಡೆಯಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವನು. ಆದರೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ನಿಮಿತ್ತವು ಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಮತ್ತು ಆ ಉಪದೇಶವು ನಾಟಬೇಕಾದರೆ, ಶಿಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕೇಳುವ ಇಚ್ಛೆಯು ಮೊದಲು ಜಾಗೃತವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆದುದರಿಂದ ಇವೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಗೀತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಈ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಏನು ಕಾರಣವುಂಟಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ವ್ಯಾಸರು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೌರವ ಪಾಂಡವರ ದಳಗಳು ಕಾಳಗಕ್ಕೆ ಸಜ್ಜಾಗಿ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿವೆ, ಇನ್ನೇನು, ಉಭಯತರಿಗೂ ಕೈಗೆ ಕೈ ಹತ್ತುವದೊಂದೇ ತಡ; ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಹೇಳಿಕೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅವನ ರಥವನ್ನು ಎರಡೂ ಸೈನ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಅವನಿಗೆ "ಇದೋ, ನೀನು ಯಾರೊಡನೆ ಯುದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದೋ ಅಂಥ ಈ ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣಾ ದಿಗಳನ್ನು ದಿಟ್ಟಿಸಿ ನೋಡು" ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಅರ್ಜುನನು ಎರಡೂ ಸೈನ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿ ತಿರುವಿ ನಿರುಕಿಸಿಕೊಂಡನು. ಯಾಕಂದರೆ ಆಗ ಅವನು ಏನು ಕಂಡನು? ಹಿರಿಯರು, ಚಿಕ್ಕಂದಿರು, ಅಜ್ಜಂದಿರು, ಮಾವಂದಿರು, ಬಂಧುಗಳು, ಮಕ್ಕಳು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು, ಸ್ನೇಹಿತರು, ಆಪ್ತರು, ಗುರು ಗಳು, ಗುರುಬಂಧುಗಳು ಮುಂತಾದವರೇ ಎರಡೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ್ದರು; "ಅಯ್ಯೋ ಕಾಳಗ ದಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮಡಿಯುವರಲ್ಲಾ!" ಎಂದು ಅವನ ಹೃದಯವು ಭುಗಿಲೆಂದಿತು. ಆ ಕದನವೇನು ಅಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಒದಗಿತ್ತೇ? ಇಲ್ಲ; ಕದನಹೂಡಿ ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಸೈನ್ಯದ ಸೌರಣೆಯು ಬಹು ದಿವಸಗಳಿಂದ ನಡೆದಿತ್ತು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಪರಸ್ಪರರೊಳಗಿನ ಈ ಕಲಹದಿಂದಾಗುವ ಕುಲಕ್ಷಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪವು ಮೊದಲು ಯಾವಾಗ ಅರ್ಜುನನ ಕಣ್ಣುಮುಂದೆ ಕಟ್ಟಿದಂತಾಯಿತೋ ಆಗ ಅರ್ಜುನನಂಥ ಕೆಚ್ಚೆದೆಯವನಿಗೆ ಕೂಡಿ ಖೇದವೆನಿಸಿ "ಅಹಹ! ರಾಜ್ಯದಾಶೆಗಾಗಿ ಭಯಂಕರವಾದ ಈ ನಮ್ಮ ಕುಲಕ್ಷಯಕ್ಕೇ ನಾವು ಉಜ್ಜುಗಿಸಿರುವೆವಲ್ಲ! ಇದೇನು? ಇದಕ್ಕಿಂತ ತಿರಿದುಂಬುವದೇ ಲೇಸಲ್ಲವೇ?" ಎಂದು ಅವನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಉದ್ಗಾರಗಳು ಹೊರಟವು. "ವೈರಿಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಕೊಂದರೂ ಸರಿ; ತ್ರೈಲೋಕ್ಯದ ಅಧಿಪತ್ಯವು ನನಗೆ ದೊರೆತರೂ ಸರಿ; ಪಿತೃಹತ್ಯೆ, ಗುರುಹತ್ಯೆ, ಬಂಧುಹತ್ಯೆ ಮತ್ತು ಕುಲಕ್ಷಯ ಇಂಥ ಘೋರ ಪಾತಕಗಳನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಲಾರೆನು" ಎಂದು

ಅವನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ನುಡಿದನು. ಅವನ ಮೈಯೊಳಗೆಲ್ಲ ನಡುಗು ಹುಟ್ಟಿತು; ಕೈಕಾಲು ಸೋತವು, ಬಾಯೊಣಗಿತು; ಆ ಬಡಪ್ರಾಣಿಯು ಮೋರೆ ಬಾಡಿದವನಾಗಿ, ಕೈಯೊಳಗಿನ ಬಿಲ್ಲು ಬತ್ತಳಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಸಾಟಿ, ರಥದಲ್ಲಿ ಧೊಪ್ಪನೆ ಕುಳಿತನು. ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಸಾರವು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ "ಅರ್ಜುನವಿಷಾದಯೋಗ" ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಗೀತೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತ (ಕರ್ಮ) ಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬದೊಂದೇ ವಿಷಯವು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯವು ಈ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಆಯಾ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ವಿಷಯಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ, ಇಂಥ ಯೋಗ, ಅಂಥ ಯೋಗ ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಯೋಗಗಳು ಕೂಡಿದರೆ "ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ"ವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ವಿಷಯದ ಮಹತ್ವವೇನೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾವದೆಂಬದೇ ತಿಳಿಯ ದಿದ್ದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರವಾದರೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಾಟುವದೆಂತು? "ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ನಿವೃತ್ತನಾಗಿ ಭಗವದ್ಭಜನಕ್ಕೆ ಮನಗೊಡು, ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳು" ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೋ? ಅಲ್ಲ! ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧದಂಥ ಘೋರಕರ್ಮದಿಂದ ಹಿಂದೆಗೆದು, ಭಿಕ್ಷೆಬೇಡಲಿಕ್ಕೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದನಲ್ಲವೆ? ಅಂದಬಳಿಕ ಈ ಗೀತೋಪದೇಶವು ಬೇಕೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೇ "ಅಹಹಾ, ಅರ್ಜುನಾ! ಏನು ಸರಸ ಮಾತಾ ಡಿದಿ! ನಿನಗಾದ ಉಪರತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ, ನನಗೆ ಹಿಡಿಸಲಾರದಷ್ಟು ಹರುಷವಾಯಿತು. ಏಳು, ನಡೆ; ನಾವಿಬ್ಬರೂ ಈ ಕರ್ಮಮಯ ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊಲಗಿ, ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದಿಂದಾಗಲಿ ಭಕ್ತಿ ಯಿಂದಾಗಲಿ ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ."–ಈ ಅರ್ಥದ ಒಂದೆರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣನ ಬಾಯಿಂದ ಹೊರಡಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಗೇ ಗೀತೆಯ ಸಮಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆಮೇಲೆ ಇತ್ತ ಯುದ್ಧ ನಡೆದು, ವ್ಯಾಸರು ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಮೂರುವರ್ಷ (ಮಭಾ. ಆ. ೬೨.೫೨) ತಮ್ಮ ವಾಣಿಯ ದುರುಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಕನಿಷ್ಠ ಅರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣ ಇವರಿಗಾ ದರೂ ಆ ದೋಷ ತಗಲುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿದ್ದರೆ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನೆರೆದ ನೂರಾರು ಮಹಾರಥಿ ಗಳು ಅರ್ಜುನ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರನ್ನು ಜರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೇನೋ ಅಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮ ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು ಇಂಥ ಉಪಹಾಸಕ್ಕೆ ಸೊಪ್ಪು ಹಾಕುವರೋ? ಯಾರು ಏನೇ ಅನ್ನಲಿ, "यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्"–ಉಪರತಿಯಾದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು, ವಿಲಂಬ ಮಾಡ ಕೂಡದು–ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರಲಿಲ್ಲವೆ? ಅರ್ಜುನನಿಗುಂಟಾದ ಉಪರತಿಯು ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವಕವಿರದೆ ಮೋಹದಿಂದುತ್ಪನ್ನವಾದದ್ದು, ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವಕವಾದುದೇ ಇರಲಿ, ಮೋಹಪೂರ್ವಕವಾದುದೇ ಇರಲಿ; ಅದು ಉಪರತಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಒಮ್ಮೆ ಯಾವದೇ ರೀತಿಯಿಂದಾದರೂ ಉಪರತಿಯುಂಟಾದರೆ ಸಾಕು; ಅರ್ಥ ಕೆಲಸವಾಯಿತು. ಮುಂದೆ ಅದರೊಳಗಿನ ಮೋಹವನ್ನು ಕಿತ್ತಿಹಾಕಿ, ಉಪರತಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಭಗವಂತ ನಿಗೆ ಅಶಕ್ಯವಾಗಿತ್ತೇ? ಇಲ್ಲ. ಯಾವದೊಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ವುಂಟಾದರೆ, ಮೊದಲು ಬೇಸರಿಕೆಯಿಂದ ಸಂಸಾರ ಬಿಟ್ಟು, ಮುಂದೆ ಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅರ್ಜುನನಿಗೂ ಅದೇ ದಾರಿಗೆ ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವೆ? ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವದೇನು? ಒಂದು ಕಾವಿ ಛಾಟಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಿಡಿ ಕಾವಿಯ ಬಣ್ಣ ಸಾಕು. ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಗವ

ಕ್ಷಾಮ ಗರ್ಜನೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಏನು ಬೇಕು? ತಾಳ-ಮೃದಂಗ; ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದ ತುಂಬ ಹುಡುಕಿದರೆ ಇವಿಷ್ಟು ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವೇನು?

ಆದರೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದನೇನು? ಇಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೇ "ಎಲೋ ಇಂಥ ದುರ್ಬುದ್ಧಿಯು (ಕಶ್ಮಲ) ನಿನಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು? ಈ ಷಂಢತನ (ಕ್ಲೈಬ್ಯ)ವು ನಿನಗೆ ಶೋಭಿಸುವದಿಲ್ಲ! ಇಗೋ ಇದು ನಿನ್ನ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಮಣ್ಣುಗೂಡಿಸುವದು! ಆದಕಾರಣ ಈ ಹೇಡಿತನವನ್ನು (ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು) ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲು!" ಎಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಅರ್ಜುನನು ಅವ್ವಾಳಿಯಂತೆ ಪುನಃ ಹಿಂದಿನ ಅಳದಕ್ಕಿಯನ್ನೇ ಹೇಳಿ, "ನಾನು ಭೀಷ್ಮ ದ್ರೋಣಾದಿ ಮಹಾತ್ಮರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಲ್ಲಲಿ? ಸಾಯುವದು ಲೇಸೋ, ಕೊಲ್ಲುವದು ಲೇಸೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಭ್ರಾಂತಿಗೊಂಡಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಇವರೊಳಗೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂಬದನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳು; ನಾನು ನಿನಗೆ ಶರಣು ಬಂದಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ದೀನಮುದ್ರೆಯಿಂದ ನುಡಿದನು. ಆಗ ಇವನಿಗೆ ಅಳಬುರುಕತನವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸುತ್ತಿಗೊಂಡಿದೆಂಬದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಅವನು ತುಸು ನಕ್ಕಂತೆ ಮಾಡಿ, "अशोच्यानन्वशोचस्त्वं" ಇತ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಜುನನು ದೊಡ್ಡ ಪಂಡಿತನಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಆದುದರಿಂದ, ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಆಚರಣೆಗಳು ಅಥವಾ ನಿಷ್ಠೆಗಳು "ಕರ್ಮ ಬಿಡುವದು" "ಕರ್ಮಮಾಡುವದು" ಹೀಗೆ ಎರಡು ವಿಧಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವನು. "ಇವೆರಡೂ ನಿಷ್ಠೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ನೀನು ಮಾಡುವದು ತಪ್ಪು." ಎಂದು ಅವನ ಮೊದಲನೆಯ ಉಪದೇಶವು. ಅರ್ಜುನನು ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಾಂಖ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಹತ್ತಿದ್ದನಷ್ಟೇ? ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಆ ಸಾಂಖ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ "एषा तेऽभिहिता बुद्धिः" (ಗೀ. ೨.೧೧-೩೯)—ಮುಂತಾಗಿ ಅವನ ತಪ್ಪು ಅವನಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ "ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, ಯುದ್ಧಮಾಡುವದೇ ನಿನ್ನ ನಿಜವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ"ನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. "एषातेऽभिहिता सांख्ये" ಈ ಶ್ಲೋಕವು "अशोच्यानन्वशोचस्त्वं" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದ ಹಿಂದೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಂಭಾಷಣದ ಭರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನವು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ "ಇದು ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದಂತೆ ಪ್ರತಿಪಾದನವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಯೋಗಮಾರ್ಗದಂತೆ ಪ್ರತಿಪಾದನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ." ಎಂಬದಾಗಿ ಅದು ಕೊನೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಹೇಗೇ ಆದರೂ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ. ಸಾಂಖ್ಯ (ಸನ್ಯಾಸ) ಮತ್ತು ಯೋಗ (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ೧೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವಿಹಿತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಸನ್ಯಾಸ ತಕ್ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯವೆಂತಲೂ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬಿಡದೆ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಅವನ್ನೇ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂತಲೂ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆಂದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ನೆನಪು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ "ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಆತ್ಮವು ಅವಿನಾಶಿಯೂ

ಅಮರವೂ ಇರುವ ಮೂಲಕ 'ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣಾದಿಗಳನ್ನು ನಾನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ನಿನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಮೂಲತಃ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮವು ಸಾಯುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಕೊಲ್ಲುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುವಂತೆ ಆತ್ಮವು ಒಂದು ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆಂಬದಿಷ್ಟೇ; ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಸತ್ತಿತೆಂದು ಶೋಕಪಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. "ಒಳ್ಳೇದು ನಾನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬದು ಭ್ರಮೆಯಿರಬಹುದು; ಹಾಗಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಾನು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಯಾಕೆ ಹೇಳಬೇಕು?" ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ "ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಪರಾವೃತ್ತವಾಗದಿರುವದೇ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವು. ಮತ್ತು ಈ ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮೋಚಿತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ಪ್ರಥಮತಃ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ನೀನು ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಜನರು ನಿನಗೆ ಹೆಸರಿಡುವರು. ಕಿಂಬಹುನಾ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮರಣ ಹೊಂದುವದೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಧರ್ಮವು. ಅಂದಬಳಿಕ ವ್ಯರ್ಥ ಯಾಕೆ ಶೋಕಿಸುತ್ತೀ? ನಾನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ, ಅವರು ಸಾಯುತ್ತಾರೆಂಬ ಕರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ನಾನು ನನ್ನ ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನೀನು ನಿನ್ನ ಪ್ರವಾಹಪತಿತ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಿಂದ ನಿನಗೆ ಯಾವತರದ ಪಾಪವೂ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವನು. ಇದು ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗದಂತೆ ಉಪದೇಶವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮೊದಲೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಕೊನೆಗೆ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಈ ಮಾರ್ಗದಂತೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಉಪರತಿಯಾದ ಕೂಡಲೆ ಯುದ್ಧಮಾಡುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ನೆಟ್ಟಗಲ್ಲವೋ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಮುಪ್ಪಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತಾರುಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಮನು ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ಆಜ್ಞೆಯಿದೆ–ಎಂಬ ಉತ್ತರವು ಸಾಲದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾರ್ಗವಾದ ಬಳಿಕ ಸಂಸಾರದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಸಿಗೆ ಹುಟ್ಟದ ಕೂಡಲೆ ತಡಮಾಡದೆ ತಲೆಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಉಚಿತವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ "ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत् गृहाद्वा वनाद्वा" ಎಂಬ ವಚನಗಳು ಇವೆ, (ಜಾ. ೪); ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಗತಿಯೇ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಮರಣ ಹೊಂದುವ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ—

द्वाविमौ पुरुषव्याघ्र सूर्यमंडलभेदिनौ ।
परिव्राड् योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखो हतः ॥

"ಎಲೈ ಪುರುಷವ್ಯಾಘ್ರನೇ! ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಜನರು ಇಬ್ಬರೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬನು ಯೋಗಯುಕ್ತ ಸನ್ಯಾಸಿಯು. ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ರಣದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಮಾಡಿ ಮರಣಹೊಂದಿದವನು." ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಉದ್ಯೋ. ೩೨-೬೫) ಹೇಳಿದ್ದು ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅಂದರೆ ಚಾಣಕ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ—

यान् यज्ञसंघैस्तपसा च विप्राः स्वर्गैषिणः पात्रचयैश्च यांति ।
क्षणेन तानप्यतियांति शूराः प्राणान् सुयुद्धेषु परित्यजंतः ॥

"ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಕೊಡುವ ಶೂರ ಪುರುಷರು, ಸ್ವರ್ಗಾಪೇಕ್ಷಿಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಯಜ್ಞ, ಸಾಹಿತ್ಯಪಾತ್ರ, ಮತ್ತು ತಪಸ್ಸುಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಲೋಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಚೆಗಿರುವ ಲೋಕಕ್ಕೆ

ಕ್ಷಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. "—ಅಂದರೆ ತಪಸ್ವಿಗೂ, ಸನ್ಯಾಸಿಗೂ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ದೀಕ್ಷಿತನಿಗೆ ಯಾವ ಗತಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಗತಿಯು ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಕೌಟಿ. ೧೦.೩.೧೫೦-೧೫೨ ಮತ್ತು ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೯೮-೧೦೦ ನೋಡಿರಿ); ಯುದ್ಧವೆಂಬುದೇ ಸ್ವರ್ಗದ ಬಾಗಿಲು; ಅದು ತೆರೆದಿಟ್ಟಾಗ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೇನೋ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಯಾದರೆ ಸ್ವರ್ಗ, ಗೆದ್ದೆಯಾದರೆ ಪೃಥ್ವಿಯ ರಾಜ್ಯ; (೨.೩೨-೩೭)—ಎಂಬ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಉಪದೇಶದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೂ ಇದೇ. ಆದುದರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಒಂದೇ. ಯುದ್ಧಮಾಡಿದರೂ ಒಂದೇ ಇವೆರಡೂ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಫಲವಿರುತ್ತದೆಂದು ಕೂಡ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವು ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ಈ ಅಡಚಣೆಯನ್ನು ಭಗವಂತನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದು, ಮುಂದೆ ಯೋಗಮಾರ್ಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿರುವನು. ಗೀತೆಯ ಕಡೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಈ ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು, ಅವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುವದಿಲ್ಲ. ತಿರುಗಿ, ಅವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ—ಎಂಬದನ್ನೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಶಂಕಾ ನಿವೃತ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥನ ಮಾಡಿರುವನು. "ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದೆಂಬದನ್ನು, ಅದರಿಂದಾಗುವ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮದ ಮೇಲಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ, ಕರ್ತನ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವೋ ಅಶುದ್ಧವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರಧಾನತತ್ವವು. (ಗೀ.೨-೪೯); ಆದರೆ ವಾಸನೆಯು ಶುದ್ಧವೋ ಅಶುದ್ಧವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಕೆಲಸವಲ್ಲವೆ? ಆದಕಾರಣ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೂ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಈ ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರದಿದ್ದರೆ, ವಾಸನೆಯು ಸಹ ಶುದ್ಧವೂ ಸಮವೂ ಆಗಿರಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಮೊದಲು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ.೨.೪೧); ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೋಡಲು ಸ್ವರ್ಗ ಮುಂತಾದ ಸುಖಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ವೈದಿಕ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರೇ ಬಹಳ ಮಂದಿ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವರ ಬುದ್ಧಿಯು ಇಂದು ಇದನ್ನು, ನಾಳೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತೊಡಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಅಂದರೆ ಅದು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಬದಲಾಗುವಂಥದು ಅಥವಾ ಚಂಚಲವಾದುದು ಇರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಜನರಿಗೆ, ಸ್ವರ್ಗಸುಖವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಿತ್ಯ ಫಲಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಫಲವು ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷರೂಪ ನಿತ್ಯ ಸುಖವು ಸಿಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ಈ ಕಾಮ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಕಲಿತುಕೋ. ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನಿನಗೆ ಅಧಿಕಾರ. ಅದರ ಫಲವು ದೊರಕುವದು ಅಥವಾ ದೊರಕದಿರುವದು ಸರ್ವಥಾ ನಿನ್ನ ಕೈಯೊಳಗಿನ ಮಾತಲ್ಲ. ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಫಲದಾತೃವೆಂದು ಬಗೆದು, ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕರೂ ಸರಿ, ಸಿಗದಿದ್ದರೂ ಸರಿ, ಎಂಬ
ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಫಲದಾತೃನೆಂದು ಬಗೆದು, ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಸಿಕ್ಕರೂ ಸರಿ, ಸಿಗದಿದ್ದರೂ ಸರಿ, ಎಂಬ
(೨.೪೭) ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಅವುಗಳ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ಲೇಪವು ಕರ್ತನಿಗೆ ಅಳಕುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಈ ಸಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಪಡೆ. ಈ

ಸಮಬುದ್ಧಿಗೇ ಯೋಗ ಅಂದರೆ ಪಾಪವು ತಗಲದಂತೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಯುಕ್ತಿಯು—ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಒಮ್ಮೆ ಈ ಯೋಗವು ನಿನಗೆ ಸಾಧಿಸಿತೆಂದರೆ, ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೂ ನಿನಗೆ ಮೋಕ್ಷ ದೊರೆಯುವದು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂತಿಲ್ಲ, ”—ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (೨.೪೭-೫೩), ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಸಮಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನೇ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದಾಗ (೨-೫೩) ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಪುನ: ಬಿನ್ನವಿಸಿದನು. ಆಗ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಆಚರಣೆಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿ, ಈ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಗೇ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಂಬ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಸುರಿರುವನು. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಎರಡು. ಒಂದು 'ಕರ್ಮಬಿಡುವದು' (ಸಾಂಖ್ಯ), ಎರಡನೆಯದು 'ಕರ್ಮಮಾಡುವದು' (ಯೋಗ) ಎಂದು ಇವೆರಡೂ ನಿಷ್ಠೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಯುದ್ಧವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯಂತೆ ಮೊದಲು ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದನು. ಆದರೆ ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಅಪೂರ್ಣವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದು ಮುಂದೆ ಆಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಯೋಗ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗದಂತೆ ಜ್ಞಾನ ಹೇಳಲನುವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮೊದಲು ಈ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸ್ವಲ್ಪಾಚರಣೆಯೂ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ಕ್ಷೇಮಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಅನಂತರ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೆಣಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೆ ಯಾವಪಾಪವೂ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವ ಪರ್ಯಂತ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದನೆಯ ಪ್ರವಾಹವು ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆ, ನೋಡೋಣ; ಸರ್ವ ಉಪಪಾದನೆಯ ಮೂಲವು ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದೇವೆ.

“ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳಿದಿರಲ್ಲವೆ? ಅಂದಬಳಿಕ ನಾನು ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಸಮನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಲದೇ? ನನ್ನನ್ನು ಯುದ್ಧದಂಥ ಘೋರಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನೂಕುವದೇಕೆ? ” ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನ ಹೊಸಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ “ಯುದ್ಧವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಉದಾಸೀನನಾಗಿ ಏಕೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬಾರದು?” ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವು.' ಎಂಬದು ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರವಾಗಬಹುದೇ? ಇಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವಿರುತ್ತದಲ್ಲವೆ? ಅಂದಬಳಿಕ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಾದವನು ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಬಿಡಕೂಡದು? ” ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಭಗವಂತನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಆಲಿಸಿರಿ. “ಹೋದ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ—ಯೋಗಗಳೆಂಬ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ನಾನು ಹೇಳಿರುವೆನೇನೋ ಅಹುದು. ಆದರೆ ಕರ್ಮಗಳನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊರೆಯುವದು ಯಾವನಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಅವನು ದೇಹಧಾರಿಯಾಗಿರುವನೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತಾನಾಗಿಯೇ ಅವನನ್ನು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವದು. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಬಳಿಕ ಮುಂದೇನು ಗತಿ? ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಯಮನದಿಂದ, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ಸಮನಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿ, ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯ

ಗಳಿಂದಲೇ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಮಿಗಿಲಾದ ಮಾರ್ಗವು. ಅದುಕಾರಣ ನೀನು ಕರ್ಮ ಮಾಡೇಮಾಡು. ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ನಿನಗೆ ತಿನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಕೂಳು ಎಲ್ಲಿ? (೩.೩-೮); ಕರ್ಮವನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನಮಾಡಿದವನೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ, ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮದೇವನು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೂ ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಯಜ್ಞವನ್ನೂ ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡಿ, “ ಈ ಯಜ್ಞದಿಂದ ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಿ. ” ಎಂದು ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿದನು. ಮತ್ತು ಯಜ್ಞವು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಲ್ಲವೇ? ಸಾರಾಂಶ, ಯಜ್ಞವೆಂದರೇ ಕರ್ಮವು. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನೊಡನೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಕರ್ಮಗಳು ಕೇವಲ ಯಜ್ಞದ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಯಜ್ಞವು ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಇಂಥ ಕರ್ಮದ ಫಲಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಸ್ವಂತದ ಯಾವ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ, ಮತ್ತು ಜನರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಏನೂ ಲಾಭವಾಗತಕ್ಕದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ನಿಜ; ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ ಅವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಕೂಡದೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಈಗ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನ ತೆಗೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (೩.೧೬-೧೯); ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದೇ ಜನಕಾದಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕರ್ಮ ಮಾಡಿದರು, ಮತ್ತು ನಾನು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದೂ ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಸರಿ; ಇದಲ್ಲದೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವದು ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಮೇಲುಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟು, ಅವರನ್ನು ಉನ್ನತಿಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವದೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವು. ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವಂತನಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಮಾತಂತೂ ದೂರೇ ಉಳಿಯಿತು. ಕರ್ತವ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದರೆ ಸಾಯುವದೂ ಲೇಸು (೩.೩೦-೩೫);—ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊರಸಿದ್ದು ಕೇಳಿ, “ ಮನುಷ್ಯನು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪಾಪಮಾಡುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ? ಅದು ಏಕೆ? ” ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿ ವಿಕಾರಗಳು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದುಕಾರಣ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ತನ್ನ ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಯೋಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ “ನನಗೆ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸು.” (೩.೩೦.೩೧) ಎಂದು ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ತತ್ತ್ವದ ‘ಸೂತ ಉವಾಚ’ ವನ್ನು ಕೂಡ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಆದರೆ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿವೇಚನೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು, ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಸದಾಗಿ [illegible]ತ್ತದೆಂಬ ಸಂದೆ

ಹವು ಅಳುಕಬಾರದೆಂದು, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಅಂದರೆ ಭಾಗವತ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದ ತ್ರೇತಾಯುಗದಲ್ಲಿಯ ಪರಂಪರೆಯು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. "ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಯುಗಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಾನೇ ಈ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿವಸ್ವತನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೆನು. ವಿವಸ್ವತನು ಮನುವಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದನು, ಮನುವು ಇಕ್ಷ್ವಾಕುವಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದನು. ಆದರೆ, ನಡುವೆ ಅದು ಲೋಪವಾದ ಕಾರಣ, ಅದೇ ಯೋಗವನ್ನೇ (ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವನ್ನು) ನಾನು ನಿನಗೆ ಪುನಃ ಈಗ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ"ಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿದಾಗ "ವಿವಸ್ವತನಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂಚೆ ನೀನು ಇದ್ದೆಯೋ?" ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದನು. ಆಗ, ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ ಶಿಷ್ಟಪರಿಪಾಲನೆ, ದುಷ್ಟನಿವಾರಣೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಸ್ಥಾಪನ—ಇವೇ ಮುಂತಾದ ತನ್ನ ಅವತಾರಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಈ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಮೂಲಕ ತನಗೆ ಅದರ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳು ಅಂಟುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವ ಈ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳುಕೊಂಡೇ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜನಕಾದಿಗಳು ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೆಂದೂ, ಅರ್ಜುನನೂ ಹಾಗೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಅವನಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಪುನಃ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ "ಯಜ್ಞಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕ ವಾಗುವದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಮರಳಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಕೇವಲ ಎಳ್ಳು, ಅಕ್ಕಿಗಳನ್ನು ಸುಡುವದೂ ಪಶುವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದೂ ಒಂದು ತರದ ಯಜ್ಞವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಈ ದ್ರವ್ಯಮಯ ಯಜ್ಞವು ಕಡಿಮೆಯದು, ಸಂಯಮವೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿಕ ಇಂದ್ರಿಯವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸುಡುವದು ಅಥವಾ 'ನ ಮಮ' ಎಂದು ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆಹುತಿಯಾಗಿ ಕೊಡುವದು ಇದೊಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠತರದ ಯಜ್ಞವೆಂದು ಆ ಯಜ್ಞದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹಾಗು ವ್ಯಾಪಕನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಆ ಯಜ್ಞಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಫಲಾಶೆಯ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ರೀತಿಯಿಂದ ಬಂಧಕವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಯಜ್ಞದ ಫಲವು ದೊರಕದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಆಕಾರಣ ಯಜ್ಞವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮದಿಂದ ಮಾಡಿದೆವೆಂದರೆ, ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಯಜ್ಞವು ಎರಡೂ ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು "ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲವು ನನ್ನಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆಂಬೀ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯೆನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳು ಭಸ್ಮವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಬಾಧೆಯು ಕರ್ತನಿಗೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. "सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते"—ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮಗಳೇ ಬಂಧಕವಿರದೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಬಂಧಕತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ದುವ್ವಾಳಿಸು; ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲು."—ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೂ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿರೂಪ ಜ್ಞಾನವಿರುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಕರ್ಮಯೋಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮೂರನೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದನೆಂಬದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಖ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ, ಅನಂತರ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಇವೆರಡು

ಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಈಗ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಸಮವೆಂದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವನಿಗೆ ಯಾವದು ಸರಿದೋರುತ್ತದೋ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವನು ಹಿಡಿಯಬಹುದು. ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೇ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೇನು? ಈ ಸಂದೇಹವೇ ಅರ್ಜುನನ ಮನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ "ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಇವೆ ರಡೂ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಸರಿಬೆರಿಕೆಯಾಗಿ ಹೇಳದೆ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾವದೆಂಬದನ್ನಿಷ್ಟೇ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ ವಾಗಿ ಇನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳಿರಿ, ಅಂದರೆ ಆ ಪ್ರಕಾರ ನಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ನೆಟ್ಟಗಾಗುವದು." ಎಂದು ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಅವನು ಪ್ರಶ್ನ ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ನಿಃಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಿದ್ದರೂ ಅಂದರೆ ಸಮ್ಯನಾಗಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಿದ್ದರೂ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು;—'कर्मयोगो विशिष्यते'—ಎಂದು ಈಗ ಭಗವಂತನು ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿಹೇಳಿ, ಅರ್ಜುನನ ಶಂಕೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡಿರುವನು (ಗೀ. ೨); ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಭದ್ರಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ,— "ಸನ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಸಾಂಖ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಯಾವ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದಲೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕರ್ಮಯೋಗ ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗದ ಹೊರತು ಸನ್ಯಾಸವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದರೆ ಯೋಗಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದೆ ಇಲ್ಲದು. ಅಂದಮೇಲೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಇವೆರಡು ಭಿನ್ನಮಾರ್ಗಗಳೆಂದು ಬಂಡಾಯವೆಬ್ಬಿ ಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ನಡೆಯುವದು, ಮಾತಾಡುವದು, ನೋಡುವದು, ಕೇಳುವದು, ಮೂಸಿ ನೋಡುವದು ಇತ್ಯಾದಿ ನೂರಾರು ಕರ್ಮಗಳು ಬಿಟ್ಟೇವೆಂದರೂ ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬುವ, ಸೀಗದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕದೆ, ಅವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದೇ ಜಾಣತನದ ಮಾರ್ಗವು. ಆದುದರಿಂದ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದವರು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು, ಅದರಿಂದಲೇ ಕೊನೆಗೆ ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯು ತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ನಿಮಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡೆಂದೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಬಿಡೆಂದೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ ಇದೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಟವು. ಬಂಧನವೆಂಬದು ಮನೋಧರ್ಮವಿರುವ ಮೂಲಕ ಯಾವನು ಸಮ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ 'ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮನು' ಆಗಿ, ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಅವುಗಳ ಬಾಧೆ ತಟ್ಟು ವದಿಲ್ಲ, ಕಿಂಬಹುನಾ ಯಾವಾತನ ಬುದ್ಧಿಯು ನಾಯಿ, ಚಾಂಡಾಲ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆಕಳು, ಆನೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಿತೋ ಮತ್ತು ಯಾವನು ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆಯೋ, ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಅವನು ಕುಳಿತಲ್ಲಿಯೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತನಿಗೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಅನ್ಯ ಸಾಧನವನ್ನೂ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಕ್ತನೇ "—ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದೆ.

ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸಿದ್ದು, ಭಗವಂತನು ಕರ್ಮ ಯೋಗದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಸಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕರ್ಮಫಲದ ಆಶೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಯಾವನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ನಿಜವಾದ ಯೋಗಿಯು, ಅವನೇ ನಿಜವಾದ ಸನ್ಯಾ ಸಿಯು; ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವವನು ನಿಜ ವಾದ ಸನ್ಯಾಸಿಯಲ್ಲೆಂದು ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮತವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಬಳಿಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು

ಸ್ಥಿರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದು ತಾವೇ ಮಾಡಬೇಕು; ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಅದರ ದೋಷವನ್ನು ಎರಡನೆಯವರ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ, ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹರೂಪ ಯೋಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯ ದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯತ್ವವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಯಮನಿಯಮಾಸನ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಾದಿ ಸಾಧನ ಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಕೆಲಸ ತೀರದೆ ಮುಂದೆ ಆ ಮನುಷ್ಯನ ವೃತ್ತಿಯು "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" ಅಥವಾ "यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति"—(೬.೨೯.೩೦)— ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸರ್ವಭೂತರಲ್ಲಿ ಸಮವಾದದ್ದಾಗ ಬೇಕೆಂದು ಆತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶಂಕೆಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತು. ಅದೇನೆಂದರೆ— "ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಯೋಗವು ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ಪುನಃ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವ ಕಾರಣ ಪುನಃ ಅದೇ ಗತಿಯಾಗುವದು, ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಕಾರ ಚಕ್ರವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಂದೂ ಸದ್ಗತಿ ಸಿಗು ವದು ಸಂಭವವಿಲ್ಲ." ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ "ಯೋಗಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಯತ್ನಗಳು ಹುಸಿಯಾಗಿ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ; ಮೊದಲಿನ ಜನ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಉಳಿದುಕೊಂಡು, ಎರಡ ನೆಯ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕ್ರಮದಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಕಟ್ಟಕಡೆಯಲ್ಲಿ "ಕರ್ಮಯೋಗವು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಸುಸಾಧ್ಯವೂ ಇರುವ ಮೂಲಕ ಬರೇ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ಅಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡದೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದು, ತಪಶ್ಚರ್ಯ ಮಾಡುವದು, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದು—ಇವೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ನೀನು ಯೋಗಿ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುವವನಾಗು" ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಪುನಃ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿಯೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಮೊದಲಿನ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನೆಯು ಮುಗಿಯಿತೆಂದೂ ಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎಂಬೆರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನು 'ಸ್ವತಂತ್ರ' ವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಮಾನ ಯೋಗ್ಯತೆಯವು ಆದರೂ, ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲು ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು ಆಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದವು-ಎಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಕೆಲವರ ಮತವು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ವರೆಗೆ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಹದಿ ನೆಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹಂಚಿದರೆ, ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಪಾಲಿಗೆ ಆರು ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಬಂದು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಮನಾದ ಭಾಗಗಳಾಗುತ್ತವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಮತವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. "ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠೆಯಂತೆ ಯುದ್ಧ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಲ್ಯೋ, ಅಥವಾ ಯುದ್ಧದ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲ್ಯೋ, ಮತ್ತು ಮಾಡು, ಎಂದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಪಾಪವನ್ನು ಹ್ಯಾಗೆ ತಪ್ಪಿಸಲಿ?" ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಮುಖ್ಯ ಶಂಕೆಯಿತ್ತು. ಆ ಶಂಕೆಯ ಸಮಾಧಾನವು "ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷ ದೊರಕುತ್ತದೆ, ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ದೊರಕುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ನಿನಗೆ ಬೇಕಾದರೆ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬದೊಂದು

ಮೂರನೆಯ ನಿಷ್ಠೆಯಿರುತ್ತದೆ." ಇಂಥ ಒಣ ಹಾರುತ್ತರದಿಂದ ಬಗೆಹರಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅರ್ಜುನನು ಒಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ ದಾರಿಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿರಲು, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಚತುರನೂ ಆದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಅವನಿಗೆ ಮೂರು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮಕ ದಾರಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದನೆಂದೆಣಿಸುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಲು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಸನ್ಯಾಸ' ಮತ್ತು 'ಕರ್ಮಯೋಗ' ಇವೆರಡೇ ನಿಷ್ಠೆಗಳ ವಿಚಾರವಿದ್ದು (ಗೀ.೫.೧) ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ.೫.೨); ಭಕ್ತಿಯೆಂಬದೊಂದು ಮೂರನೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿಷ್ಠೆಯಿರುತ್ತದೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳು ಮೂರು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿಷ್ಠೆಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರ ಕೈಗಂಟಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರೇ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯವನ್ನಷ್ಟೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆಂದು ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದ್ದ ಮೂಲಕ ಈ ಮೂರು ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಾಯಃ ಭಾಗವತ ಗ್ರಂಥದ ಮೇಲಿಂದ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತವೆ (ಭಾಗ ೧೧-೨೦-೬); ಆದರೆ ಭಾಗವತಪುರಾಣದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಒಂದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮಾತು ಟೀಕಾಕಾರರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವದಿಲ್ಲ; ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಭಾಗವತಕಾರರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಹೊರತು ಭಾಗವತಕಾರರು ಮತ್ತೂ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಇವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಿದ್ದರೂ ಇವೆರಡೂ (ಅಂದರೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಯೋಗವು) ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಶೋಭಿಸಲಾರವು.—"नैष्कर्म्यमप्यच्युतभाववर्जितं न शोभते ज्ञानमलं निरंजनम्" (ಭಾಗ.೧೨.೧೨.೫೨ಮತ್ತು೧.೨.೧೨); ಈ ಪ್ರಕಾರ ನೋಡಿದರೆ, ಭಾಗವತಕಾರರು 'ಭಕ್ತಿ' ಯದೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ನಿಷ್ಠೆ ಅಂದರೆ ಕೊನೆಯ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಭಕ್ತರು ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಭಾಗವತವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ; ಮಾಡಕೂಡದೆಂದೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮ ಮಾಡಿರಿ, ಅಥವಾ ಬಿಡಿರಿ; ಇವೆಲ್ಲ ಭಕ್ತಿಯೋಗದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ (ಭಾಗ.೩.೨೯.೭-೧೯); ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಜನನ ಮರಣದ ತಿರುಗಣಿ ಮಡುವಿಗೆ ಕೆಡಹುವದೇ ಸರಿ. (ಭಾಗ.೧.೫.೩೪.೩೫)—ಎಂದು ಭಾಗವತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಭಾಗವತಕಾರರ ಕಟಾಕ್ಷವೆಲ್ಲ ಭಕ್ತಿಯ ಮೇಲೇ ಇರುವಮೂಲಕ, ಅವರು ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೂ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೆರಸಿ, ಭಕ್ತಿಯೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಯೇ ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಥವಾ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವದೆಂದರೆ ಆರಳೆಯ ಗಿಡದೆಲೆಯನ್ನು ತಂದು ಆಲದ ಗಿಡಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವಂತೆ ಅಯೋಗ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯ ಯಾವದರಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ, ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಯೇ ಸುಲಭಮಾರ್ಗವೆಂಬದೂ ಗೀತೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗ್ರಹ ತೊಡದೆ, ಯಾರಿಗೆ ಯಾವ ಮಾರ್ಗವು ಸುಲಭವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಆ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಾದ ನಂತರ ಕರ್ಮ ಮಾಡಬೇಕೋ ಬಿಡಬೇಕೋ ಎಂಬದೇ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಿದೆ ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು

ಬಿಡುವದು ಎಂಬ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿಯ ಯಾವ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಗೀತೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಭಾಗವತಕಾರರಂತೆ 'ಭಕ್ತಿಯೋಗ'ವೆಂದು ಹೊಸ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡದೆ, ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ "ಕರ್ಮಯೋಗ" ಅಥವಾ "ಕರ್ಮನಿಷ್ಠೆ" ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಬಿಡುವದಕ್ಕೆ „ಸಾಂಖ್ಯ" ಅಥವಾ „ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ" ಎಂಬ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಹೆಸರುಗಳೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಭಕ್ತಿಯೆಂಬದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಮೂರನೆಯ ನಿಷ್ಠೆಯೆಂದು ಇರುವದು ಎಂದೂ ಸಂಭಾವ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ "ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದು" ಮತ್ತು „ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿರುವದು, ಅಂದರೆ ಬಿಡುವದು" (ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ) ಎಂಬ ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತಿರೂಪವಾದ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳ ಹೊರತು ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೇ ಇನ್ನು ಸಿಲಕು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಭಕ್ತಿಮಾನ್ ಪುರುಷನ ನಿಷ್ಠೆಯು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತೆಯ ಮೇರೆಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಾದಲ್ಲಿ ಆ ಮನುಷ್ಯನು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂಬದಷ್ಟರ ಮೇಲಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸದೆ ಅವನು ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಭಕ್ತಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಒಂದು ಸಾಧನವಿದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಧನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಗೇ 'ಯೋಗ'ವೆಂದು ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ (ಗೀ. ೧೪.೨೬), ಅದು ಕೊನೆಯ 'ನಿಷ್ಠೆ'ಯಾಗಲರಿಯದು. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮನಿಷ್ಠನೆಂದೂ ಕರ್ಮಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠನೆಂದೂ ಅನ್ನತಕ್ಕದ್ದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವ ನಿಷ್ಠೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂಬ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭಗವಂತನು ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷವಂತೂ ಸಿಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಕರ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ನಿಜವಿರದೆ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಮೋಕ್ಷವೇ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ ದೊರಕುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೫.೫)—ಎಂದು ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸದಿರುವದರಿಂದ, ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಳಿದ ಈ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡುತಿರುವಾಗ ಕೊನೆಗೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ದೊರಕುತ್ತದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಭಗವಂತನು ಈಗ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದು ಅನ್ನದೆ, ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युंजन् मदाश्रयः ।
असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥

"ಹೇ ಪಾರ್ಥ! ನನ್ನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವಿಟ್ಟು, ನನ್ನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ, ಯೋಗ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಾಗ „ಯಥಾ" ಅಂದರೆ ಹ್ಯಾಗೆ ನನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಿಃಸಂಶಯವಾದ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ ಅದನ್ನು (ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.) ಕೇಳು."—(ಗೀ. ೭.೧) ಇದಕ್ಕೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ „ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೭.೨). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂದರೆ ಮೇಲೆ

ಕೊಟ್ಟ 'ಮಯ್ಯಾಸಕ್ತಮನಾಃ॰' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ಲೋಕಗಳೊಳಗಿನ 'ಯೋಗಂ ಯುಂಜನ್' ಅಂದರೆ 'ಕರ್ಮಯೋಗ ವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಾಗ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದವಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಯಾವ ಟೀಕಾಕಾರರೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಲಕ್ಷ್ಯ ಪೂರೈಸಿದಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಯೋಗನೆಂದರೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಹಿಂದಿ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಕರ್ಮಯೋಗವು. ಈ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಾಗ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಅಂದರೆ ಯಾವ ವಿಧಿಯಿಂದ ಭಗವಂತನ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೋ ಆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಅಂದರೆ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮೊದಲಿನ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೂ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನು ಬೇಕೆಂದು ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿ, "ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮುಂದೆ ಭಕ್ತಿನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ." ಎಂದು ಅನ್ನುವದು ತೀರ ಅನುಚಿತವು. ಕಿಂಬಹುನಾ ಯಾರೂ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದೆಂತಲೇ "ಯೋಗಂ ಯುಂಜನ್" ಈ ಪದಗಳು ಈ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಗೀತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಐದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದೊಳಗಿನ ಸಾಧನಗಳು ವರ್ಣಿಸಿ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇದಿಷ್ಟರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವರ್ಣನೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೊಂದು ಬಗೆಯ ಅಂಗಸಾಧನೆಯು. ಈ ಅಂಗಸಾಧನೆಯಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬದು ಸತ್ಯವು; ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ವಾಸನೆಗಳೇ ಕೆಡಕಿದ್ದರೆ ಬರೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಶದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಸನೆಗಳು ದುಷ್ಟವಿದ್ದರೆ, ಇದೇ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹರೂಪ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಜಾರಣಮಾರಣಾದಿ ದುಷ್ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಹಲವರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹದೊಡನೆಯೇ ವಾಸನೆಗಳು ಸಹ "सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि" ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಶುದ್ಧವಿರಬೇಕು (ಗೀ. ೬.೨೯). ಎಂದು ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತು ವಾಸನೆಗಳ ಈ ಶುದ್ಧತೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದ ಹೊರತು ಆಗುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ತಾತ್ಪರ್ಯ, ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಬೇಕಾಗುವ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪಡೆದರೂ 'ರಸ' ಅಂದರೆ ವಿಷಯಗಳ ಅಭಿಲಾಷೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಇಲ್ಲದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ರಸವು ಅಥವಾ ವಿಷಯವಾಸನೆಯು ಇಲ್ಲದಾಗುವದಕ್ಕೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ. ೨.೫೯). ಆದಕಾರಣ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಲೇ ಹೇಗೆ ಅಂದರೆ ಯಾವ ವಿಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೋ ಆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಭಗವಂತನು ಇನ್ನು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಮುಂದೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ" ಎಂಬ ಪದಗಳಿಂದ, ಕರ್ಮಯೋಗವು ನಡೆದಿರುವಾಗಲೇ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕಾರಣ "ಕರ್ಮಯೋಗದ ಬದಲಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾರ್ಗಗಳು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವದು ತಪ್ಪೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ

ಕರ್ಮಯೋಗದೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ವಿಧಿಯ ವರ್ಣನೆಯೆಂದರೆ, ಭಾಗವತ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ವಿಧಿಯ ವರ್ಣನೆಯು; ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ, "ಪ್ರವೃತ್ತಿಫಲ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮವು ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಧಿ ಸಹಿತವಾಗಿಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ವೈಶಂಪಾಯನನು ಜನಮೇಜಯನಿಗೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡು.) ವೈಶಂಪಾಯನನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ವಿಧಿಯೂ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಮತ್ತು ಬಿಡುವದು ಎಂಬೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದ್ದರೂ, ಎರಡೂ ಕಡೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನಪಡೆಯುವ ವಿಧಿಗಳು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ " ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ " ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪದಗಳು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಕಾರಣ, ಗೀತೆಯ ಏಳನೇ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಾಗಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಂಬದೂ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ವಿಧಿಯ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದು ಅದರ ವ್ಯಾಪಕತನದ ಮೂಲಕ ಇರುತ್ತದೆಂಬದೂ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕೇವಲ ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠೆಯ ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದವರು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಗೆ ಅವರು ಏನೂ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಾದರೋ, ಭಕ್ತಿಯು ಸುಲಭವೂ ಪ್ರಧಾನವೂ ಆದ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ "ನೀನು ಕರ್ಮ ಅಂದರೆ ಯುದ್ಧಮಾಡು." ಎಂದೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಗೀ. ೮-೭.೧೧-೧೨-೧೬-೨೪-೧೮-೬). ಆದ ಕಾರಣ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಏಳನೆಯ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹಿಂದೆ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪರಿಪೂರ್ತ್ಯರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಂದೂ, ಕೇವಲ ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠೆಯ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಮರ್ಥನವು ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ, ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಈ ಪ್ರಕಾರ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪರಸ್ಪರ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಲಾರವು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, "ತತ್ವಮಸಿ" ಎಂಬ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರೇ ಪದಗಳಿದ್ದು ಗೀತೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾದರೂ ಹದಿನೆಂಟೇ ಇರುವ ಕಾರಣ "ಆರು ಮೂರಲೆ ಹದಿನೆಂಟು" ಎಂಬ ಲೆಕ್ಕದಿಂದ ಆರು ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳದೊಂದರಂತೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಮೂರು ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ 'ತ್ವಂ' ಎಂಬ ಪದದ, ಎರಡನೆಯ ಆರರಲ್ಲಿ 'ತತ್' ಎಂಬ ಪದದ, ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಆರರಲ್ಲಿ 'ಅಸಿ' ಎಂಬ ಪದದ ವಿವೇಚನೆಯು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದರ ಮತವೂ ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಈಗ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಯಾಕಂದರೆ ಇಡೀ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿದ್ದು, "ತತ್ವಮಸಿ" ಎಂಬ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯದ ವಿವರಣೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲೆಂಬ ಏಕದೇಶೀಯ ಪಕ್ಷವೇ ಹಾರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ವಿವೇಚನೆಯು ಯಾಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂಬದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವಾದ ಬಳಿಕ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಮುಗಿಯುವ ವರೆಗೆ ಹನ್ನೊಂದೂ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಂಗತಿಯು ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ. ಯಾವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ರಸವರ್ಜ್ಯವಾದದ್ದೂ ಸಮವಾದದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಪಿಂಡದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವಿರುತ್ತದೆಂದು ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಆರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದೇ ವಿಷಯವು ಈಗ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕಾರ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಹತ್ತಿದೆವೆಂದರೆ, ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತ(ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ)ವಿದ್ದರೆ, ಒಮ್ಮೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಇವೆರಡು ಸ್ವರೂಪವಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವು ಯಾವದು? ಅದರಿಂದ ಕನಿಷ್ಠವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ? ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಿರವೂ, ಸಮವೂ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವೂ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಲೇಸೋ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಲೇಸೋ? ಎಂಬದನ್ನು ಈಗ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರೊಡನೆಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದರೂ, ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಾನಾತ್ವದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಬೇಕಾಗಿರುವದೇನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ; ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಬಗ್ಗೆ ಲೇಶ ಮಾತ್ರವೂ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಈ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳು ಅಥವಾ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಂದರೆ ತುಲ್ಯಬಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಗೀತೆಯ ಹದಿನೆಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿ ಪಾಲುಮಾಡಿದಂತೆ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಸಮನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವೂ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವೂ ಆಗಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗದ ನಿಷ್ಠೆಯೊಂದೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠೆ, ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ನಿರೂಪಣವು ಕರ್ಮಯೋಗ ನಿಷ್ಠೆಯ ಪೂರ್ತಿಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿ ಅನುಷಂಗದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಅವನ್ನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ, ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪರಿಪೂರ್ತಿಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಹೇಗೆ ಹಂಚಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ.

ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ—ಅಂದರೆ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಗಳೆರಡೂ—ತನ್ನ ಪರಾಪರ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಇದ್ದು, ಈ ಮಾಯೆಯ ಆಚೆಗಿರುವ ತನ್ನ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವನ್ನರಿತು ಯಾರು ತನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರ ಬುದ್ಧಿ ಸಮತಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿ, ಅವರಿಗೆ ಸದ್ಗತಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆಂದು ಭಗವಂತನು ಮೊದಲು ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು, “ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳು, ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳು ಎಲ್ಲ ಯಜ್ಞಗಳು, ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳು, ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವು ನಾನೇ ಆಗಿರುತ್ತೇನೆ, ನನ್ನ ಹೊರತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದೇನೂ ಇಲ್ಲ”ವೆಂದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಅಧಿಯಜ್ಞ, ಅಧಿದೈವ ಮತ್ತು ಅಧಿಭೂತಗಳೆಂದರೆ ಏನೆಂಬದನ್ನು ತನಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ,

ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಂತವರನ್ನು ತಾನೆಂದೂ ಮರೆಯುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ, ಸರ್ವಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವಿನಾಶಿಯೂ ಅಕ್ಷರವೂ ಆದ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವದು? ಸರ್ವಜಗತ್ತಿನ ಸಂಹಾರವು ಯಾವಾಗ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ? ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಾದವನಿಗೆ ಯಾವಗತಿಯು ಸಿಗುತ್ತದೆ; ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಯಾವ ಗತಿಯು ಸಿಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನುಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸಿ, ನಾಲ್ಕೂಕಡೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಂಡುಹಿಡಿದು, ಅವನಿಗೆ ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ಶರಣು ಹೋಗುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗಮ್ಯವಾದ ಸುಲಭ ರಾಜಮಾರ್ಗವು; ಇದಕ್ಕೆ ರಾಜವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ರಾಜಗುಹ್ಯವೆಂದೆನ್ನುವರೆಂದು ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಈ ಮೂರೂ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಂತ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿವಂತ ಪುರುಷನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದ ಈ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಡುನಡುವೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನು ಮರೆತಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ, "तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युद्ध्य च" ಆದಕಾರಣ ಸರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ನನ್ನ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿ ಇಡು, ಮತ್ತು ಯುದ್ಧ ಮಾಡು.—ಎಂದು ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೮-೭); 'ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನನಗೆ ಅರ್ಪಣ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಗಳ ಶುಭಾ ಶುಭ ಫಲಗಳಿಂದ ನೀನು ಮುಕ್ತನಾಗುವಿ." ಎಂದು ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಗಿ. ೯-೨೭-೨೮) ಹೇಳಿದೆ. "ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಅದೆಲ್ಲ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇರುತ್ತ"ದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವದನ್ನೇ ಹತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, "ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಸ್ತುವು ನನ್ನ ವಿಭೂತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂಬದಾಗಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳಿ, ಬಳಿಕ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನಾದ ತಾನೇ ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಜುನನ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟು, ಅವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೇರೆಗೆ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುವವನು ತಾನೇ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಮೇಲೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣವೇ "ನಿಜವಾದ ಕರ್ತನು ನಾನು" ನೀನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರನು; ಆದಕಾರಣ ನೀನು ನಿಃಶಂಕೆಯಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡು." ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ. ೧೧-೩೩); ಸೃಷ್ಟಿಗೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂದು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದರೂ "ನಾನು ಅವ್ಯಕ್ತನಿದ್ದರೂ ಮೂರ್ಖರು ನನ್ನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ." (ಗೀ. ೭—೨೪); "यदक्षरं वेदविदो वदंति" (೮-೧೧)- ಯಾರಿಗೆ ವೇದ ವೇತ್ತರು ಅಕ್ಷರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, "ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ." (೮—೨೧); "ನನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ, ನಾನು ಮನುಷ್ಯ ದೇಹಧಾರಿಯೆಂದು ಮೂಢರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ." (೯—೧೧); 'ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವು," (೧೦-೩೨); ಮತ್ತು "त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत्" (೧೧-೩೭); ಇವೇ ಮುಂತಾಗಿ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಮೂಲಕ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೋ ಅವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೋ, ಎಂದು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆಗ ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತಾನು ವರ್ಣಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯು

ಸುಲಭವೆಂದು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ, ಪರಮ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಅಭಿವರ್ಣಿಸಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ [illegible] ಸ್ವತಂತ್ರ ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದಿದ್ದರೂ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಪೃಥಕ್ ವಿಭಾಗಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಆಗುತ್ತವೆಂದು ಕೆಲವರ ಮತವಿದ್ದು, ದ್ವಿತೀಯ ಷಡಧ್ಯಾಯವು ಭಕ್ತಿಪರವಿರುತ್ತದೆಂದು ಅವರು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಮತವೂ ನಿಜವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಮನದಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಬಹುದು. ಯಾಕಂದರೆ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆಯು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಾಯಿತೆನ್ನಬೇಕೆ? ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ— "ಯಾವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಎರಡನೆಯವರ ಮಾತನ್ನೇ ನೆರೆನಂಬಿ ನನ್ನ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕು." (ಗೀ. ೧೩-೨೫); "ಯಾವನು ಅವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತನಾಗುತ್ತಾನೆ." (೧೪-೨೬); "ಪುರುಷೋತ್ತಮರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನು ನನ್ನನ್ನೇ ಭಜಿಸುತ್ತಾನೆ." (೧೫-೧೯); ಎಂದೂ ಕೊನೆಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "ಸರ್ವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ನನ್ನನ್ನೇ ಭಜಿಸು." (ಗೀ. ೧೮-೬೬) ಎಂದೂ ಪುನಃ ಪುನಃ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಎರಡನೆಯ ಷಡಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಭಕ್ತಿಯು ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಕ್ತಿಯು ಬೇರೆಯಾದುದೆಂದು ಭಗವಂತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, (೪-೩೪-೩೭) "ಅದೇ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಅಂದರೆ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಕರ ಪ್ರಕಾರ ಭಕ್ತಿಪರ ಷಡಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (೭—೨). ಇದರ ಮುಂದಿನ ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ರಾಜವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ರಾಜಗುಹ್ಯೆ ಅಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗಮ್ಯ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು ನಿಜವು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೇ "ವಿಜ್ಞಾನಸಹಿತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ." (೯-೧) ಎಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದರಮೇಲಿಂದ ಗೀತೆಯೊಳಗೆ ಭಕ್ತಿಯ ಸಮಾವೇಶವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಹತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೇ ಅರ್ಜುನನು—ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ "ಅಧ್ಯಾತ್ಮ" ವೆಂದು ಅಂದಿದ್ದಾನೆ. (೧೧-೧), ಮತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆ ನಡೆದಾಗ, ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಡುನಡುವೆ ವಿಧಾನಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವಿಧಾನಗಳ ಮೇಲಿಂದ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೋ, ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೋ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದನಂತರ, ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಕ್ತದ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯೇ ಸುಲಭವೆಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟು, ಆ ಕ್ಷಣವೇ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞದ "ಜ್ಞಾನ" ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ [illegible] ಪರಂ ಭೂಯಃ

प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ’’ (೧೪-೧), — ತಿರುಗಿ ಇನ್ನು ಅದೇ ‘ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನ’ವನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ-ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಡನಡುವೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ನೇಯುವದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವೆರಡನ್ನು ಪೃಥಕ್ ರೀತಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಭಗವಂತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರದೆ, ಅವನು ಅವುಗಳನ್ನು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದೊಳಗೇ ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ನೇಯುದಿದ್ದಾನೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಭಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಎಂಬದು ಆಯಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯದ ಅಭಿಮಾನಿಗಳು ಹೂಡಿರುವ ಹುಚ್ಚಾಟವು. ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ (ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ) ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವೇ ಭಕ್ತಿಗೂ ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ (ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ) ಆ ಜ್ಞಾನವು ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯವರಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. (೧೩-೨೫). ಈ ಕಾರಣ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗಮ್ಯವು, ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸರ್ವಜನರಿಗೂ ಸುಖಕರವೂ ಇದ್ದು (೯-೨); ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವು (ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು) ಕ್ಲೇಶಮಯ (೧೨-೫) ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡು ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಭೇದವು ಇಷ್ಟೇ. ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಕರ್ಮಯೋಗದೊಳಗಿನ ಸಾಧ್ಯವು ಈ ಎರಡೂ ಸಾಧನಗಳಿಂದಲೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಭಗವಂತನಿಗೆ ಎರಡೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಕೂಡ ಉಪಾಸನೆಯು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಚತುರ್ವಿಧ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿವಂತನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಹೇಳಿ, (೭-೧೭) ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ವಿರೋಧವನ್ನು ಭಗವಂತನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಏನೇ ಆದರೂ, ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು, ಮತ್ತೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷ ವರ್ಣನೆಯು ಬರುವದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಿದೆ. ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅವು ಪ್ರಥಕ್ ಇರುತ್ತವೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಬಾರದೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಅವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ, ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಭಕ್ತಿಯು ಅವಶ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನು ಮರೆತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವಿಶ್ವರೂಪದ ಮತ್ತು ವಿಭೂತಿಗಳ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಮುಗಿದು ಹೋದುದರಿಂದ, ಈ ಮೂರುನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ (ಷಡಧ್ಯಾಯಕ್ಕಲ್ಲ.) ಸ್ಥೂಲ ಮಾನದಿಂದ “ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ”ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡುವದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಪ್ರಶಸ್ತವಾಗಿ ತೋರಿದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೇಗೇ ತಿಳಿದರೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ-ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಇವೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾರಾಂಶ, ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಿರುವ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯವಿದೆ; ಈ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯಿಂದೇ ಆಗಲಿ, ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯಿಂದೇ ಆಗಲಿ, ಸೌಲಭ್ಯದ ಹೊರತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಭೇದವಿಲ್ಲೆಂಬದೇ ಈ ಯಾವತ್ತೂ ನಿರೂಪಣೆಯ ಇತ್ಯರ್ಥವಿದ್ದು, ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ವರೆಗೆ ಇರುವ ಸರ್ವ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ “ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನ”

ಅಥವಾ "ಅಧ್ಯಾತ್ಮ"ವೆಂಬದೊಂದೇ ಹೆಸರು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಡತಕ್ಕದ್ದು.

ಇರಲಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಸರ್ವ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನು ಅಥವಾ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ಭಗವಂತನು ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನದಿಂದ ಅರ್ಜುನನ 'ಚರ್ಮಚಕ್ಷು'ಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಇದೇ ಭಗವಂತನು 'ಪಿಂಡದಲ್ಲಿ' ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಈ ಆತ್ಮನ ಅಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ ಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ (ಪರಮಾತ್ಮನ) ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರವನ್ನು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು "अनादिमत्परं ब्रह्म" ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಮುಂದೆ, ಇದೇ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವು 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಮತ್ತು 'ಪುರುಷ' ಈ ಸಾಂಖ್ಯ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳ ಈ ಭೇದವನ್ನರಿತು ಯಾವನು ಸರ್ವಗತ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು "ಜ್ಞಾನಚಕ್ಷುವಿನಿಂದ" ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ "ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಆತ್ಮನು ಕರ್ತನಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗಲಾರವು." (೧೩.೨೯)—ಎಂಬ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮತ್ತು "ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति" (೧೩–೨೪)— ಎಂಬ ಭಕ್ತಿಯ ಸೂತ್ರವು ಕಾಯ್ದು ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸಿದ್ದು, ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಅಥವಾ ಪರಮೇಶ್ವನು ಇದ್ದರೂ, ಸತ್ವ, ರಜ ಮತ್ತು ತಮಗಳೆಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಗುಣಗಳ ಭೇದದ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು, ಯಾವನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ಆಟವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಮತ್ತು ಯಾವನು ತಾನು ಕರ್ತನಲ್ಲೆಂದು ಅರಿತು, ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸೇವಿಸುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ನಿಜವಾದ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನು, ಅಥವಾ ಮುಕ್ತನು, ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಕೊನೆಗೆ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿವಾನ್ ಪುರುಷರ ವರ್ಣನೆಯಂತೆಯೇ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವೆಂದು ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ ಹದಿನೈದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವೃಕ್ಷರೂಪವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ವರ್ಣಿಸಿ, ಸಾಂಖ್ಯರು ಯಾವದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪಸಾರ'ವೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೋ, ಆ ಪಸಾರವೆಂದರೇ ಈ ಅಶ್ವತ್ಥ ವೃಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಕೊನೆಗೆ ಕ್ಷರ ಮತ್ತ ಅಕ್ಷರ ಇವೆರಡನ್ನು ದಾಟಿ ಇರುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮನನ್ನು ತಿಳಿದು ಭಜಿಸುವದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುತಾನೆಂದೂ, "ನೀನೂ ಹಾಗೇ ಮಾಡು" ಎಂದೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಭೇದದ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ದೈವೀ ಮತ್ತು ಆಸುರೀ ಸಂಪತ್ತುಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಭೇದಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅವರ ಕರ್ಮಗಳು ಹೇಗಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನೂ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಗತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣಭೇದದಿಂದಾಗುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಶ್ರದ್ಧಾ' ದಾನ, ಯಜ್ಞ, ತಪ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಅರ್ಜುನನ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವೆಂದು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಓಂ ತತ್ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶದೊಳಗಿನ [illegible] ಶಬ್ದಕ್ಕೆ

ಗವು ತತ್ವತಃ ಸನ್ಯಾಸವೇ ಆಗುತ್ತದೆ; ಯಾಕಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ವೇಷವನ್ನು ತೊಟ್ಟು, ಭಿಕ್ಷೆಬೇಡದಿದ್ದರೂ ವೈರಾಗ್ಯದ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸದ ಸ್ಮೃತ್ಯುಕ್ತ ತತ್ವವಾದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಡುವದು ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಯಮವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಫಲಾಶೆಯು ಹಾರಿದರೆ, ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಆಶೆಯೂ ನಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಶ್ರೌತಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಶಂಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದದರಿಂದ ಇವು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸುವ ಕರ್ಮಗಳಿರುವ ಮೂಲಕ ಇತರ ಕರ್ಮಗಳೊಡನೆ ಇವುಗಳನ್ನೂ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡಿಸಿ, ಯಜ್ಞ ಚಕ್ರವನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಡೆಯವರೆಗೂ ನಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ನಿಶ್ಚಿತ ಮತವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ, ಕರ್ತಾ, ಬುದ್ಧಿ, ಧೃತಿ ಮತ್ತು ಸುಖ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸಗಳೆಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ, ಗುಣ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ, ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ತಾ, ಆಸಕ್ತಿರಹಿತ ಬುದ್ಧಿ ಅನಾಸಕ್ತಿಯಿಂದಾಗುವ ಸುಖ, ಮತ್ತು "अविभक्तं विभक्तेषु" ಎಂಬ ಆತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನ ಇವೇ ಸಾತ್ವಿಕವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದಮೇಲೆ, ಈ ತತ್ವಗಳನ್ನೇ ಹಿಡಿದು, ಚಾತುರ್ವರ್ಣಾದಿಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಧರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಾತ್ವಿಕ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ, ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗಿ, ಕೊನೆಗೆ ಶಾಂತಿಯನ್ನೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು "ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಧರ್ಮವಿರುವ ಮೂಲಕ ಬಿಟ್ಟೇವೆಂದರೂ ಅವು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ ಎಲ್ಲಾ ಮಾಡುವವನೂ ಮಾಡಿಸುವವನೂ ಭಗವಂತನೇ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮೊರೆಹೊಕ್ಕು, ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಿರು, ನಾನೇ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನು, ನನ್ನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟು, ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸು; ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಸರ್ವ ಪಾಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ." ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ನಿಶ್ಚಿತ ಉಪದೇಶವಾಡಿ, ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಸಮಾಪ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಜ್ಞಾನವಂತರಾದ ಶಿಷ್ಟರು ಇಹಪರಲೋಕಗಳ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ತಂದ 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಕರ್ಮಯೋಗ' ಎಂಬೆರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮ ಯೋಗದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಆರನೆಯದರಲ್ಲಿ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಇದೆ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಾಗಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಗುವಂಥ ವಿಧಿಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಹನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸವಿಸ್ತರದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಆ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರದೆ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಈ ಯೋಗ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಣೀತವಾದ ಈ ಉಪಪಾದನೆಯನ್ನು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳಿದಾಗ, ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಬಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವ ತನ್ನ ಮನದಣಿಕೆಯನ್ನು ಅವನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಕೇವಲ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದನೆಂತಲ್ಲ ಆದರೆ ತನಗೆ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವಾದ ಮೂಲಕ, ಅವನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಯುದ್ಧ

ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೊದಲು ಗೀತೋಪದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಾಪ್ತಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ. (೧೮-೭೩).

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಗೀತೆಯ ಹದಿನೆಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು, ಗೀತೆಯೆಂದರೆ ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಈ ಮೂರು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿಷ್ಠೆಗಳ ಬೆರಕೆಯು ಅಥವಾ ಹತ್ತಿ, ರೇಶ್ಮೆ ಮತ್ತು ಜರ ಇವುಗಳ ಚೂರುಗಳಿಂದ ಹೊಲಿದುಮಾಡಿದ ಕಂಬಳಿಯು ಅಲ್ಲೆಂಬದೂ, ಆದರೆ, ರೇಶಿಮೆ ಮತ್ತು ಜರ ಇವುಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಳೆಗಳನ್ನು, ತಕ್ಕ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂಬ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋಹರವಾದ ಈ ಗೀತಾರೂಪ ವಸ್ತ್ರವು ಅಥವಾ ಬಟ್ಟೆಯು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ "ಅತ್ಯಂತಯೋಗಚಿತ್ತದಿಂದ" ನೇಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ನಿರೂಪಣೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಸಂವಾದಾತ್ಮಕವಿರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪದ್ಧತಿಗಿಂತ ಅದು ತುಸು ಸಡಿಲಾಗಿರುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಸಂವಾದಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪದ್ಧತಿಯ ನೀರಸತನವು ಹೋಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರೇಮಲತನವನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪದ್ಧತಿಯೊಳಗಿನ ಹೇತ್ವನುಮಾನಗಳ ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ನೀರಸ ಪಾಕ್ಸಣಿಯು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದದ್ದಕ್ಕೆ— ಯಾರಿಗೂ ತಿಲಪ್ರಾಯವೂ ಅಸಮಾಧಾನವೆನಿಸದು. ಹಾಗೆಯೇ ಗೀತಾನಿರೂಪಣ ಕ್ರಮವು ಪೌರಾಣಿಕ ಅಥವಾ ಸಂವಾದಾತ್ಮಕವಿದ್ದರೂ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಗ್ರಂಥ ಪರೀಕ್ಷಣದ ಯಾವತ್ತು ಒರೆಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ, ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಒಟ್ಟು ವಿವೇಚನೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದು ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮದಂತೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗಿ ಹೊರಟ ಅರ್ಜುನನು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವಿಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಕರ್ಮಯೋಗ ಧರ್ಮದ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯ ಉಪಸಂಹಾರ ಹಾಗು ಫಲ ಇವೆರಡೂ ಅದೇ ಪ್ರಕಾರದವು, ಅಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾದವು ಇರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ "ನೀನು ಯುದ್ಧ ಅಥವಾ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡು." ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ಸಾರೆ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನೇಕಸಾರೆ (ಅಭ್ಯಾಸ) ಹೇಳಿದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಗ್ರಂಥವು ಗೀತೆಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅಪೂರ್ವತೆ ಇವೆರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮಯೋಗ ಪರತೆಯು ಹೇಗೆ ಅಧಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದೆವು. ಗ್ರಂಥ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳಿದ ಒರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ಉಪಪತ್ತಿ ಇವೆರಡು ಸಿಲಕು ಉಳಿದಿದ್ದವು. ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಪ್ರಕರಣಶಃ ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ ಮತ್ತು ಈಗ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಕ್ರಮದಂತೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರ ಮೇಲಿಂದ "ಕರ್ಮಯೋಗ"ವೇ ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಯಿತು. ಅಂತೂ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಗ್ರಂಥ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯದ ನಿಯಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒರೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡಲು, ಗೀತಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಗೀತಾ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಿರುತ್ತವೆಂಬದಕ್ಕೆ

ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳು ತೆಗೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಗೀತೆಯ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು—ವಿಶೇಷತಃ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಹೊರತು ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಗೀತೆಯ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬಂತೆಂಬದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ, ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಮನುಷ್ಯನು ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಯಾದ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳೊಳಗಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸ ಅಥವಾ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೇ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆದರೂ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಹಾರದ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು, ಈ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಗಳೆಂದು ಚತುರ್ವಿಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಚತುರ್ವಿಧವೆಂದು ತಿಳಿದ ಬಳಿಕ ಅದರ ನಾಲ್ಕೂ ಅಂಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೋಷಕವಿರುತ್ತವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಾನಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವದೇ ಮಾರ್ಗದಿಂದಾಗಲೊಲ್ಲದು, ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳಲ್ಲಿರುವ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವಾಗದೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ, ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತಭೇದವಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವತಃ ಮತಭೇದವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಂತೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರ್ವಥೈವ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾಮ ಇವೆರಡು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಾದರೂ ನೀತಿ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕೆಂಬ ತತ್ತ್ವವೂ ಗೀತೆಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಇನ್ನು ಧರ್ಮ (ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಧರ್ಮ), ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವದು ಉಳಿಯಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಧರ್ಮದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯು ಆಗದೆ ಮೋಕ್ಷದ ಮಾತೇ ಎತ್ತಲಿಕ್ಕಾಗದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸರ್ವಮತದವರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಈ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಕಾಲಾವಧಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ ಕಾರಣ ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಿಸಿದರೂ ಅದರ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ದಿಂದ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಮನು. ೬. ೩೫-೩೭); ಸನ್ಯಾಸ ಅಂದರೆ ಬಿಡುವದು; ಯಾರಿಗೆ ಧರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಬಿಡುವದಾದರೂ ಏನು? ಅಥವಾ ಯಾವನಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ನೆಟ್ಟಗೆ ಸಾಧಿಸುವದಿಲ್ಲವೋ ಆ 'ದೈವಗೇಡಿ'ಗೆ ಪ್ರಪಂಚವಾದರೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವದು ಹೇಗೆ? (ದಾಸ. ೧೨.೧–೧–೧೦ ಮತ್ತು ೧೨.೮.೨೧–೩೧ ನೋಡಿರಿ). ಯಾಕಂದರೆ, ಸಾಧ್ಯವು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವೇ ಇರಲಿ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೇ ಇರಲಿ, ಅದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ ದೀರ್ಘಪ್ರಯತ್ನ, ಮನೋನಿಗ್ರಹ, ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳಂತೂ ಬೇಕೇಬೇಕು. ಈ ಗುಣಗಳು ಯಾರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಯಾವದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಮೇಲೆ ಅವರ ಅಂಬೋಣವೇನೆಂದರೆ—ದೀರ್ಘ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮತ್ತು ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ, ಕೊನೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ವಿಷಯೋಪಭೋಗರೂಪ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅಸಾರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸರ್ಪವು ನಿರುಪಯೋಗವಾದ ತನ್ನ ಪರೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಬಿಡುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವರು ಸರ್ವ ಐಹಿಕ ಸುಖಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ, ಕೇವಲ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಲೀನರಾಗಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. (ಬೃ.೪.೪.೭). ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದ ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ತ್ಯಜಿಸಿ,

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ, ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ತ್ಯಜಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸನ್ಯಾಸ ನಿಷ್ಠೆಯೆಂದು ಅನ್ನುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂಬೋಣವೇನೆಂದರೆ—ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಧರ್ಮವು ಬೇಕೆಂಬದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆದರೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾದಬಳಿಕ ತನ್ನಗೋಸುಗ ವಿಷಯೋಪಭೋಗರೂಪ ವ್ಯವಹಾರವು ತುಚ್ಛವಾದರೂ ಅದೇ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ, ಕೇವಲ ಸ್ವಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಹೀಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ಜನರಿಗೆ ಮೇಲು ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವವರು ಯಾರೂ ಉಳಿಯದೆ ಹೋಗಿ ಜಗತ್ತು ನಾಶವಾಗುವದು. ಈ ಕರ್ಮಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ಸಂಸಾರವನ್ನು ತೊಲಗದೆ, ಇತರರಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ವಿರಕ್ತಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಮಾಡುವದೇ ಜ್ಞಾನಿಯ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೇ ಕರ್ಮನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆದರೆ ಈ ಮೇರೆಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದರೂ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ನಿಂದೆಯು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರದೆ, ತಿರುಗಿ, ಅದೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾರಂಭಕ್ಕೆ ಸನತ್ಕುಮಾರಾದಿಕರು ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಶುಕ–ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದರೋ ಅದನ್ನೇ ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಥೈವ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವನು ? ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವು ನೀರಸವಾಗಿ ಅಥವಾ ಸವಿಯಾಗಿ ತೋರುವದೂ ಕೆಲವಂಶದಿಂದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಹುಟ್ಟುಸ್ವಭಾವದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ಭೋಗಿಸದ ಹೊರತು ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮಾನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಈ ಹುಟ್ಟುಸ್ವಭಾವದ ಮೂಲಕ ಯಾವನೊಬ್ಬ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸಂಸಾರವು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬೇಸರಿಕೆ ಬಂದು, ಅವನು ಸನ್ಯಸ್ತನಾದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನನ್ನು ದೂಷಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಃಸಂಗವೂ ಪವಿತ್ರವೂ ಆಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಸಿದ್ಧಪುರುಷನು ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಮಾಡಲಿ, ಮಾಡದಿರಲಿ ಅವನು, ಮಾನವೀ ಬುದ್ಧಿಯ ಶುದ್ಧತೆಯ ಪರಮಾವಧಿಯನ್ನೂ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಲುಬ್ಧವಾಗುವ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನವೀ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಜನರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತಾನೆಂಬ ಕೆಲಸವು ಕೂಡ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧಾರಣವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನರಲ್ಲಿರುವ ಆದರ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇದೇ ಇದ್ದು, ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಗೀತೆಗೂ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದರೆ ಬರೇ ಹುಟ್ಟುಸ್ವಭಾವದ ಕಡೆಗೆ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಲಕ್ಷಕೊಡದೆ, ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಈ ಕರ್ಮಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಪಕ್ಷವು ಗೌಣವಾಗಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಮರೀಚ್ಯಾದಿಗಳೂ ಮುಂದೆ ಜನಕಾದಿಗಳೂ ಆಚರಿಸಿದ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯಂತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಭಗವಂತನಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೇಬೇಕೆಂದು ಈಶ್ವರಾಜ್ಞಾಯುತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆಯೇ ಕರ್ಮ

ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬೆಂಬಲವು ಅವಿರೋಧವಾಗಿ ದೊರಕುವದರಿಂದ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಬರೇ ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಇವೆರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಭೇದವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ + ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ = ಕರ್ಮಯೋಗ ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣವು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿ ವೈಶಂಪಾಯನನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಖ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿ ಹೋಗತ್ತದೆ. (ಮಭಾ.ಶಾ.೩೪೮-೫೩) ಎಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಖ್ಯ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವು ದೊರೆತಿದೆ. ಕರ್ಮವು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಾರದೆ, ಅಥವಾ ಅವು ಅರ್ಥವಾದಾತ್ಮಕ ಅಂದರೆ ಆನುಷಂಗಿಕ ಅಥವಾ ಪ್ರಶಂಸಾತ್ಮಕವಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಧಚಂದ್ರಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಅಥವಾ ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಕೈಚಳಕದಿಂದ ಮೇಲಿನ ಸಮೀಕರಣದೊಳಗಿಂದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹಾರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅದೇ ಸಮೀಕರಣದ್ದೇ ಸಾಂಖ್ಯ = ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ರೂಪಾಂತರವಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿರುತ್ತದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥವು ಗೀತೆಯ ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಗೌಣ, ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸವು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೆಂದರೆ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನನ್ನೇ ಅವನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿಥಿಯೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅತಿಥಿಗೆ ಯಜಮಾನ ಪದವನ್ನು ಕೊಡುವಷ್ಟು, ಅಸಮಂಜಸವೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬಹಳೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿರುವೆವು. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕೇವಲ ವೇದಾಂತ, ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವದೆಂಬುವರ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ವಿಷಯ ಯಾವದು? ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನಗಳು ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗಗಳಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾರ್ಗದ ಕೆಲವು ಭಾಗವಾದರೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾಡಿಯೂ "भूतभृन्न च भूतस्थो" (ಗೀ.೯-೫), ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಗೀತೆಯ ನಿಜವಾದ ರಹಸ್ಯವು ಪುನಃ ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಮುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬ ಈ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ತತ್ವವು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಮೇಳ ಹಾಕಿರುವ ಮೂಲಕ ಯತಿಧರ್ಮವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು, ಎಂದು ಮಾಡದೆ, ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಜವಾದ ವೈರಾಗ್ಯವು ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸವು ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿ, ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಕರ್ಮ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಿರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ವೇದವಿಹಿತ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವೂ ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಗೀತೆಯು 'ಯಜ್ಞ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕ ಮಾಡಿ, ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದೂ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಯಜ್ಞವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವಿಹಿತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವದಾ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರರ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬದನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸೃಷ್ಟ್ಯು

ತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಅದೂ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷರು ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಡಾರ ಕೊಡೆಯದೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ನಿತ್ಯ ಪರಮಾತ್ಮನವರೆಗೂ ಒಯ್ದು ತಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬರೀ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಿಲುಕುವದು ಕ್ಲೇಶಮಯವಿರುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ-ಭಾಗವತ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಧಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ; ಪರಂತು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅನುಕರಿಸದೆ ವಾಸುದೇವನಿಂದ ಸಂಕರ್ಷಣ ಅಥವಾ ಜೀವನು ಉತ್ಪನ್ನನಾದನೆಂಬ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಜೀವದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯದ ಮತವನ್ನು, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಂತೆ ಗೀತೆಯೂ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಷಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗೀತೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮೇಳೈಸಿದೆ. ಇದರ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಇತರ ಸಾಧನವೆಂದರೆ, ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವು. ಆದರೆ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವೇ ಆಯುಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಸಮವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದೊಳಗಿನ ಯಮ-ನಿಯಮಾಸನಾದಿಸಾಧನಗಳ ಸಹಾಯ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧನಗಳೆಲ್ಲ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸಾಂಗೋಪಾಂಗವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವರ್ಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯುಂಟಾಗಿ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿರುವದೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಭಾಸವು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕೆಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚು ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೊಂದಿಸಿ, ತದ್ದ್ವಾರಾ ಕೊನೆಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವದೇ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದರೆ, ಈ ವಿರೋಧವೆಲ್ಲವೂ ಅಳಿದು ಪೂರ್ಣ ವ್ಯಾಪಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೇಳಗೂಡಿಸುವಂಥ ಗೀತೆಯ ಅಲೌಕಿಕ ಚಾತುರ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸದೆ ಇರದು. ಗಂಗಾನದಿಗೆ ಬೇರೆ ಎಷ್ಟು ನದಿಗಳು ಬಂದು ಕೂಡಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಗೀತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ಇದ್ದರೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವು. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಿದ್ದರೂ, ಕರ್ಮದೊಡನೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮದ ಮರ್ಮವೂ ಸುಂದರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಈ ಗೀತಾಧರ್ಮವೇ—"स हि धर्मः सुपर्याप्तो ब्रह्मणः पदवेदने" (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ. ೧೬-೧೨);- ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕೈಗೆ ತಂದು ಕೊಡುವದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮರ್ಥವಿರುವದರಿಂದ ಈ ಮಾರ್ಗದವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನೂ ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲೆಂದು ಅನುಗೀತೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದ ವಿನಾ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯ ಜನರಿಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ರುಚಿಸಲಾರದೆಂಬದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತುಂಟು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಉಪಾಯವಿಲ್ಲ. ಗೀತಾಗ್ರಂಥವು ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅನ್ಯ ಯಾವ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಏಕೆ ಕರ್ಮ ಸನ್ಯಾಸ

[illegible]ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕೆಂತಲೇ [illegible]ತಾಗ್ರಂಥವು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಗೀತೆಗೂ ಸಹ ಸನ್ಯಾಸದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಬೀಳದೆ, ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂಥ ಎರಡನೆಯ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೇ ಸಂತುಷ್ಟರಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಅಥವಾ ಭಗವಂತನು ನಿರಭಿಮಾನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ನಿಃಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ನುಡಿದಂತೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗೀಯರು ಸಹ ನಿಃಪಕ್ಷಪಾತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ “ಜಗತ್ತು ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದು, ಆದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವತಾರ ತಾಳುವನೆಂದ ಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿದ್ದೇ ಈ ಕಲಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗ”ವೆಂದು ಅನ್ನುವದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉತ್ತಮ ಪಕ್ಷವು.

೧೫ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ.

ಉಪಸಂಹಾರ.

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च । *

ಗೀ. ೮. ೭.

ಗೀತೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹೊಂದಿಕೆಯನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ, ಅಥವಾ ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಷಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿರಿ, ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಎರಡು ಮಾತುಗಳು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಯಾವವೆಂದರೆ-(೧) ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಕರ್ಮಯೋಗವು ಗೌಣವೆಂದು ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸಿ, ನಾನಾವಿಧವಾಗಿ ಹೊರಡಿಸಿದ ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬದು (೨) ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಭಕ್ತಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ತದ್ವಾರದಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಹಾಪುರುಷರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದು-ಸಾರಾಂಶ- "ಜ್ಞಾನಭಕ್ತಿಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಯೋಗ"ವೇ ಗೀತೆಯ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅನ್ನುವಂತೆ, ಕೇವಲ ಶ್ರೌತಸ್ಮಾರ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾಡುತ್ತ ಕೂಡ್ರುವದು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವೇನೋ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನರಹಿತವಾದ ಇಂಥ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಬುದ್ಧಿವಂತರಾದ ಮನುಷ್ಯರ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವದೆಂತು? ಇನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಧರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕೆ? ಅದು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನಮಯವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಮಂದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಅದರ ಆಕಲನವಾಗುವದೇ ಕಠಿಣವು; ಮೇಲಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವು ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಬುದ್ಧಿ (ಜ್ಞಾನ), ಪ್ರೇಮ (ಭಕ್ತಿ), ಮತ್ತು ಕರ್ತೃತ್ವ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಮೇಳೈಸಿಕೊಟ್ಟು, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಯವುಂಟಾಗದೆ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರವು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜ್ಞಾನಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮತ್ತು ಆಮರಣಾಂತ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಪರವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವನೆಂದೂ ಇದೇ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂದೂ-ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ—, ಈ ಧರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವ ಅಟ್ಟಹಾಸಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯೇ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿವೆಂದೂ ಗೀತೆಯ ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕರ್ಮವು, ಧರ್ಮವು, ಪುಣ್ಯಪ್ರದವು, ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವು? ಯಾವ ಕರ್ಮವು ಅಧರ್ಮ್ಯವು, ಅನ್ಯಾಯವು, ಗರ್ಹ್ಯವು? ಎಂಬದನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಕರ್ಮದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಮರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ, ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಶುದ್ಧವು, ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಅಶುದ್ಧವು, ಎಂದು ಕೇವಲ ವಿಧಾನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿ ಬಿಡುವದು-ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ರೀತಿಯು. ಹಿಂಸಿಸಬೇಡ, ಕಳವು ಮಾಡಬೇಡ, ಸತ್ಯಂವದ, ಧರ್ಮಂಚರ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಆಜ್ಞೆಗಳು ಈ ಪ್ರಕಾರದವು. ಈ ವಿಧಿ, ಆಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಆಚಾರಗಳು ಮನ್ವಾದಿ

* "ಆದಕಾರಣ, ಸದಾ ನನ್ನ ಧ್ಯಾನಮಾಡು, ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಮಾಡು." "ಯುದ್ಧಮಾಡು" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಕೇವಲ "ಯುದ್ಧ ಮಾಡು" ಎಂದಿರದೆ, "ಯಥಾಧಿಕಾರ ಕರ್ಮಮಾಡು" ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು 'ಜ್ಞಾನವಾನ್' ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯುಕ್ತ ಪ್ರಾಣಿಯಾದುದರಿಂದ, ಮೇಲಿನಂಥ ಬರಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಬಂಧ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವು ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಹೀಗೆ ಅವನು ಆ ವಿಷಯ ವನ್ನು ಸಮಾಲೋಚಿಸುತ್ತಿರಲು, ಆ ನಿರ್ಬಂಧಗಳ ಬುಡದಲ್ಲಿರುವ ನಿತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ವಾಗಿರುವ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮದ ಧ್ಯೇಯದ ಮಟ್ಟ ವಿನೆಂಬದನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು, ಅದರ ಮೂಲತತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕುವದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವು; ಆ ವಿಷಯದ ನಿಯಮಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಕಲೆಹಾಕುವದಕ್ಕೆ 'ಆಚಾರಸಂಗ್ರಹ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗದ ಆಚಾರ ಸಂಗ್ರಹವು ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಆ ಆಚಾ ರಗಳ ಮೂಲತತ್ವವೇನೆಂಬದನ್ನು ಸಂವಾದಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಪೌರಾಣಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ—ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಂದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ- ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೇವಲ "ಕರ್ಮಯೋಗ"ವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ "ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರ"ವೆನ್ನುವದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದದ್ದು. ಈ ಶಬ್ದವೇ ಅಂದರೆ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ ಸೂಚಕವಾದ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಪಾರ ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಅಥವಾ ಅದು ಗೌಣವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿ ತರು, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆಯೇ ಸದ್ವರ್ತನಶಾಸ್ತ್ರ, ಸದಾಚಾರಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿಮೀಮಾಂಸೆ, ನೀತಿಯ ಮೂಲತತ್ವಗಳು, ಕರ್ತವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜಧಾರಣಾಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ನೀತಿಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪದ್ಧತಿಯಾದರೂ ಲೌಕಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂಥ ಪಾಶ್ಚಿ ಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೋದಿದ ಅನೇಕ ಜನರು, ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಸದಾಚರಣೆಯ ಅಥವಾ ನೀತಿಯ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಲ್ಲಿಯ ಗಹನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವೇದಾಂತ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯಂತೂ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯ: ಔದಾಸೀನ್ಯವೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದ ಬಳಿಕ ಅದರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ನೀತಿಯ ವಿಚಾರಗಳು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಾದರೋ, ಧರ್ಮಾಜ್ಞೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕದೇನೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಮೋಕ್ಷವಿಷಯಕವಾದ ಗಹನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿ ಹೋದುದರಿಂದ, ಸದಾಚರ ಣೆಯ ಅಥವಾ ನೀತಿಯ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಅವರು ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟರೆಂದು ಬಹು ಜನರ ನಂಬಿಗೆಯುಂಟು. ಮಹಾಭಾರತವನ್ನಾಗಲೀ, ಗೀತೆಯನ್ನಾಗಲೀ ತಳಸೋಸಿ ಓದಿದರೆ ಈ ನಂಬು ಗೆಯು ತಾನಾಗಿಯೇ ಮಾಯವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತವು ಅತಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಅದನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಓದಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡುವದು ಬಹು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಕೆಲಸವು. ಇನ್ನು ಚಿಕ್ಕದೆಂದು ಗೀತಾ ಗ್ರಂಥವನ್ನೋದಬೇಕೆ? ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾ ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವಷ್ಟೇ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತದೆಂದು ದೃಢ ವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ವೈದಿಕ ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವವಷ್ಟೇ; ಹೀಗಿದ್ದು ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಜನರಿಗಿಂತ ಕರ್ಮ

ಯೋಗದ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾವಿರ ಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಇರುವದೆಂಬ ಸಂಗತಿಯೂ ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಹಾಪುರುಷರೆಲ್ಲರೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೇ ಆಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಾರದಿರುವದು ಎಂದಾದರೂ ಶಕ್ಯವುಂಟೋ? ಅಂದಬಳಿಕ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಬುದ್ಧಿಯು ನಮ್ಮ ಜನರೊಳಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಯಾಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಆದರೆ, "ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜ್ಞಾತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಈ ವೇದಾಂತಿಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಉದಾಸೀನರೇ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮೇಲೆ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಹಲವರು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದರ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಜನಕ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರಂಥ ಕ್ಷತ್ರಿಯರೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ? ವ್ಯಾಸರಂಥ ಬುದ್ಧಿವಂತರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಬರೆದಿಡಲಿಲ್ಲವೆ? ಈ ಅವರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಆ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಚರಿತ್ರದ ಮರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡವೇ? ಈ ಮರ್ಮವೆಂದರೇ ಕರ್ಮಯೋಗವು; ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವು. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆಂತಲೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮವು ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣೆ ಪೋಷಣೆಗೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಸದಾಚಾರದ ಅಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಮೂಲತತ್ವಗಳ ವಿವೇಚನೆಯು ಮೋಕ್ಷ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಡದೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅನ್ಯಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿವೇಚನೆಗಳೆಲ್ಲ, ಗೀತೆಯ ತೇಜದ ಮುಂದೆ ನಿಸ್ತೇಜವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಂದೇ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಧಾನ ಗ್ರಂಥವಾಗಿ ಕೂತಿದೆ. ಈ ಕರ್ಮಯೋಗದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನೀತಿಯ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಸದಿದ್ದರೆ, ಗೀತಾರ್ಥದ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಯಿತೆನ್ನಲಾಗದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತುಲನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಉಭಯ ಪಕ್ಷದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೂಕಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಹೆಜ್ಜೆಯು ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಂತೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಿರುವ ಮೂಲಕ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತೂಕಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವ ಕಾರಣ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. * ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದಿರುವರೋ, ಆ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗದ ತುಲನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು. ಆದರೆ ಅದೂ ಚಿಕ್ಕ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ

---

* ಪ್ರೊ. ಡಾಯಸನ್ನನು ತನ್ನ "*The Elements of Metaphysics*" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ತುಲನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಆ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರೊ. ಡಾಯಸನ್ನನು ೧೮೯೩ನೇ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅವನು ಮುಂಬಯಿ ರಾಯಲ ಏಶಿಯಾಟಿಕ ಸೋಸಾಯಿಟಿಯಲ್ಲಿ "On the Philosophy of Vedanta" ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಮುದ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಅವನು ಬರೆದ *The Religion and Philosophy of the Upanishads* ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ ಓದಲಿಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬೇರೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಬರೆಯ ಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಷಯದ ಹೆಸರನ್ನೇ ಎತ್ತದೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದೂ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರೊಳಗಿನ ಹಲವು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ದಿಗ್ದರ್ಶನಾರ್ಥವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತೇವೆ.

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಲು, ಸದಾಚರಣೆ—ದುರಾಚರಣೆ, ಅಥವಾ ಧರ್ಮ—ಅಧರ್ಮ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಪುರುಷನ ಕರ್ಮಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಅನ್ವಯಿಸುವದರಿಂದ ನೀತಿಮತ್ತೆಯೆಂಬುದು ಬರೀ ಜಡವಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರದೆ, ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ತಾನೇ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ''धर्मो हि तेषामधिको विशेषः'' ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಂದರೆ' ಬುದ್ಧಿವಂತ' ಪ್ರಾಣಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವು.— ಎಂಬ ವಚನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಅಥವಾ ಭಾವಾರ್ಥವೂ ಇದೇ. ನಾವು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇದು ಇರುಕಳ ಎತ್ತು, ಅದು ಭಯಂಕರ ನದಿಯು ಎಂದು, ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಮೇಲಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಎತ್ತು ಇರಿದರೆ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಯಾರಾದರೂ ಫಿರ್ಯಾದಿಯನ್ನು ಮಾಡುವರೇ? ನದಿಯು ಸೂಸಿ ಹರಿದು ಹೊಲದೊಳಗಿನ ಪೈರುಗಳೆಲ್ಲ ಹಾಳಾದರೆ 'ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಹಾನಿಯಾಯಿತೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ದುರಾಚಾರಿ ಅಥವಾ ಸುಲಿಗೆಗಾರನೆಂದು ಕರೆಯುವರೇ? ಇದರ ಮೇಲೆ ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೆತ್ತುವದೇನೆಂದರೆ— ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಕಟ್ಟಳೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಇರುವದಲ್ಲವೇ? ಅಂದ ಬಳಿಕ ಅವನ ಕರ್ಮವು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಕೆಟ್ಟದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಕೇವಲ ಅವನ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವದು ಬಹಳ ಕಠಿಣವಲ್ಲ; ಅಚೇತನ ವಸ್ತುಗಳ ಅಥವಾ ಪಶುಪಕ್ಷ್ಯಾದಿ ಮೂಢಯೋನಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾತು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಿರಿ; ಹುಚ್ಚನಿಂದ ಅಪರಾಧವು ಘಟಿಸಿದರೆ, ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಒಂದು ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದು ಕ್ಷಮ್ಯವೆಂದೇ ಕಾಯಿದೆಗಳೂ ಜನರೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದಕಾರಣ, ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮಗಳ ಒಳಿತು ಹೀನಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸ ಬೇಕಾದರೂ ಕರ್ತೃವಿನ ಬುದ್ಧಿ ಅಂದರೆ ಅವನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಆ ಕರ್ಮದ ಪರಿಣಾಮದ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಇತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನಿಗೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ದಾನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಕಠಿಣವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ' ಒಳ್ಳೆಯದು ' ಆಗಿದ್ದರೂ, ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ದಾನದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಆ ಕೃತ್ಯದ ನೈತಿಕ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲ; ಆ ಶ್ರೀಮಂತನ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಶ್ರದ್ಧಾಯುಕ್ತವಿತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ, ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಆ ದಾನದ ಕೃತ್ಯದ ಹೊರತು ಅನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ದಾನದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ದಾನಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು; ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆ ಕೃತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕಂತೂ ಆಸ್ಪದವಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ವಿವೇಚನೆಯು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಒಂದು ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಯುಧಿಷ್ಠಿರನು ರಾಜ್ಯಾರೂಢನಾದ ಬಳಿಕ, ಅವನು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಿದನು; ಅದರಲ್ಲಿಯ ಅನ್ನಸಂತರ್ಪಣೆಯಿಂದಲೂ, ದಾನಗಳಿಂದಲೂ ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಜನರು ತುಷ್ಟರಾಗಿ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನನ್ನು ಹೊಗಳ ಹತ್ತಿದರು. ಆಗ ಒಂದು ದಿವ್ಯವಾದ ಮುಂಗುಲಿ (ನಕುಲ) ಯು ಬಂದು, 'ನಿಮ್ಮ ಈ ಪ್ರಶಂಸೆ ಸಾಕು; ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಂಛವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಹೊಲದೊಳಗೆ ಬಿದ್ದ ಕಾಳುಗಳನ್ನಾರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದರ ಮೇಲೆ ಉದರ ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಡ ಬ್ರಾಹ್ಮ

ಣನು, ತಾನೂ ತನ್ನ ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳೂ ಉಪವಾಸವಿದ್ದರೂ, ಭೋಜನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಹಸಿದು ಬಂದ ಅತಿಥಿಗೆ, ತನ್ನ ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳ ಮುಂದಿರುವ ಜವೆಗೋದೆಯ ಆಹಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಅರ್ಪಿಸಿ, ಅತಿಥಿ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಈ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಯಜ್ಞವು ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡದಿದ್ದರೂ ಇದು ಆ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಸರಿಗಟ್ಟಲಾರದು.'' ಎಂದು ನುಡಿಯಿತು. (ಮ. ಭಾ. ಅಶ್ವ-೯೦); ಈ ಮುಂಗಲಿಯ ಮುಖವೂ ಅರ್ಧದೇಹವೂ ಬಂಗಾರದ್ದಾಗಿದ್ದವು; ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಅತಿಥಿಯ ಎಂಜಲದಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಮುಖವೂ ಅರ್ಧಾಂಗವೂ ಬಂಗಾರದ್ದಾಯಿತೆಂದೂ, ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಯಜ್ಞ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿಯ ಎಂಜಲದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಹೊರಳಾಡಿದರೂ ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ದೇಹವು ಬಂಗಾರದ್ದಾಗವಲ್ಲದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಯಜ್ಞದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು, ಆ ಬಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಅತಿಥಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಒಂದು ಮುಷ್ಟಿ ಜವೆಗೋದಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಮುಂಗುಲಿಯು ಹೇಳಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮದ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ ಕೊಟ್ಟು, ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಹಿತವು ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಲು, ಒಬ್ಬನೇ ಅತಿಥಿಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಜನರನ್ನು ತೃಪ್ತಿ ಪಡಿಸುವದರ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಲಕ್ಷಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಿರ್ಣಯ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಂತೂ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲ್ಲಿ, ನೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೂ ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಯೋಗ್ಯವಾದೀತೇ? ವಿಪುಲವಾಗಿ ಹಣದೊರಿಯುವದಾಗಲಿ, ಲೋಕೋಪಯೋಗದ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂಧಿಯು ದೊರೆಯುವದಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಸದಾಚರಣೆಯೊಂದರ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದ ಕಾರಣ ಬಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ದ್ರವ್ಯಾಭಾವದ ಮೂಲಕ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಯಜ್ಞ ಮಾಡಲಾರೆನೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅವನು ತನ್ನ ಶಕ್ತ್ಯನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಅಲ್ಪ ಕೃತ್ಯದ ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕಯೋಗ್ಯತೆಯು ಕಡಿಮೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕೋ? ಹಾಗೆ ಆದಲ್ಲಿ ಬಡವರು ಶ್ರೀಮಂತರಷ್ಟು ನೀತಿವಂತರೂ, ಧಾರ್ಮಿಕರೂ ಆಗುವ ಆಶೆಯನ್ನೇ ತೊರೆಯ ಬೇಕಾದೀತು!! ಆತ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ತತ್ವದಂತೆ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಅಧೀನದ ಮಾತು ಆಗಿತ್ತು; ಅವನು ಮಾಡಿದ ಆ ಅಲ್ಪ ಕೃತ್ಯದ ಮೇಲಿಂದ ಅವನ ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯಷ್ಟೇ ಶುದ್ಧವಾಗಿತ್ತೆಂಬದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಸಂದೇಹವೇ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಅಂದಬಳಿಕ ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಯೋಗ್ಯತೆಯಷ್ಟೇ ಎಂದೂ, ಅವನ ಆ ಅಲ್ಪ ಕೃತ್ಯದ ಬೆಲೆಯು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ವಿಜೃಂಭಣೆಯ ಯಜ್ಞದಷ್ಟೇ ಎಂದೂ ಯಾಕೆ ತಿಳಿಯ ಬಾರದು? ಅಲ್ಲ,—ದರಿದ್ರನೂ, ಅನೇಕ ದಿವಸ ಉಪವಾಸದಿಂದ ಬಳಲುವವನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅನ್ನ ಸಂತರ್ಪಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಪ್ರಾಣವುಳಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾಡಿದ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗದಿಂದ, ಶುದ್ಧವಾದ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಥಳಥಳಿಸುತ್ತದೆಂದು ಕೂಡ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಧೈರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಂತೆಯೇ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿಜವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ಸಂಕಟ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಸಂಕಟ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಹ ಯಾವನ ನೈತಿಕ ಸತ್ವವು ಚಲಿಸುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನೇ ನಿಜವಾಗಿ ನೀತಿವಂತನೆಂದು ಕಾಂಟನೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ನೀತಿಗ್ರಂಥದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವನು. ಮುಂಗುಲಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೇ. ಆದರೆ ರಾಜ್ಯಾರೂಢನಾದ ಬಳಿಕ ಮಾಡಿದ, ಅಂದರೆ ಸಂಪತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಒಂದೇ ಅಶ್ವಮೇಧದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಆಪತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಸಂಕಟ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ, ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಂತೆಯೇ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗಿತ್ತು. ಆದ ಕಾರಣ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ನಿರ್ಣಯದ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ನ್ಯಾಯದಿಂದ

ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಯುಧಿಷ್ಠಿರನು ಧಾರ್ಮಿಕನೆಂದೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಮಹಾಭಾರತಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿರುವ ಕಾರಣ ಅವರು ಮುಂಗುಲಿಗೆ ನಿಂದಕವೆಂದು ಕರೆದಿರುವರು. ಆದರೂ ಅಶ್ವಮೇಧವನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಗತಿಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೂ ಸಿಕ್ಕಿತೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿರುವದರಿಂದ, ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಕರ್ಮದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಯಜ್ಞಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಕನಿಷ್ಠ ವಲ್ಲ; ಈ ಎರಡುಗಳ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಲೆಯು ಸಮನಾಗಿಯೇ ಇತ್ತೆಂದು ಮಹಾಭಾರತ ಕರ್ತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದ್ದದ್ದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ, ಒಬ್ಬ ಲಕ್ಷಾಧೀಶನು ಧರ್ಮ ಕೃತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿ ವರ್ಗಣಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ, ಬಡವನು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೂಪಾಯಿ ಕೊಟ್ಟದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ, ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಎರಡೂ ಕೃತ್ಯಗಳ ನೈತಿಕ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಸಮನಾಗಿಯೇ ಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ. 'ವರ್ಗಣಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಹೊಸದೆಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋಚುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು; ಮುಂಗುಲಿಯ ವಿಷಯಕ ವಾದ ಈ ಕಥೆಯು ನಡೆದಾಗ, ಮಹಾ ಭಾರತ ಕರ್ತರು ಹೇಳಿರುವ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ವಿವೇಚನೆ ಯಲ್ಲಿಯೇ—

सहस्रशक्तिश्च शतं शतशक्तिर्दशापि च ।
दद्यादपश्च यः शक्त्या सर्वे तुल्यफलाः स्मृताः ॥

"ಸಾವಿರವಿದ್ದವನು ನೂರು, ನೂರರವನು ಹತ್ತು ಅಥವಾ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಶಕ್ತ್ಯನುಸಾರವಾಗಿ ತುಸು ನೀರನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅವೆಲ್ಲ ತುಲ್ಯಫಲಗಳು ಅಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯವು ಇರುತ್ತವೆ." (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ ೯೦–೯೭), ಎಂದು ಶ್ಲೋಕವಿದ್ದು, "पत्रं पुष्पं फलं तोयं" (ಗೀ. ೯. ೨೬) ಈ ಗೀತಾ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ತತ್ವವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. "ಬಹಳ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವನು ಬಹಳಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ." (ಲ್ಯೂಕ. ೧೨. ೪೮) ಎಂದು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ಒಂದುಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ಒಂದು ದಿವಸ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದನೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಹಣಕೊಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆದಾಗ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ಬಡವಿಧವೆಯು ತನ್ನ ಹತ್ತಿರಿದ್ದ ಎರಡೂ ದುಡ್ಡುಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟುಬಿಟ್ಟದ್ದನ್ನು ನೋಡಿ, ಈ "ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಮಿಕ್ಕವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಧರ್ಮ ಮಾಡಿದಳು." ಎಂದು ಅವನ ಬಾಯಿಂದ ಉದ್ಗಾರ ಹೊರಟವೆಂದೂ ಬಾಯಿಬಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಮಾರ್ಕ. ೧೨. ೪೩ ಮತ್ತು ೪೪); ಕರ್ಮದ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಕರ್ತೃವಿನ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೇಲಿಂದ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ತೃವಿನ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಸಣ್ಣ ಕೆಲಸವೂ ಕೂಡ ದೊಡ್ಡಕೆಲಸದಷ್ಟೇ ನೈತಿಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಿತ್ತೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಯಾವದೊಂದು ಕರ್ಮದ, ನೈತಿಕ ಬೆಲೆಯಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಏನು ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ತನ್ನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಿಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ದುಡಕಿ ಬಂದವನನ್ನು ಸ್ವಸಂರಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವದೂ, ಒಬ್ಬ ಶ್ರೀಮಂತನಾದ ಹಾದಿಕಾರನನ್ನು ಹಣದಾಶೆಗಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವದೂ—ಇವೆರಡೂ ಕೃತ್ಯಗಳು ಹತ್ಯಗಳೇನೋ ಅಹುದು; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಬೆಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜರ್ಮನ್ ಕವಿಯಾದ ಶೀಲರನು ಇದೇ ತರಹದ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ತನ್ನ "ವುಯಿಲ್ಯಮ ಟೇಲ"ವೆಂಬ ನಾಟಕದ ಕೊನೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವನು; ಅಲ್ಲಿ ಅವನು, ಬುದ್ಧಿಯ ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧತೆಯ ಮೂಲಕ ಬಾಹ್ಯತಃ ಸಮಸಮನಾಗಿ ತೋರುವ ಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಭೇದವನ್ನು

ತೋರಿಸಿರುವನೋ, ಅದೇ ಭೇದವು ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥಹತ್ಯೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃತ್ಯಗಳು ಸಣ್ಣವೇ ಇರಲಿ, ದೊಡ್ಡವೇ ಇರಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಭೇದವುಂಟಾಗುವದು, ಕರ್ತನ ಹೇತುವಿನ ಮೂಲಕವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. ಈ ಹೇತುವಿಗೇ ಉದ್ದೇಶ, ವಾಸನೆ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯೆನ್ನುವರು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಬುದ್ಧಿ'ಯೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಜ್ಞಾನ, ವಾಸನೆ, ಹೇತು ಇವೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯದ ವ್ಯಾಪಾರದ ಫಲಗಳೇ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅವಕ್ಕೂ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪ್ರಘಾತವಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ಥಿರತೆಯೂ, ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಶುದ್ಧತೆಯೂ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ "ಯುದ್ಧಮಾಡುವದರಿಂದ ಇಷ್ಟು ಜನರ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುವದು, ಇಷ್ಟು ಜನರ ಹಾನಿಯಾಗುವದು, ನೋಡು." ಎಂದು ಲೆಕ್ಕಮಾಡಿ ಹೇಳಲಿಲ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ "ನೀನು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಭೀಷ್ಮನು ಮಡಿಯುವನು, ದ್ರೋಣನು ಸಾಯುವನು, ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ತರಬೇಡ" ಎಂದೇ ಅವನು ಹೇಳಿರುವನು. "ನೀನು ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವಿ?" ಎಂಬದೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮತ್ತೂ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ—"ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಇದ್ದಬಳಿಕ ಅಂಥ ಶುದ್ಧವೂ ಪವಿತ್ರವೂ ಆದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡುವಾಗ ಭೀಷ್ಮನು ಸತ್ತರೇನು? ದ್ರೋಣನು ಸತ್ತರೇನು? ಅದರ ಪಾಪವು ನಿನಗೆ ತಗಲುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದೇ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೀವು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಿಲ್ಲ. ನಿಮಗೆ ಜನ್ಮತಃ ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ರಾಜ್ಯದ ವಿಭಾಗವನ್ನು ನೀವು ಬೇಡಿದಿರಿ; ಯುದ್ಧ ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದು ನಡೆಯುವದಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ; ಸಾಮೋಪಚಾರದ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಗಳೂ ಮುರಿದವು. ಆದರೆ ಈ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಸಾಧುತನದ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಾಹವಾಗಲಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿದು, ನಿರುಪಾಯದಿಂದ ನೀವು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾದಿರಿ; ಅಂದಬಳಿಕ ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ತಪ್ಪೇನು? ಧರ್ಮ್ಯವಾದ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕಿನ ಸಲುವಾಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ಬಿಕ್ಕೆ ಬೇಡುತ್ತ ಕೂಡ್ರದೆ, ಅವಶ್ಯಬಿದ್ದರೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮದಂತೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಯುದ್ಧಮಾಡಿಯಾದರೂ ಆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದೇ ನಿಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವು. (ಮ.ಭಾ.ಉ.೭೮ ಮತ್ತು ೭೨; ಹಾಗು ವನಪರ್ವ.೩೩-೪೮ ಮತ್ತು ೫೦ ನೋ.); ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಮುಂದೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸರು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಶಾಂ ಅ.೩೨ ಮತ್ತು ೩೩); ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ನಿರ್ಣಯದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದಕಾರಣ ಅವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸ ಹೀಗೆ ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿರುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗಿಂತಲೂ ಆಚೆಗಿರುವ ಆ ನಿತ್ಯ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಂದರೆ ಸರ್ವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಆತ್ಮವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು, ಆ ಮೇರೆಗೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಅಥವಾ ಸಾತ್ವಿಕಬುದ್ಧಿಯೆನ್ನಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ತರದ ಸಾತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. ಅದರೊಳಗಿನ 'ಸಾಮ್ಯ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ "ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತವಾದ ಆತ್ಮನ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಅಥವಾ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದು." ಎಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಈ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು

ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ, ಸಾತ್ವಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಮೇರೆಗೆ ನೀತಿನಿರ್ಣಯದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಬಳಿಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಈ ಸಮತೆ ಅಥವಾ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಏನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ ಯಾಕಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಂತರಿಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅದು ಚಲೋದು ಅದೆಯೋ ಕೆಟ್ಟದು ಅದೆಯೋ ಎಂಬದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ, ಮೊದಲು ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಹ್ಯ ಆಚರಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ಪೂರೈಸಬೇಕು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ "ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಳ್ಳೆಯದು" ಎಂದು ಬಾಯಿಂದ ಅನ್ನುತ್ತ ಬೇಕಾದವನು ಬೇಕಾದ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯಾನು? ಆದುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಯಾರೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವನ ಬಾಹ್ಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನಂತೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುಗುತ್ತದೆ. ಬರೇ ಬಾಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಮಾತಾಡಿದರೆ ನಿಜವಾದ ಸಾಧುವಾಗಲಿಲ್ಲೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಅಥವಾ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರೊಡನೆ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನ'ದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸ್ವಭಾವದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮಾಡಿದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಕರ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಕೊಡಲೇಬೇಡಿರೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನ— ವಿಶೇಷತಃ ಪರಕೀಯ ಮನುಷ್ಯನ- ಬುದ್ಧಿಯು ಸಮವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವನ ಬಾಹ್ಯ ಕರ್ಮ ಅಂದರೆ ಆಚರಣೆ— ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕಟಕಾಲದ ಆಚರಣೆ ಇದೇ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ಈ ಬಾಹ್ಯಾಚರಣೆಯಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ, ನೀತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದೂ ಶಕ್ಯವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಯಾಕಂದರೆ ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮವು ಸಣ್ಣದಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ನೈತಿಕ ಬೆಲೆಯು ದೊಡ್ಡಕರ್ಮದಷ್ಟೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬದು ನಕುಲೋಪಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮವು ಸಣ್ಣದೇ ಇರಲಿ, ದೊಡ್ಡದೇ ಇರಲಿ; ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಸುಖಕೊಡುವದಿರಲಿ, ಅನೇಕರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸುಖಕೊಡುವದಿರಲಿ, ಬುದ್ಧಿಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿದೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅದೊಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದರಿತು, ಈ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮದ ಮೇಲಿಂದ ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಷ್ಟು ಶುದ್ಧವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಆ ಬಳಿಕ ಅದರಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಆ ಕರ್ಮದ ನೀತಿಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮದ ನೀತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಎಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ (ಗೀ.೨೪೯), ವೆಂದು ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸಮವಾದ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆಯೇ ಅಂದರೆ ವಾಸನೆಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ; ಗೀತೆಗಿಂತ ಅರ್ವಾಚೀನವಾದ ನಾರದ ಪಂಚರಾತ್ರವೆಂಬದೊಂದು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮೀಯ ಗ್ರಂಥವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕಾಂಡೇಯರು ನಾರದರಿಗೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ—

मानसं प्राणिनामेव सर्वकर्मैककारणम् ।
मनोनुरूपं वाक्यं च वाक्येन प्रस्फुटं मनः ॥

"ಜನರು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ (ಮೂಲ) ಕಾರಣವು. ಮನಸ್ಸಿನಂತೆ ಮಾತು ಇರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಮಾತಿನಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. (ನಾ.ಪಂ.೧-೭-೧೮); ಸಾರಾಂಶ, ಮನ (ಅಂದರೆ ಮನೋ ನಿಶ್ಚಯ)ವು ಮೊದಲು ಉಂಟಾಗಿ, ಆ ಬಳಿಕ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳು ಜರಗು

ತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ನೀತಿಯಲ್ಲಿಯು ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ— ಧಮ್ಮಪದವೆಂಬ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮೀಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನೀತಿ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ—

मनोपुब्बंगमा धम्मा मनोसेट्ठा (श्रेष्ठा) मनोमया ।
मनसा च पदुट्ठेन भासती वा करोति वा ।
ततो नं दुक्खमन्वेति चक्कं नु वहतो पदं ॥

"ಮನಸ್ಸು ಅಂದರೆ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವು ಮೊದಲು, ಆ ಬಳಿಕ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯು (ಈ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಮ) ಆಗುವ ಮೂಲಕ, ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಮನವೇ ಮುಖ್ಯವೂ, ಮನವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಇದ್ದು ಈ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಮನೋಮಯವೆಂದೇ ಅನ್ನಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ತನ ಮನಸ್ಸು ಶುದ್ಧ ಅಥವಾ ದುಷ್ಟವಿದ್ದಂತೆ. ಅವನ ಭಾಷಣ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು ಚಲೋ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟವುಗಳಾಗಿ, ಮುಂದೆ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ." ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.* ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಮನಸ್ಸು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶುದ್ಧವೂ ನಿಷ್ಕಾಮವೂ ಆಯಿತೆಂದರೆ, ಅಂಥ ಸ್ಥಿತ ಪ್ರಜ್ಞನಿಂದ ಮುಂದೆ ಯಾವ ಪಾಪವೂ ಸಂಭವಿಸುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ಎಲ್ಲವನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಅವನು ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ, ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಅನುಮಾನವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಎರಡನೆಯ ಅನುಮಾನವೂ (ಕೌ. ಷೀ. ೩.೧ ಮತ್ತು ಗೀತಾ ೧೮.೧೭), ಬೌದ್ಧರಿಗ ಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅರ್ಹತ್' ಅಂದರೆ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿದ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧನೂ ನಿಷ್ಪಾಪನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಧಮ್ಮಪದ. ೨೯೪ ಮತ್ತು ೨೯೫; ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರ. ೪. ೫. ೭).

ನೀತಿ ನಿರ್ಣಯದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ದೇವತೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿದೈವತ ಪಂಥವೂ, "ಬಹು ಜನರ ಬಹುಹಿತ" ವೆಂಬದೊಂದೇ ಬಾಹ್ಯ ಸಾಧನದ ಮೇಲಿಂದ ನೀತಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಹೇಳುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಥವೂ—ಇವೆರಡೂ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದು ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ದೇವತೆಯು ಆಗಿರದೆ, ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಅಂತರ್ಭಾವವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಿತೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ, ಅವನ ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ಅಥವಾ ತಾಮಸವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಅದು ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ನಿರ್ಣಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರಿಯಾದದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ, ಕೇವಲ "ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ"ವು ಯಾತರಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂಬ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಬಾಹ್ಯಸಾಧನದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು, ನೀತಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದೋ?

* ಈ ಪಾಲೀ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜನರು ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಆ ಶ್ಲೋಕವು ಕರ್ಮಾಕರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಮ್ಯಾಕ್ಸಿಮ್ಯುಲರ ಸಾಹೇಬರು ರಚಿಸಿದ, ಧಮ್ಮಪದದ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿರಿ. S. B. E. Vol. X. pp 3,4.

ಹಾಗೂ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಕರ್ತೃವಿನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಏನೂ ಬೆಲೆ ಯಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಯಾವನೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಕಳವು ಅಥವಾ ಹಾದರದಿಂದಾಗಬಹುದಾದ ಅನಿಷ್ಟ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕುಟಿಲತನದಿಂದ ಜಾಗರೂಕನಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವನ ಈ ದುಷ್ಕೃತ್ಯವು ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಡಿಮೆ ಗರ್ಹ್ಯವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದುದರಿಂದ ಕೇವಲ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕೇವಲ ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಶುದ್ಧತೆಯು ಅವಶ್ಯಕತೆ ಯು (ಮನು.೧೨.೩.೮;೯.೨೯) ವರ್ಣಿಸಿದೆಂತಿಲ್ಲ. ಬಾಯಬಲ್ಲದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ವ್ಯಭಿಚಾರವೆಂಬ ಪಾಪವು ಕಾಯಿಕ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಮಾನಸಿಕವೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ; ಅಂದರೆ ಪರಸ್ತ್ರೀಯಳ ಕಡೆಗೆ ಪರಪುರುಷನು, ಪರಪುರುಷನ ಕಡೆಗೆ ಪರಸ್ತ್ರೀಯಳು ನೋಡುವದೂ ಕೂಡ ವ್ಯಭಿಚಾರವೆಂದೇ ಗಣಿ ಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಮಾಥ್ಯೂ.೫.೨೮). ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕೇವಲ ಕಾಯಿಕ, ಅಂದರೆ ಬಾಹ್ಯ ವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರೊಡನೆಯೇ ವಾಚಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಶುದ್ಧತೆಯೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಿರು ತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಧಮ್ಮ.೯೬ಮತ್ತು೯೧ನೋ.); ಇದಲ್ಲದೆ ಬಾಹ್ಯಸುಖವೇ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೆ ಣಿಸಿದರೆ, ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಹ್ಯಸುಖವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಮೇಲಾಟ ಹುಟ್ಟಿ, ಕಲಹವುಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವುಂಟೆಂದು ಗ್ರೀನಸಾಹೇಬರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಬಾಹ್ಯಸುಖವನ್ನು ದೊರಕಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಬಾಹ್ಯಸಾಧನಗಳು ಪ್ರಾಯಶಃ ಪರರ ಸುಖ ವನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡದೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಾತು ಹೀಗಿರುವ ದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂತಸ್ಸುಖವು ಆತ್ಮವಶ ಅಂದರೆ ಪರರ ಸುಖಕ್ಕೆ ತಿಲಪ್ರಾಯವೂ ವ್ಯತ್ಯಯತಾರದ್ದು. ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಯತ್ನದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸ ಬಹುದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆತ್ಮೈಕ್ಯ ವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು, ಭೂತಮಾತ್ರರೊಡನೆ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವದು ಯಾವನ ದೇಹ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವನ ಕೈಯಿಂದ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಯಾವದೂ ದುಷ್ಕೃತ್ಯ ವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ "ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿ ತೆಂಬದನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡು." ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಉಳಿಯು ವದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ನೈತಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ಈ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅಂತಃಕರಣವು ಹೇಗಿರ ಬೇಕೆಂಬದೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು. ಯಾಕಂದರೆ ಸರ್ವರ ಅಂತಃಕರಣಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯವಿರುವ ದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸರ್ವದಾ ಜಾಗ್ರತವಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ದರೆ ಸಾಕು; ಆ ಮೇಲೆ ಬಹು ಜನರದು ಮಾತ್ರವೇ ಏಕೆ? ಸರ್ವ ಭೂತಗಳ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರದ ಹಿತದ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರ ಮಾಡೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆಬೇಡ. ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಮೂಕ ಪಶ್ವಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಹಲವಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಪಾಶ್ಚಿ ಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಕೂಡ ಈಗ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ತರದ ವ್ಯಾಪಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು "ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ" ಇದಕ್ಕಿಂತ ಸರ್ವ ಭೂತಹಿತ" ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರು ತ್ತವೆಂದೂ "ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿ"ಯಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಮಾವೇಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆಂದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಾದದ್ದೂ ಸಮವಾದದ್ದೂ ಇಲ್ಲ ವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ "ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ"ವು ಏತರಲ್ಲಿ ಉಂಟೆಂಬದನ್ನು ಗೊತ್ತು ಹಚ್ಚುವ ಲೆಕ್ಕದ

ಕೆಲಸವು ಅವನಿಗೆ ತಪ್ಪದೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಅವನು ನೀತಿಧರ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವದು ಶುದ್ಧ ಮನಸ್ಸಿನ ಗುಣವು; ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮಾಡುವದೇನು? ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವಿದ್ದರೇನು, ಬಿಟ್ಟರೇನು? ಅವನು ಮಾಡಿದ ಲೆಕ್ಕವು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ತೀರಿತು. ಅಷ್ಟರಿಂದ ಕರ್ತವ್ಯದ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಕೆಲಸವು ಸಾಗುತ್ತದೆ.'' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂದರೇನೆಂಬದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸರ್ವರಿಗೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಸರ್ವತರದ ಸುಖದುಃಖಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವ ಸುಖದುಃಖಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಉಷ್ಣತಾಮಾಪಕ ಯಂತ್ರದಂತೆ ಯಾವದೇ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಬಾಹ್ಯಸಾಧನವು ಈಗಾಗಲಿ ಮುಂದಾಗಲಿ ಸಿಕ್ಕುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಯೋಗ್ಯಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ‹‹ತನ್ನಂತೆ ಪರರ ಬಗೆದೊಡೆ'' ಎಂಬ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವನ ಮನದಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ ಪರರ ದುಃಖದ ತೀವ್ರತೆಯು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈ ಸುಖದುಃಖಗಳ ನಿಜವಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗುವದರಿಂದ ತಾರತಮ್ಯ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಬೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ತಪ್ಪುಗಳುಂಟಾಗಿ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಲೆಕ್ಕವು ತಪ್ಪುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ‹‹ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖವನ್ನು ನೋಡೋಣ.'' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯ ‹ನೋಡುವದು' ಎಂಬ ಲೆಕ್ಕದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡದೆ, ಹಾಗೆ ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯವಾದ ಹಾಗು ನಿರ್ಲೋಭವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬಹುಜನರ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಯಥಾರ್ಥ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸತಕ್ಕದ್ದೋ, ಆ ಸರ್ವ ಭೂತರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ನಿಜವಾದ ಬೀಜವೆಂದು ಕೊನೆಗೆ ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿಮತ್ತೆಯೆಂಬದು ನಿರ್ಮಮವೂ, ಶುದ್ಧವೂ, ಸಮವೂ ಆದ, ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದಲ್ಲ—ಸತ್ವಶೀಲವಾದ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವು; ಕೇವಲ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರದ ಫಲವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾರತಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಪುತ್ರರ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ಕೃತಾರ್ಥಳಾದ ಕುಂತಿಯು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ಸಂಗಡ ವಾನಪ್ರಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ವನಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ್ಗೆ, ರಾಜ್ಯಾರೂಢನಾದ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ‹‹ಬಹುಜನರ ಕಲ್ಯಾಣ ಮಾಡು'' ಮುಂತಾದ ಉದ್ದುದ್ದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಡದೆ 'मनस्ते महदस्तु च '' (ಮಭಾ.ಆಶ್ರ.೧೭.೨೧);—''ಮಗನೇ! ಯಾವಾಗಲೂ ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸು ದೊಡ್ಡದಿರಲಿ.'' ಇಷ್ಟೇ ಅವಳು ಕೊನೆಗೆ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಳೆ. ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖವಾವುದೆಂಬದೊಂದೇ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ನಿಜವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಸುಲಭವಾದ ಸಾಧನವೆಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ, ಅವರು ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಪರರೆಲ್ಲರೂ ಶುದ್ಧಮನಸ್ಸಿನವರಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಗೃಹೀತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಂಡಿತರು ಗೃಹೀತವಾಗಿ ತಕ್ಕೊಂಡ ಈ ಮಾತು ನಿಜವಿಲ್ಲದ ಮೂಲಕ ನೀತಿ ನಿರ್ಣಯ ಅವರ ತತ್ವವು ಏಕದೇಶೀಯವಾದುದೂ ಅಪೂರ್ಣವಾದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಭಾವ ಅಥವಾ ಶೀಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಪಾಪಭೀರುವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವದನ್ನೇ ಜನರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ''ಕೃತ್ಯಗಳ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮಗಳ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ತೀರಿತು, ಯಾವಬೇಕಾದವನು ನೀತಿವಂತನಾಗಬಹುದು,'' ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯು

ಕೂಡ ಅವರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಹೀಗಾಗುವದರಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯು ನಷ್ಟವಾಗದ ಜನರು ಕಾರಸ್ಥಾನಿಗಳೂ, ತರ್ಕಟರೂ, ಡಾಂಭಿಕರೂ (ಗೀತಾ. ೩. ೬), ಆಗಿ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆ ಮಾನದಿಂದ ಹಾನಿಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಕೇವಲ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಸಾಧನವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಕೂಡ ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡುವ ಮಾರ್ಗವು ಅಪೂರ್ಣವಾದುದೂ ಕೃಪಣವಾದುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ನಾವು ಕೊನೆಗೆ ಈ ಬಾಹ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮತ್ತು ಸಂಶಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ದೃಢವಾಗಿರುವ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಗೇ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತವಾದ ನಿಃಸೀಮ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಶೀಲವೇ ಸದಾಚರಣೆಯ ನಿಜವಾದ ಒರೆಗಲ್ಲು. ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾದರೂ ಇವೇ, ಆಗಿವೆ. ಈ ಮತವೇ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಆಧಿದೈವಿಕ ಅಥವಾ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಕ್ಷದ ಮತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಾರ್ಮಿಕವಾದುದೂ, ವ್ಯಾಪಕವಾದುದೂ, ಮುಖ್ಯವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಡದಿರುವದೂ, ನಿರ್ದೋಷವಾದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಆಧಿದೈವಿಕ ಮತ್ತು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೀತಿಯ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಲು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಂತೆಯೇ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಗೆಯೇ ಕೊನೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಂಡುಬರುವದು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ—ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಜ್ಞನಾದ ಕಾಂಟನ "ನೀತಿಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೂಲತತ್ವಗಳು" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬೇರೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಓದಿರಿ. ಕಾಂಟನು* ಸರ್ವ ಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವಾದರೂ, ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅವನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆಂದರೆ- (೧) ಯಾವದೇ ಕರ್ಮದ ನೈತಿಕ ಬೆಲೆಯನ್ನು, ಆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಎಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆಂಬೀಬಾಹ್ಯಫಲದ ಮೇಲಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸದೆ, ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಪುರುಷನ 'ವಾಸನೆ'ಯು ಎಷ್ಟು ಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕು. (೨) ಮನುಷ್ಯನ ಈ ವಾಸನೆಯು (ಅಥವಾ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು) ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖಗಳಿಗೆ ಲುಬ್ಧವಾಗದೆ ಸರ್ವದಾ ಶುದ್ಧ (ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ) ಬುದ್ಧಿಯ ಆಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ತವ್ಯದ ನಿಯಮದಂತೆ) ನಡೆಯಹತ್ತಿತೆಂದರೆ ಅದು ಶುದ್ಧವಾದ ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (೩) ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಮಾಡುವದರಿಂದ ಈ ಮೇರೆಗೆ ಯಾವನ ವಾಸನೆಗಳು ಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಯಾವದೂ ನೀತಿ ನಿಯಮವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ; ಈ ನಿರ್ಬಂಧಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. (೪) ಈ ಮೇರೆಗೆ ಶುದ್ಧವಾದ ವಾಸನೆಗಳು ಮಾಡಹೇಳುವ ಕರ್ಮಗಳು, "ತನ್ನಂತೆ ಪರರು" ಎಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು (೫) ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ

---

*Kant's *Theory of Ethics*, trans. by Abbot, 6th Ed. ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ೧೦, ೧೨, ೧೬ ಮತ್ತು ೨೪ ಈ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ; ಎರಡನೆಯದು ೧೧೨ ಮತ್ತು ೧೧೭ ಈ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ; ಮೂರನೆಯದು ೩೧, ೫೮, ೧೭೧ ಮತ್ತು ೨೯೦ ಈ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ; ನಾಲ್ಕನೆಯದು, ೧೮, ೩೮, ೫೫ ಮತ್ತು ೧೧೯ ಈ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ; ಮತ್ತು ಐದನೆಯದು ೭೦ ರಿಂದ ೭೩ ಮತ್ತು ೮೦ ಈ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಓದಲಿಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುವವು.

ಹೊರತು, ವಾಸನೆಯ ಈ ಶುದ್ಧತೆಯು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಉಪಪತ್ತಿಯೂ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯಕವಾದ ಕಾಂಟನ ವಿಚಾರಗಳು ಅಪೂರ್ಣವಾದವುಗಳಿರುತ್ತವೆ; ಆದಕಾರಣ ಗ್ರೀನನು ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ "ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪೋದ್ಘಾತ" ವೆಂಬ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಅಗಮ್ಯತತ್ತ್ವವೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಪಿಂಡದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅಂಶತಃ ಪ್ರಾದುರ್ಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಅವನು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— "ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಈ ನಿತ್ಯವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತವಾದ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಬಲವತ್ತರವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗಿ, ಆ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಅವನನ್ನು ಸದಾಚರಣೆಗೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ." ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಹೀಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ನಿತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಕಲ್ಯಾಣವಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಕೇವಲ ವಿಷಯಸುಖವು ಅನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಕೂಡ ಗ್ರೀನನು ಮುಂದೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ.* ಸಾರಾಂಶ, ಕಾಂಟ, ಗ್ರೀನರಿಬ್ಬರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರೇ. ಆದರೂ ಕಾಂಟನಂತೆ ಗ್ರೀನನು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಲ್ಕಿಕೊಡದೆ, ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯ ಮತ್ತು ವಾಸನಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಏಕತ್ವದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದವರೆಗೆ ಒಯ್ದು ತಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಕಾಂಟ ಮತ್ತು ಗ್ರೀನ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿರಿ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ— (೧) ಬಾಹ್ಯ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ತನ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವು (೨) ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಸಂಶಯ ಹೀನವಾದುದೂ ಸಮವಾದುದೂ ಆಯಿತೆಂದರೆ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯು ತಾನಾಗಿಯೇ ಶುದ್ಧವೂ ಪವಿತ್ರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. (೩) ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವೂ ಸಮವೂ ಆದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ತಾನು ಸ್ವತಃ ಎಲ್ಲ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. (೪) ಅವನ ಆಚರಣೆಯೇ ಅಥವಾ ಅವನ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಂತೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು (೫) ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವವು ತುಂಬಿದ್ದು ದೇಹದೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಶುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು (ಮೋಕ್ಷ) ಪಡಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸದಾ ಉತ್ಸುಕನಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಈ ಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದರೆ ಸರ್ವಭೂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಂದೊಕ್ಕೊಂದು ತೀರ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಾಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮುಂದೆ ಕಟ್ಟದೆ ಹೋಗದು. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮ, ಆತ್ಮ, ಮಾಯೆ. ಆತ್ಮ-ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ, ಕರ್ಮ-ವಿಪಾಕ, ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾಂಟ-ಗ್ರೀನರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿದ್ದು, ಅವು ಹೆಚ್ಚು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವೇದಾಂತದ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನೆಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾದುದೂ ಪೂರ್ಣವಾದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಾದ ಜರ್ಮನಿಯ ಪ್ರೊ. ಡಾಯಸನ್ ಎಂಬ ಪಂಡಿತರು ನೀತಿವಿವೇಚನೆಯ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ತಮ್ಮ

* Green's *Prolegomena to Ethics*, §§ 99, 174-179 and 223-232.

"ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲತತ್ವ"ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಡಾಯಸನ ಇವರು ಶೋಪೇನಹಾವರ ಇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು. "(೧) ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವಾಸನೆಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಕ್ಷಯವನ್ನು ಮಾಡದೆ, ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲವು. (೨) ವಾಸನಾಕ್ಷಯ ಮಾಡುವದೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಕರ್ತವ್ಯವು" ಎಂಬ ಶೋಪೇನಹಾವರನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅವರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಮುಂದೆ ನೀತಿಯ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಹೊರಡುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಅವರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರೀನಸಾಹೇಬರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದೇನೆಂದರೆ- ವಾಸನಾಕ್ಷಯವಾಗಲಿಕ್ಕಾಗಲಿ, ವಾಸನಾಕ್ಷಯವಾದ ಮೇಲಾಗಲಿ, ಕರ್ಮ ಬಿಡಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವಾಸನೆಗಳ ಪೂರ್ಣ ಕ್ಷಯವಾಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದು ಪರೋಪಕಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂತೆ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವದರಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವು ವಾಸನಾಕ್ಷಯದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಫಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ವಾಸನೆಗಳ ನಿಷ್ಕಾಮತೆಯೇ ಸದಾಚಾರದ ಮತ್ತು ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಮೂಲವಿರುತ್ತದೆ. ಡಾಯಸನ ಇವರು ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ,ಕೊನೆಗೆ "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर" (ಗೀ-೩-೧೯) ಎಂಬ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. * ಇದರಿಂದ ಡಾಯಸನ ಇವರಿಗೆ ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಗೀತೆಯಿಂದಲೇ ಶೋಚಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಇರಲಿ; ಡಾಯಸನ್, ಗ್ರೀನ, ಶೋಪನಹಾವರ್, ಕಾಂಟ ಇವರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಿಂಬಹುನಾ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನಿಗಿಂತಲೂ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಳಿಕೆಯುಲ್ಲಿದ್ದವೆಂಬದೇನೂ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಮಾತಲ್ಲ; ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೊರೆದು ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಒಣ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಇತ್ತಿತ್ತ ಹಲವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ತಪ್ಪು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವದರ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ, "ನಾನು ಯಾರು, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡದಲ್ಲಿಯಾವ ಮೂಲ ತತ್ವವಿದೆ, ಈ ತತ್ವಕ್ಕೂ ನನಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು, ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವು ಯಾವದೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಪಡಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ನಾನು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮಾರ್ಗವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು, ಅಥವಾ ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಯಾವ ಸಾಧ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ"— ಇತ್ಯಾದಿ ಗಹನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು; ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಲು, ಇಡೀ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬದು ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರರ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರವು ಆ ಗಹನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಹೊಂದಿಸತಕ್ಕದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯ ಜನರು ಏನೇ ಅನ್ನಲೊಲ್ಲರು, ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಗಣಿತವೆಂದೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಗಣಿತವೆಂದೂ ಎರಡು ಭೇದಗಳಿದ್ದಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಶುದ್ಧವೇದಾಂತವೆಂದೂ ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವೇದಾಂತವೆಂದೂ ಎರಡು ಭೇದಗಳಾಗುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ. ಕಾಂಟನಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ—'ನಾನು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕು? ನನ್ನ ನಿಜವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾವದು? ಎಂಬ ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತೊಡಗಿದಾಗಲೇ

* See Deussen's *Elements of Metaphysics*, Eng. trans. 1909. p. 304.

ಅವನಿಗೆ 'ಪರಮೇಶ್ವರ' (ಪರಮಾತ್ಮಾ), 'ಅಮೃತತ್ವ' ಮತ್ತು 'ಇಚ್ಛಾ' (ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ) ಈ ಸಂಬಂಧದ ಗೂಢ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೊಳೆದವು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಕೊಡದೆ ನೀತಿಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಯಾವದೇ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಸುಖದ ಜನಾಖ್ಯನಿಂದ ಹೇಳುವದೆಂದರೆ, ವಿಷಯ ಸುಖಗಳಿಗೆ ಲುಬ್ಧನಾಗುವ ಮನುಷ್ಯನ ಪಶುವೃತ್ತಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಟ್ಟು, ನಿಜವಾದ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಮೂಲ ಬೇರಿಗೆ ಕೊಡಲಿಯನ್ನೆತ್ತಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ"* ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿಷಯವಾಗಿರಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ವೇದಾಂತವು ಏಕೆ? ಮತ್ತು ಹೇಗೆಬಂತೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಕಾಂಟನು ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ "ಶುದ್ಧ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೀಮಾಂಸೆ" ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ (ವಾಸನಾತ್ಮಕ) ಬುದ್ಧಿಯ ಮೀಮಾಂಸೆ" ಎಂಬೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಆದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಔಪನಿಷದಿಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕನುಸರಿಸಿ, ಇವೆರಡೂ ವಿಷಯಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಶ್ರದ್ಧಾಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ವಿವೇಚನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಮೂಲಕ ಗೀತೆಯು ಸರ್ವತೋಪರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವೂ ಆಗಿರುತದೆ.

ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮವನ್ನು ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಟ್ಟು, ಕೇವಲ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮದ ಪರೀಕ್ಷಣದ ನೈತಿಕ ತತ್ವವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ "ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿ"ಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆಂದ ಬಳಿಕ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪಕ್ಷವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ನೀತಿ ಪಂಥಗಳು ಯಾಕೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕು? ಮತ್ತು ಅವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವು? ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಈಗ ಆಲೋಚಿಸುವ. ಡಾ. ಪಾಲಕರಸ†ನೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅಮೇರಿಕನ್‌ಗ್ರಂಥಕಾರನು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಿನ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಅದೇನಂದರೆ– "ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮನುಷ್ಯನ ಮತವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಅವನ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಷಯಿಕ ವಿಚಾರಗಳ

---

*Empiricism, on the contrary, cuts up at the roots the morality of intentions (in which, and not in actions only, consists the high worth that men can and ought to give themselves)...Empiricism, moreover, being on this account allied with all the inclinations which (no matter what fashion they put on) degrade humanity when they are raised to the dignity of a supreme practical principle,...is for that reason much more dangerous." Kant's *Theory of Ethics*, pp. 193, and 236-238. See also Kant's *Critique of Pure Reason* (trans. by Maxmuller) 2nd. Ed. pp. 640-657.

† See *The Ethical Problam*, by Dr. Carus, 2nd. Ed. p. III. "Our proposition is that the leading principle *in* ethics must be derived from the philosophical view back of it. The world-conception a man has, can alone give character to the principle *in* his ethics. Without any world-conception we can have no ethics (*i. e.* ethics in the highest sense of the word). We may act morally like dreamers or somnambulists, but our ethics would in that case be a mere moral instinct without any rational insight into its *raison d'etre*."

ಬಣ್ಣವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತ: ನೋಡಲು ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಏನೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನೀತಿ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಏನೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಮತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಕೈಯಿಂದ ಒಂದು ವೇಳೆ ನೈತಿಕ ಆಚರಣೆಯು ಘಟಿಸುವ ಸಂಭವವುಂಟು, ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವರ್ತನವು ನಿದ್ದೆಯೊಳಗಿನ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಇರುವ ಮೂಲಕ, ಅದಕ್ಕೆ "ನೈತಿಕವೆಂದೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂಲೂ ದೇಹಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆಗುವ ಕೇವಲ ಕಾಯಿಕ ಚೇಷ್ಟೆಯೆಂದೆನ್ನಬೇಕು. ಉದಾ:— ಹೆಣ್ಣು ಹುಲಿಯು ತನ್ನ ಮರಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಜೀವಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣುಹುಲಿಯ ಈ ಕೃತಿಗೆ ನಾವು ನೈತಿಕವೆನ್ನುವೆವೋ? ಇಲ್ಲ; ಅದು ಅದರ ಹುಟ್ಟು ಸ್ವಭಾವವೆಂದೆನ್ನುತ್ತೇವೆ." ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳು ಯಾಕೆ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬದು ಈ ಉತ್ತರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಯಾಕಂದರೆ, 'ನಾನುಯಾರು? ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು? ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಉಪಯೋಗವೇನು? ಇತ್ಯಾದಿ ಗೂಢ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ನಿರ್ಣಯವು ಯಾವ ತತ್ವದಿಂದಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ತತ್ವದಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ತನ್ನ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜನರೊಡನೆ ಹೇಗೆ ಆಚರಿಸಬೇಕು" ಎಂಬದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಗೂಢಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಉತ್ತರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಇರುವದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಯುರೋಪಖಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕರ್ತನು ಬಾಯಿಬಲದೊಳಗಿನ ಸಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರನಿದ್ದು, ಅವನೇ ಮೊದಲು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿ, ಸದಾಚರಣದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿಯಿದೆ. ಮತ್ತು ಬಾಯಿಬಲದೊಳಗಿನ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗನುಸರಿಸಿ ಅದರೊಳಗೆ ಹೇಳಿದ ನೀತಿನಿಯಮಗಳೇ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲವೆಂದು ಮೊದಲಿಗೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಈ ನಿಯಮಗಳು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡುಬಂದದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮಗಳ ಪೂರ್ತಿಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕಳ್ಳರ ಹಾಗೂ ಸಜ್ಜನರ ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ಶಕ್ತಿಯು ಒಂದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂಬ ಅಡಚಣೆಯು ಮುಂದೆ ಬಂದು, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯೇ ನೀತಿಯ ತಳಹದಿಯಿದ್ದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯು ಏನಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಬಹುಜನರ ಬಹುಹಿತವು ಯಾವದರಲ್ಲಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದಲ್ಲದೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮತವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು. ಬಾಯಿಬಲಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂಥ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ಕರ್ತನೆಂದೂ, ಮನುಷ್ಯನು ನೀತಿಯಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬದು ಅವನ ಇಚ್ಛೆ ಅಥವಾ ಆಜ್ಞೆಯಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಜನರ ವಿಚಾರಗಳು. ಈ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಮೇಲೆಹೇಳಿದ ಅವರ ನೈತಿಕ ವಿಚಾರಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿನ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ವಿಷಯಕ ವಿಚಾರಗಳು ಸರಿಯಾದವಲ್ಲೆಂಬದು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದಮೇಲೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂಬವನೊಬ್ಬನು ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ತನಿರುವನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮೂಲೆಗೆ ಉಳಿದು, ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿಗಳ ತಳಹದಿಯಮೇಲೇ ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಮತ್ತು "ಬಹುಜನರ ಬಹುಸುಖ" ಅಥವಾ "ಕಲ್ಯಾಣ" ಅಥವಾ "ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬ ದೃಶ್ಯತತ್ವಗಳೇ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಗಳೆಂದು ಅಲಿಯ

ಜನರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಹೊಡಗಿದರು. ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ, ಬಹುಜನರ ಬಹು ಹಿತವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಕೊಡದೆ ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದೊಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥದಂಥ ಬೇರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೂ ಕಾಣುತ್ತವಾದ ಕಾರಣ ಪುನಃ ಆ ಪಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಸ ಪಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಯಿತು. ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಈ ಉಪಪತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಸರ್ವಸ್ವೀ ನಿರ್ದೋಷವಿರುತ್ತವೆಂತಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಆಚೆಗೂ, ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅವ್ಯಕ್ತ ತತ್ವವಿದೆ, ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥದ ಯಾವ ಪಂಡಿತರ ನೆಚ್ಚಿಗೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅವಿಶ್ವಾಸದ ಅಥವಾ ಅಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಅಡಚಣಿಗಳುಂಟಾದರೂ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ ತತ್ವಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಜನರು ಹ್ಯೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೀತಿಯೇನೋ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮತಗಳಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅವರ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಗಳೂ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ನೋಡಿರಿ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹಾಂಡ ವಿಷಯಕವಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತಗಳಿಗನುಸರಿಸಿಯೇ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಮುಂದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿರುವೆವು. ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿರ್ಮಿಸಿದನೆಂದು ಯಾರ ಮತವೋ ಅವರು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿಯ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಅವನ ಸತ್ತೆಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಸದಸದ್ವಿವೇಚನ ಶಕ್ತಿರೂಪ ದೇವತೆಯ ಹೊಸ್ತಿಲವನ್ನು ದಾಟಿಹೋಗಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ನಾವು 'ಆಧಿದೈವಿಕ' ಪಂಥವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಸಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರನೂ ಒಂದು ದೇವತೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಯಾವ ದೃಶ್ಯತತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ, ಇದ್ದರೂ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗಮ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಯಾರ ಮತವೋ ಅವರು "ಬಹು ಜನರಬಹು ಕಲ್ಯಾಣ" ಅಥವಾ "ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಪರಮ ಉತ್ಕರ್ಷ"ವೆಂಬ ದೃಶ್ಯ ತತ್ವದ ಮೆಲೆಯೇ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಈ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ ತತ್ವದ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ನಾವು "ಆಧಿಭೌತಿಕ"ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಆತ್ಮದಂಥ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಯಾವದೊಂದು ತತ್ವವಿದೆಂದು ಯಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೋ ಅವರು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಮ್ಮ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯ ಆಚೆಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನೀತಿ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಗಂಟುಹಾಕಿ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ನಾವು 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ' ವೆಂದು ಸಂಜ್ಞೆಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಮೂರೂ ಪಂಥಗಳೊಳಗಿನ ಆಚಾರಾತ್ಮಕ ನೀತಿಯು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ರಚನೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಂಥದ ಮತವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುವದರಿಂದ, ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲತತ್ವಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಹೋಗಿದೆ. ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವ ಮೇರೆಗೆ ಹೊಸ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಭಾಷೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆದು ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಮೇರೆಗೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು

ಹುಟ್ಟಿದ ದಿವಸದಿಂದ, ಅವನು ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ದೇಶಕಾಲಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ, ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಇಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ಪುರುಷರು ಜನಿಸಿ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಂತೆ, ಆಚಾರ ಶುದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಚೋದನಾರೂಪ ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಹೊಸ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವದು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಮಾಡಬೇಡ, ಸತ್ಯವನ್ನು ನುಡಿ, ಪರೋಪಕಾರ ಮಾಡು, - ಇತ್ಯಾದಿ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯು ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ ನೀತಿನಿಯಮಗಳೊಳಗಿನ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಯಾವದೇ ಪಂಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳು ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಭೇದವುಂಟಾಗುವದು ಉಪಪತ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಪಾಲಕಾರಸನು ಅನ್ನುವಂತೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಭೇದವುಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಪಂಥಗಳೊಳಗಿನ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಸಂಬಂಧದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮತಗಳು ಮುಖ್ಯಕಾರಣವೆಂಬದೇ ನಿಜ.

ಮಿಲ್ಲ, ಸ್ಪೆನ್ಸರ, ಕೋಂಟ ಮುಂತಾದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಥದವರಾದ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಂಥ ಸುಲಭವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ತತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು "ಸರ್ವಭೂತಹಿತ" ಅಥವಾ "ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಹಿತ" ಎಂಬೀ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಬಾಹ್ಯ ತತ್ವಗಳನ್ನೇ ಆಸ್ತಿವಾರವಾಗಿಟ್ಟು, ಅದರ ಮೇಲೆ ನೀತಿಯ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವದಾದರೂ, ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಮತಗಳು ಪೂರ್ವಿಕರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದುದೇ ಕಾರಣವೆಂಬದು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅಂದ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದರಚನೆಯ ವಿಷಯಕವಾದ ಈ ಹೊಸ ಮತಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ, ನಾನು ಯಾರು, ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೇನು? ನನಗೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಬಗೆಹೇಗೆ? ಬಾಹ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನನಗಿಂತ ಸ್ವತಂತ್ರವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ತತ್ವವಾವುದು? ಆ ತತ್ವಕ್ಕೂ ನನಗೂ ಸಂಬಧವೇನು? ಒಬ್ಬನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಸಲುವಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಯಾಕೆ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು? "ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸಾಯಲೇಬೇಕು." ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ನಾವು ಇರುವಂಥ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿನ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಗಳೂ ಕೂಡ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ದಿನ ನಾಶವಾಗುವದು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟಮಾತೆಂದ ಮೇಲೆ ಇಂಥ ಮೂರುಗಳಿಗೆ ಬಾಳುವ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ನಾವೇಕೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಸುಖವನ್ನು ಹೋಳಿಮಾಡಬೇಕು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಜನರು ಮತ್ತು ಪರೋಪಕಾರ ಮುಂತಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳು ಕರ್ಮಮಯವಾದ ಅನಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೆಂಬ ಇಷ್ಟೇ ಉತ್ತರದಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮಾಧಾನ ವಾಗದೆ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲತತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕತಕ್ಕದ್ದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಜನರು - ಇಬ್ಬರೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ನಿತ್ಯವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳದೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಗ್ರೀನನು "ಯಾವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಆತ್ಮನು ಜಡಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿರಲೇ ಬೇಕು." ಎಂಬ ತತ್ವದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಂಟನಾದರೋ, ಮೊದಲು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ, ತರುವಾಯ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವನು. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅಥವಾ ಬಹು ಜನರ ಬಹುಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವನು ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಮೋಹಕವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ವಸ್ತುತಃ ಅದು

ಬಿಟವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಸತ್ಕರ್ಮ್ಯೋಸ್ಕರ ಜೀವಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗುವ ಮಹಾತ್ಮರ ಮನದಲ್ಲಿ, ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸುಖವಾಗಬೇಕೆಂಬದೊಂದೇ ಹೇತುವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹೇಗೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಲು, ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಥವಾ ಪರರ ಕ್ಷಣಿಕ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಧಿಕ ಮಹತ್ವವಾದ ಬೇರೊಂದು ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ಸಾಧ್ಯವು ಯಾವದು? ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ—ಅತಏವ ನಾಶವಂತ—ಅದರೂ ದೃಶ್ಯರೂಪವಾದ ಮೇಲ್ಮುಸುಕಿನ ಕೆಳಗೆ ಇರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ನಿತ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಯಾರು ಆತ್ಮಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವರೋ ಅವರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವದೇನೆಂದರೆ— ತಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಅಮರ, ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಶುದ್ಧ, ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯುಳ್ಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು, ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದೇ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ನಾಶವಂತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತವಾದ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು, ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಾರು ತಮ್ಮ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರಿಸಿರುವರೋ ಅವರು, ಜಗವು ನಶ್ವರ ವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತ ಕೂಡ್ರದೆ ತಾವಾಗಿಯೇ ಸರ್ವಭೂತಹಿತದ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಿ ಸತ್ಯಮಾರ್ಗದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಿನಾಶಿಯೂ ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತವೂ ಆದ ಸತ್ಯವು ಯಾವದೆಂಬದು ಅವರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯೇ ಸರ್ವನೀತಿಯ ನಿಯಮಗಳ ನೆಲೆಯು; ಇದಕ್ಕೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಮೋಕ್ಷ'ವೆನ್ನುವರು. ಯಾವ ನೀತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅದು ಈ ಕೊನೆಯ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದು. ಆದ ಕಾರಣ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಕೊನೆಗೆ ಈ ತತ್ವಕ್ಕೇ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕು. ಸರ್ವಭೂತಹಿತೇಚ್ಛೆಯೆಂಬದು ಸರ್ವಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೂಲತತ್ವದ್ದೇ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವು. ಸಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಇವು ಕೂಡ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಆತ್ಮನದೇ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳು; ಈ ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪದ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹೊರತು, ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪೂರ್ತಿಯಂತೂ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಪರಮ ಕರ್ತವ್ಯವು ಅಂದರೆ ಆತ್ಮದ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಕೂಡ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ನೀತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ, ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ, ಧರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ ಅಥವಾ ಎರಡನೇ ಯಾವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ, ''सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते'' ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವೇ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಕೊನೆಯ ಗತಿಯಿರುತ್ತದೆ; ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಕೂಡ ಈ ತತ್ವಕ್ಕನುಸರಿಸಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿ ರೂಪವುಳ್ಳ ತತ್ವವೇ ಮೋಕ್ಷದ ಮತ್ತು ಸದಾಚರಣೆಯ ಮೂಲವಿರುತ್ತದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಈ ತತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹಲವು ವೇದಾಂತಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದೇ ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ವಾಸನಾಕ್ಷಯವಾದರೂ ಕೂಡ, ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಪೂರ್ವಕ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇ ಬೇಕೆಂಬ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿ 'ಯುದ್ಧಮಾಡು' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ

ಮಾಡಿರುವದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದು ಆಗಿನ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಮಾಡಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ.(ಗೀ.೮-೭); ಅರ್ಜುನನಂತೆಯೇ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರು, ಬಡಿಗರು, ಕಮ್ಮಾರರು, ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಕಾರಕೂನರು ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡೆಯಿಸಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣಪೋಷಣ ಮಾಡಬೇಕು. ಯಾವನಿಗೆ ಯಾವ ಉದ್ಯೋಗವು ನಿಸರ್ಗತ: ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವನು ಈ ಬಗೆಯ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಕರ್ತನಿಗೆ ಅದರ ಪಾಪವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದೋಷವು ಕರ್ತನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ, ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ; ಆದ ಕಾರಣ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಮವಾಗಿಟ್ಟು, ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಅವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಉಪಾಸನೆಯಾಗಿ ಅವುಗಳ ಪಾಪವು ತಗಲದೆ, ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ—ಎಂದು ಇದೆಲ್ಲ ಉಪದೇಶದ ಇತ್ಯರ್ಥವು. ಆದರೆ ಏನೇ ಆದರೂ, ನಾಶವಂತವಾದ ಈ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಚಾರದ ಆಳವಾದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು (ವಿಶೇಷತ: ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ) ಯಾರು ಶಪಥ ಕೊಟ್ಟಿರುವರೋ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯದ ಉಚ್ಚ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ದೃಶ್ಯವಾದರೂ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ತತ್ವದಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವದೊಂದು ಗಿಡದ ಟೊಂಗೆಯನ್ನು ಚಿವುಟಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಗಿಡವು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಪೂರ್ಣವಿದ್ದರೂ ಹೊಸದು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಪಂಡಿತರುಕೂಡ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣಪೋಷಣವೂ ವಿನಾಶವೂ ಯಾವ ಗುಣಗಳಿಂದಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿ, ಸತ್ವ-ರಜ-ತಮ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ ಸದ್ಗುಣದ ಪರಮ ಉತ್ಕರ್ಷ ಮಾಡುವದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯವಿದ್ದು ಅದರಿಂದಲೇ ಕೊನೆಗೆ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತ ಅವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ೧೭ ಮತ್ತು ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತುಸು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವೇ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ.* ಸಾತ್ವಿಕ ಸದ್ಗುಣಗಳ ಪರಮ ಉತ್ಕರ್ಷವೆಂದರೂ ಒಂದೇ, ಅಥವಾ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದದಂತೆ ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ವೃದ್ಧಿಯೆಂದರೂ ಒಂದೇ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸರ್ವ ಆಧಿಭೌತಿಕ ತತ್ವಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂಬದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ನಿಯಮಗಳ ಲೌಕಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಬಾಹ್ಯ ಉಪಯೋಗವೇನೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಈ ನೀತಿ ಧರ್ಮವು ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತಾರ್ಥ ಅಂದರೆ ಜನರ ಕಲ್ಯಾಣಾರ್ಥವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದ ಮೂಲಕ, ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ತತ್ವಗಳು ಸಾಕಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಶಬ್ದಜಾಲವನ್ನು ಬೆಳಿಸಿ, ಈ ಪಂಡಿತರು ವ್ಯಕ್ತದಿಂದಲೇ ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುವರು. ನಮ್ಮವರು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆ

*ಬಾಬು ಕಿಶೋರಿಲಾಲ ಸರಕಾರ ಎಮ್.ಎ., ಬಿ. ಎಲ್. ಇವರು *The Hindu System of Moral Science* ಎಂಬದೊಂದು ಚಿಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಅದು ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು ಅಂದರೆ ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮ, ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ರಚಿತವಾದುದು ಇರುತ್ತದೆ.

ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ಮೂಲ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯವಾದ ತತ್ವದ ವರೆಗೆ ಒಯ್ದು ಮುಟ್ಟಿಸಿ, ಮೋಕ್ಷ, ನೀತಿಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರ ಈ ಮೂರುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮವೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥವಿರುತ್ತದೆಂದು ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮಭಾ-ಅಶ್ವ. ೧೬-೧೨); ಮೋಕ್ಷ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲೆಂದು ಅನ್ನುವವರಿಗೆ ಈ ಉಪಪಾದನೆಯ ಮಹತ್ವವು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಆದರೆ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉದಾಸೀನದಿಂದ ಸರ್ವ ಜನರಿಗೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನವು ಆಧಿಭೌತಿಕ ವಿವೇಚನೆಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿ ತೋರುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಸ್ತಾನದಷ್ಟು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲಾದ ಕಾರಣ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ಬಗೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉಪಪಾದನೆಯು ಹೊರಡುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ,— ಹೊರಟಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಇಹಲೋಕದ ಸಂಸಾರವು ಅಶಾಶ್ವತವಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ದುಃಖವೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ್ಯೂ (ಗೀ.೯.೩೩.)— "ಕರ್ಮ ಜ್ಯಾಯೋ ಹ್ಯಕರ್ಮಣಃ"— ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಯಾವಾಗದರೊಮ್ಮೆ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿದೆ. (ಗೀ.೩.೮;೫.೨); ಅದರ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕ ಕಾರಣಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ೧೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲವೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ತುಲನೆಮಾಡುವಾಗ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತುಸು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ದುಃಖಮಯವೂ ನಿಃಸಾರವೂ ಆದ ಸಂಸಾರದಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲೆಂಬ ಮತವನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರೂ, ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ತಂದರು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ, ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡಾತ್ಮಕವೇ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ವೈದಿಕೇತರಧರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಧರ್ಮಗಳೇ ಬಹಳ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ— ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ, ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದವುಗಳಿದ್ದು, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ಉಪದೇಶವೂ ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. "ಸಂಸಾರತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಯತಿಧರ್ಮದಿಂದಿರಬೇಕು; ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕಡೆಗೆ ನೋಡಕೂಡದು, ಮತ್ತು ಅವರೊಡನೆ ಮಾತಾಡಕೂಡದು." ಎಂದು ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. (ಮಹಾಪರಿನಿಬ್ಬಾಣ ಸುತ್ತ ೫.೨೩); ಕ್ರಾಯಿಸ್ತ ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವದೂ ಇದೇ. "ನಿನ್ನ ನೆರೆಹೊರೆಯವರ ಮೇಲೆ ನಿನ್ನಂತೆಯೇ ಪ್ರೀತಿಮಾಡು." ಎಂದು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು (ಮಾಥ್ಯು.೧೯ ೧೯) ಹೇಳಿದರೆ, "ನೀನು ತಿನ್ನುವದು, ಕುಡಿಯುವದು ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರನ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾಡು." ಎಂದು ಪಾಲನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (೧ ಕಾರಿ೦೧೦ ೩೧); ಮತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಉಪದೇಶಗಳು, ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡಹೇಳುವ ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ

ಹೋಗುತ್ತವೆ (ಗೀ.೬. ೫ಮತ್ತು ೯.೨೭). ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ ಗೀತಾ ಧರ್ಮದಂತೆ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತ ಧರ್ಮವೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಿರುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಮೃತತ್ವವು ದೊರೆತು, ಅವನು ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕೆಂಬದೇ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದೊಳಗೂ ಕೊನೆಯ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ; ಆ ಸಾಧ್ಯವು ಮನೆ ಮಾರು ತೊಲಗದೆ ಸಿಕ್ಕಲಾರದೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮೂಲಕ್ರಾಯಿಸ್ತ ಧರ್ಮವೂ ಸನ್ಯಾಸಪರವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಅವಿವಾಹಿತನಿದ್ದನು; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ‹‹ತಾಯಿತಂದೆಗಳ ಮೇಲೂ ನೆರೆಹೊರೆಯವರ ಮೇಲೂ ಪ್ರೀತಿಮಾಡಬೇಕು, ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾನು ಯಾವಜ್ಜನ್ಮವೂ ಆಚರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ; ಇನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಅಮರತ್ವವು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕೊರತೆಯುಂಟೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿರಿ.” ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಗೃಹಸ್ಥನು ಅವನನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ‹‹ಮನೆಮಾರು ಮಾರಿಬಿಟ್ಟು, ಅಥವಾ ಬಡಬಗ್ಗರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟುಬಿಟ್ಟು ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು.” ಎಂದು ಕ್ರಿಸ್ತನು ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. (ಮಾಥ್ಯೂ ೧೯.೧೬.೩೦ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ ೧೯.೨೦.೩೧); ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೇ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿ ಅವರಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ- ‹‹ಸೂಜಿಯ ತೂತಿನೊಳಗಿಂದ ಒಂಟೆಯೂ ಒಂದುವೇಳೆ ಪಾರಾಗಬಹುದು, ಆದರೆ ಈಶ್ವರನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತರ ಪ್ರವೇಶವಾಗುವದು ಮಾತ್ರ ಕಠಿಣವು.” ‹‹अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन’’ (ಬೃ-೨-೪-೨); ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವು ಸಿಕ್ಕೀತೆಂಬ ಆಶೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಡಿರಿ ಎಂದು ಯಾಜ್ಞ್ಯವಲ್ಕ್ಯರು ಮೈತ್ರೇಯರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶದ ಮಾದರಿಯದೇ ಈ ಉಪದೇಶವಿರುತ್ತದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಅಮೃತತ್ವವು ದೊರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ತೀರಿತೆಂದೂ ಗೀತೆಯಂತೆ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಐಹಿಕ ಸಂಪತ್ತಿಗೂ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೂ ಶಾಶ್ವತ ವಿರೋಧ ವಿರುತ್ತದೆ (ಮಾಥೂ, ೬-೨೪) ಎಂದು ಹೇಳಿ, ‘‘ತಾಯಿ ತಂದೆ, ಮನೆಮಾರು, ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳು, ಅಕ್ಕ ತಂಗಿಯರು ಇವರ ಕೆಂಬಹುನಾ ಸ್ವಂತದ ಜೀವಿತದ ಹಂಬಲವನ್ನು ಕೂಡ ಬಿಟ್ಟು, ಯಾವನು ನನ್ನ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.” (ಲ್ಯೂಕ. ೧೪. ೨೬-೩೩), ಎಂದು ಕ್ರಿಸ್ತನೂ ‘‘ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಪರ್ಶ ಕೂಡ ಇಲ್ಲದಿರುವದು ಉತ್ತಮಪಕ್ಷವು’’ ಎಂದು ಕ್ರಿಸ್ತ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಪೌಲನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ‹‹ನನ್ನ ಜನ್ಮದಾತ್ರಿಯಾದ ತಾಯಿ*ಯು ನನಗೆ ಏನು? ನನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಈಶ್ವರ ಭಕ್ತರೇ ನನ್ನ ತಾಯಿ ತಂದೆಗಳು, ಹಾಗೂ ಬಂಧುಗಳು-’’ (ಮಾಥ್ಯೂ. ೧೨-೪೬-೫೦), ಎಂದು ಕ್ರಿಸ್ತನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಹೊರಟ ಉದ್ಗಾರಗಳು ಮತ್ತು ‘‘किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक:” ಈ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸನ್ಯಾಸಪರ ವಚನವು (ಬೃ.೪.೪.೨೨).—ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ತೋರಿಸಿರುವೆವು. ಸ್ವಂತ ಬಾಯಬಲಿನಲ್ಲಿಯ ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮವೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರ ಬಿಡಹೇಳುವ ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಪದ ಧರ್ಮವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ‘‘ಕ್ರಿಸ್ತ ಭಕ್ತರು ಒಂದು ಕಾಸನ್ನು ಕೂಡ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಕೂಡದು.”

*ಇದು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯರ ನಿತ್ಯ ಉಪದೇಶವು. ‘‘का ते कान्ता कस्ते पुत्र:” ಎಂಬ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಶ್ಲೋಕವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದ್ದು, ಅಶ್ವಘೋಷನ ಬುದ್ಧ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ (೬.೪೫), ಬುದ್ಧನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ‘‘क्वाहं मातु: क सा मम’’ ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರಗಳು ಹೊರಟಂತೆ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ.

(ಮಾಥ್ಯು. ೧೦. ೯-೧೫.)— ಎಂಬ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಉಪದೇಶದಂತೆಯೇ ಮೊದಲಿನ ಕ್ರಿಸ್ತ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರು ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಿರುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.* ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರಾಗಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಭಕ್ತರಾಗಲಿ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ರತರಾಗುವ ಪ್ರಘಾತವು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅದರಲ್ಲುಂಟಾಗಿರುವ ಸುಧಾರಣೆಯ ಫಲವು; ಮೂಲ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಶೋಪೆನ ಹಾವರನಂಥವರು ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯ ಅತಏವ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸದೇಶದಲ್ಲಿ ತತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಯುಷ್ಯ ಕಳೆಯುವದು, ಶ್ರೇಷ್ಠವೋ, ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಾರ್ಥವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವದು ಶ್ರೇಷ್ಠವೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸಿತ್ತೆಂದೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಪಕ್ಷವೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಸನ್ಯಾಸ ಪಕ್ಷವೂ ಬಹುತರವಾಗಿ ಒಂದೇ ತರಹದವಿದ್ದು, ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಇಬ್ಬರ ಪದ್ಧತಿಗಳೂ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ತೋರಿಸುವ ಕಾರಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಗೀತೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳುವೆವು. ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ "ಎಲ್ಲ ಜನರ ಅಥವಾ ಬಹು ಜನರ ಬಹು ಸುಖ - ಅರ್ಥಾತ್ ಐಹಿಕ ಸುಖ ಇದೊಂದು ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಸರ್ವಸುಖಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತ, ಅದೇ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗುವದೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಈ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ದುಃಖವೇ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಕೂಡ ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದ ಜನರು "ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಆಶೆಯಿಂದ ಸಂಸಾರ ಮಾಡುವಂಥವರಾಗುತ್ತಾರೆಂ"ದೂ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಮಾರ್ಗದ ಜನರು "ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೇಸತ್ತವರಿರುತ್ತಾರೆ" ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಃ ಈ ಕಾರಣದ ಮೂಲಕವೇ ಅವರಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ "ಆಶಾವಾದಿ" "ನಿರಾಶಾವಾದಿ"ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.† ಆದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತನ್ನದೇ ಆಗಲೊಲ್ಲದು ಅಥವಾ ಪರರದೇ ಆಗಲೊಲ್ಲದು. ಹೇಗೆ ಇದ್ದರೂ

*See Paulsen's *System of Ethics*, (Eng. trans..) Book 1. Chap. 2 and 3; esp. pp. 89-97. "The new (Christian) converts seemed to renounce their family and country... their gloomy and austere aspect, their abhorrence of the common business and pleasures of life, and their frequent predictions of impending calamities inspired the pagons with the apprehension of some danger which would arise from the new sect." "*Historians History of the World*. Vol.VI. p. 318. ಜರ್ಮನ ಕವಿಯಾದ ಗೇಟೆ ಎಂಬವನು ತನ್ನ *Faust* (ಫಾಸ್ಟ) ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "Thou shalt renounce ! That is the eternal song which rings in everyone's ears; which, our whole life-long every hour is hoarsely singing to us." ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದಿರುವನು. (*Faust*. Part I.II, 1195-1198) ಮೂಲ ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮವು ಸನ್ಯಾಸಪರವಿತ್ತೆಂಬದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೂ ಅನೇಕ ಆಧಾರಗಳುಂಟು.

†ಜೇಮ್ಸ ಸಲಿ (James Sulli) ಇವನು ತನ್ನ *Pessimism* ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ

ಐಹಿಕ ಸುಖವು ಐಹಿಕ ಸುಖವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಮರುಳುಗೊಂಡು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುವದರಿಂದ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿರೂಪ ಸಾತ್ವಿಕ ವೃತ್ತಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಕುಂದಕವು ಉಂಟಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೇ ಇರಲಿ, ದುಃಖಮಯವೇ ಇರಲಿ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ಬಿಟ್ಟೇವೆಂದರೂ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲೆಂದ ಬಳಿಕ ಆದರ ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತ ಕುಳ್ಳಿರುವದರಲ್ಲಿ ಏನು ಅರ್ಥವಿದೆ? ಸುಖವೇ ಬರಲಿ, ದುಃಖವೇ ಬರಲಿ; ಮನುಷ್ಯ ಜನ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದೇ ಮಹದ್ಭಾಗ್ಯವೆಂದು ಬಗೆದು, ಕರ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಈ ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಚಲಿಸಗೊಡದೆ “'दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः” (ಗೀ-೨-೫೬), ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಅಂದರೆ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಹನ ಮಾಡುವದೂ, ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರದಂತೆ ತಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಬಂದ ಕರ್ಮದ ಭಾಗವನ್ನು-ಯಾವದೊಂದು ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲ್ಲ-ಕೇವಲ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಮರಣಾಂತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೂ ಇವೇ ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು, ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶವು. ಗೀತೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವಿಭಾಗದಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ೧೮ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಭೇದಗಳು ಗುಣಕರ್ಮ ವಿಭಾಗಶಃ ಹೇಗೆ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೧೮. ೪೧-೪೪); ಆದರೆ ಅಷ್ಟರ ಮೇಲಿಂದ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ನೀತಿತತ್ವಗಳು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯರೂಪ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯ ಕೂಡದು. ಅಹಿಂಸಾದಿ ನೀತಿಧರ್ಮಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕಷ್ಟೇ ಇರದೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತು ಮಹಾಭಾರತಕಾರರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಂದಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಬಾಹಿರರಾದ ಯಾವ ಅನಾರ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಈ ನೀತಿ ಧರ್ಮಗಳು ನಡೆದಿರುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಜನರ ರಕ್ಷಣವನ್ನು ರಾಜರು ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಗಳಿಗನುಸರಿಸಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ (ಶಾಂ. ೬೫. ೧೨-೨೨); ಹಾಗೆಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ನೀತಿಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾದಿ ಯಾವದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿಡದೆ, ಸರ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದೇ ಗೀತೆಯ ನೀತಿಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಸಾರವು. ಇದು ಸರ್ವ ದೇಶಗಳ ಜನರಿಗೆ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ ಕರ್ಮಾಚರಣೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೀತಿತತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾದರೂ, ಆ ತತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸತಕ್ಕದ್ದೋ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾ

Optimist ಮತ್ತು Pessimist ಎಂಬೆರಡು ಪಂಥಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವನು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, Optimist ಅಂದರೆ “ಉತ್ಸಾಹವೃತ್ತಿಯವನು” ಮತ್ತು Pessimist ಅಂದರೆ “ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೇಸರಾದವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವು. ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ “ಯೋಗ” ಮತ್ತು “ಸಾಂಖ್ಯ” ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಾಂಗದಿಂದ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ (ಪೃ.೨೯೮ ನೋಡಿರಿ) ಹೇಳಿರುವೆವು; ಮತ್ತು ಆದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವೆವು. “ದುಃಖನಿವಾರಣೆಚ್ಛು” ಎಂಬದೊಂದು ಮೂರನೆಯ ಪಂಥವುಂಟು. ಅದಕ್ಕೆ ‘ಸಲಿ’ ಇವನು Meliorism ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು.

ಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥ ಸಾಹಜಿಕವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಉಲ್ಲೇಖನವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೊಡನೆಯೇ ಗುಣ ಕರ್ಮ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಆ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೇನೂ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಅಥವಾ ಅದು ಹೀನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಂಥ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಹ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ಸಮಾಜದ ಧಾರಣೆ-ಪೋಷಣೆಗಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವ, ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಧೈರ್ಯೋತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮನುಷ್ಯ ಜನ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ—ಕೇವಲ ಸುಖೋಪಭೋಗದ ದೆಶೆಯಿಂದಲ್ಲ—ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆಂಬದನ್ನೂ ಗೀತೆಯ ನೀತಿ ಧರ್ಮವು ಕೇವಲ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮೂಲಕವಿರುತ್ತದೆಂದು ಕೆಲವರು ಅನ್ನುವದು ನಿಜವಲ್ಲೆಂಬದನ್ನೂ ಮರೆಯಕೂಡದು. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜವೇ ಇರಲಿ, ಮ್ಲೇಂಛ ಸಮಾಜವೇ ಇರಲಿ, ಅದು ಪ್ರಾಚೀನವೇ ಇರಲಿ, ಅರ್ವಾಚೀನವೇ ಇರಲಿ, ಪೌರಸ್ತ್ಯವೇ ಇರಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯವೇ ಇರಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದರಂತೆ, ಅಥವಾ ಮತ್ತಾವದೊಂದು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದರಂತೆ, ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಅಭಿರುಚಿಯಂತೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಧರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಯಾವದೇ ನೆವದಿಂದ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಯಾರಾದರೂ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವದು ನೀತಿ ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಗರ್ಹ್ಯವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ''स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः-'' (ಗೀ-೩-೩೫) ಸ್ವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮರಣ ಬಂದರೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೇ ಪರಧರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಭಯಾವಹವಿರುತ್ತದೆ—ಎಂಬ ಗೀತಾವಚನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಜಾತಿಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿದ್ದರೂ ದೇಶಕಾಲಾನುರೂಪವಾಗಿ ಕ್ಷಾತ್ರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ದೊಡ್ಡ ಮಾಧವರಾವ ಪೇಶ್ವೆ ಇವರಿಗೆ ''ಸ್ನಾನ ಸಂಧ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಳೆಯದೆ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮದಂತೆ ಪ್ರಜೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ವೇಳೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ನಿಮಗೆ ಉಭಯತ್ರ ಕಲ್ಯಾಣವಿರುತ್ತದೆ.'' ಎಂದು ರಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ಸಂಗತಿಯು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಿರುತ್ತಿದೆ. ಸಮಾಜ ಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉತ್ತಮವಾದುದು ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದು ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಯಾವದೇ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿರಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಾನುರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಮಾಡಿ, ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತರೂಪ ಆತ್ಮಶ್ರೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣಕಾರಕವಾಗುತ್ತವೆಂಬದು ನಿಜವು- ಅದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ''ನನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದ ನಾನು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.''—ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನ ಬುದ್ಧಿಯಿರದೆ, ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವನ ದೇಹಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುವ ಮೂಲಕ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೆಂದೆಣಿಸಿ, ಈ ಸಂಸಾರ ಸುಖವನ್ನು ಸರ್ವ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿ ಕೊಡುವ

ಧಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಪಶ್ಚಿಮಾತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವು.

ಆದರೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸಂಸಾರವು ಸುಖಮಯವೆಂದೆಣಿಸುವವರೇ ಇದ್ದಾರೆಂತಲ್ಲ; ಶೋಪೇನ ಹಾವರನಂತೆ ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಈ ದುಃಖವನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವದು ಜಾಣ ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ಜನರ ದುಃಖವನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅಥವಾ ದುಃಖನಿವಾರಣೇಚ್ಛುಗಳಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳದೊಂದು ಪಂಥವೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈಗೀಗ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಬಹಳ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. "सुखाद्बहुतरं दुःखं जीविते नात्र संशयः" ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ದುಃಖವೇ ಅಧಿಕವಿದೆ.- ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ

न जानपदिकं दुःखमेकः शोचितुमर्हति ।
अशोचन्प्रतिकुर्वीत यदि पश्येदुपक्रमम् ॥

"ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ದುಃಖದ ಬಗ್ಗೆ ಶೋಕಿಸುತ್ತ ಕೂಡುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ- ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಳುತ್ತ ಕೂಡದೆ ಅದರ ಪ್ರತೀಕಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ತಮಗೆ ಯಾವದಾದರೂ ಉಪಾಯ ತೋಚಿದರೆ, ಅದನ್ನು (ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು) ಯೋಜಿಸಬೇಕು." ಎಂದು ಬೃಹಸ್ಪತಿಗೆ ಮನವೂ, ಶುಕನಿಗೆ ನಾರದರೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಶಾಂ-೨೦೫-೫ ಮತ್ತು ೩೩೦-೧೫); ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವಿದ್ದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಜನರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ದುಃಖವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಜಾಣನಾದವನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವವು ಮಹಾಭಾರತಕಾರರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಿತ್ತೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇನೂ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪಕ್ಷವಲ್ಲ. ಐಹಿಕ ಸುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆತ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಾಗುವ ಸುಖಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಈ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಸಾದ ಸುಖದ ಪೂರ್ಣ ಅನುಭವ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬ ಅಂದರೆ ಜನರ ದುಃಖವನ್ನು ನಾನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂಬ ರಾಜಸ ಅಭಿಮಾನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಡದೆ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡ ಹೇಳುವ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸಮವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಆ ದುಃಖನಿವಾರಣೇಚ್ಛು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅತಿಶಯ ಸುಧಾರಣೆಯಾಗಬೇಕು. ಸ್ವಂತದ ಅಥವಾ ಸರ್ವ ಜನರ ಐಹಿಕ ಸುಖವು, ಆ ಮೇಲೆ ಅದು ಸುಖದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸುವದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವಂಥದಿರಲಿ, ಅಥವಾ ದುಃಖಗಳನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವದರಿಂದುಂಟಾಗುವಂಥದಿರಲಿ. ಇದೊಂದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ನಿಜವಾದ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಸರ್ವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗ್ರಸ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸಾರವು ದುಃಖಮಯವಿದ್ದರೂ ಅದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಕೇವಲ ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಹೇಳುವ ಗೀತೆಯ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಅವರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇವರೆಲ್ಲರು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಿಗಳೇ; ಆದರೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕರ್ಮ ಯೋಗಿಗಳು ಸುಖೇಚ್ಛುಗಳು ಅಥವಾ ದುಃಖನಿವಾರಣೇಚ್ಛುಗಳು-ಏನೇ ಅಂದರೂ ಇಚ್ಛುಗಳೇ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಕಾಮರೇ; ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮ ಯೋಗಿಗಳಾದವರೋ, ಯಾವಾಗಲೂ ಫಲದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಕಾಮರಾಗುತ್ತಾರೆ.— ಅಥವಾ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಎರಡನೆಯ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವದಾದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸಾತ್ವಿಕವಾದುದೂ ಸಾಶ್ಚಿ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮಯೋಗವು ರಾಜಸವಾದುದೂ ಎಂದು—ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಗೀತಾ. ೧೮. ೨೩, ೨೪ನೋಡಿರಿ).

ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು, ತದ್ವಾರಾ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಯಜನ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಆಮರಣವಾಗಿ ನಡೆಯಿಸುವ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೇ 'ಭಾಗವತ ಧರ್ಮ'ವೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. "स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः" (ಗೀ. ೧೮-೪೫); ಇದು ಈ ಮಾರ್ಗದ ರಹಸ್ಯವು. ವನಪರ್ವದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ—ವ್ಯಾಧ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ವನ ೨೦೮) ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ತುಲಾಧಾರ—ಜಾಜಲಿ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ (ಶಾಂ. ೨೬೧), ಈ ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯತಿಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ವೇದ ಸನ್ಯಾಸಿಕರ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ವಿಹಿತವಾದುದೂ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾದುದೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಮನು. ೬.೯೬, ೯೭); ವೇದ ಸನ್ಯಾಸಿಕವೆಂಬ ಪದದ ಮೇಲಿಂದಲೂ, ವೇದದ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುವ ವರ್ಣನೆಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಈ ಮಾರ್ಗವು ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಬುನಾದಿಯಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಂತೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ನಮ್ಮ ದೇಶವು ಎಂದೂ ವೈಭವ ಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಕರ್ತೃತ್ವವಂತರಾದ ಪುರುಷರೆಲ್ಲರೂ ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗದ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೇ ಆಗಿರ ಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ. ಆದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವಂತರಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದೊಡನೆಯೇ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ನಮ್ಮ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವು. ಈ ಬೀಜಭೂತ ತತ್ವದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಭಗವಂತನು ಈ ಮಾರ್ಗದ ಪುಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮಾಡಿ, ಅದನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ 'ಭಾಗವತ ಧರ್ಮ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹಲಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಒಲವು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ಇತ್ತು. ಅಥವಾ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಮರಣ ಸಮಯಕ್ಕಾದರೂ ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಹಲಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು,- ಎಂಬದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೊಸದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ವಭಾವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಾದಿ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಈ ಮೇರೆಗೆ ಬುನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದ್ದರೂ ವೈದಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವೇ ಜನರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಬಲವಿತ್ತೆಂಬದಕ್ಕೂ, ಕೌರವ-ಪಾಂಡವರ ಕಾಲಕ್ಕಂತೂ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿತೆಂಬದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಕೌರವ—ಪಾಂಡವರ ಕಾಲದ ತರುವಾಯ ಅಂದರೆ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವು ನಿಷಿದ್ಧವಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ; ಮತ್ತು "आचार प्रभवो धर्मः" (ಸಭಾ. ಅನು-೧೪೯,೧೩೭; ಮನು ೧. ೧೦೮), ಎಂಬ ವಚನದಂತೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಾಯಃ ಆಚಾರದ ಅನುವಾದಕವೇ ಇರುವದರಿಂದ ಧರ್ಮಕಾರರು ಈ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಗೌಣತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿ

ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.* ಆದರೆ ಈ ಮೇರೆಗೆ ಮೊದಲು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿದ್ದು, ಬರಬರುತ್ತ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಧರ್ಮವು ನಿಷಿದ್ಧವೆನ್ನುವ ವರೆಗೆ ಜನರು ಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದರೆಂದ ಬಳಿಕ, ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಒಮ್ಮೆ ವೇಗದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಈ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಇಳಿಗಾಲವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಸದ್ಯದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸನ್ಯಾಸ ಪಕ್ಷವೊಂದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಮತವು ಹೇಗೆ ಸೇರಿತೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮದಾದ್ಯ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆಂದು ಕೆಲವರ ಮತವು. ಆದರೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಲು ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ (೧) ಮಾಯಾವಾದಾತ್ಮಕ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು (೨) ಕರ್ಮ-ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಾಗುತ್ತವೆಂದು ನಾವು ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಸಂಗಡಲೇ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರೂ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯ ಈ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ಮೂಲಕ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಮತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರು ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕೆಂದಲ್ಲ; ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ— ಯಾಜ್ಞ್ಯವಲ್ಕ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಲಿತ ಜನಕಾದಿಗಳು ತಾವು ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳೇ ಇದ್ದರು; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿದ್ದರೂ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಬದಲು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಮರ್ಥನವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಟ್ಟರೆಂಬ ಅವರ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪವು ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ತದಂತರ್ಗತವಾದ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಸಂಭವವದೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಥಮತಃ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ತೆಗೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಮೊದಲಿಗೆ ಕಲಿವರ್ಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಗೌಣತ್ವವುಂಟಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಇವರು ದೂರ ಮಾಡಿದರೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಅಭಿರುಚಿಯು ಜನರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರದಿದ್ದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಮತವು ಇಷ್ಟು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಪಾಳಕ್ಕೆ ಹೊಡೆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಪಾಳವನ್ನು ಮುಂದೆ ಚಾಚು. (ಲ್ಯೂಕ. ೬. ೨೯), ಎಂದು ಕ್ರಿಸ್ತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಮತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಯುರೋಪದೊಳಗಿನ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಯಾವನೊಬ್ಬ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕನು ಯಾವದೊಂದು ಮಾತು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಜನರ ಮನಸ್ಸು ಅತ್ತಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಲಿಕ್ಕೆ ಆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಸಬಲ ಕಾರಣಗಳುಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಅನಂತರ ಲೋಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೆಲ್ಲ ಮೆಲ್ಲನೆ ಬದಲುಂಟಾಗಿ, ತದನುರೂಪವಾದ ಧರ್ಮನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಯಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಕಂಡುಬರುವದು. ಆಚಾರವೇ ಧರ್ಮದ ಮೂಲವೆಂಬ ಸ್ಮೃತಿವಚನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. ಹೋದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶೋಪನಹಾವರನು ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಸಮರ್ಥನವನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಆದರೆ ಅದರ ಬೀಜವು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಊರಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಶೋಪೆನ್ ಹಾವರನಿಗಿಂತಲೂ ನಿಶ್ಸೇನ ಪ್ರಸ್ಥವೇ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಕೂಡ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪೂರ್ವ

*ಹಿಂದೆ ೪೪೦ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿಯ ವಚನಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವೈದಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅದು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಎಂದೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದ್ದಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದೊಳಗಿನ ಕರ್ತೃತ್ವವು ನಷ್ಟವಾದ ಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ; ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಸನ್ಯಾಸ ಪಕ್ಷವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳೂ ಯಥಾಧಿಕಾರವಾಗಿ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಯಂಥ ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹದ ಕೆಲಸ ಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ— (ವೇ. ಸೂ-ಶಾ. ಭಾ. ೩-೩. ೩೨),ವೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸ್ವಂತ ಅವರ ಚರಿತ್ರವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸ್ಮಾರ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದ ರಾಮಾ ನುಜಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆಯೇ ಕರ್ಮ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಗೌಣತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕಾರಣವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ವೇಗದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಕರ್ಮ ಯೋಗವು ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬೀಳಲು ಸರ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಅಥವಾ ಸರ್ವ ದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಸಮನೇ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥ ಬೇರೆ ಏನಾದರೂ ಕಾರಣಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದ್ದವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗಳ ಉದಯವೂ ಪ್ರಸಾರವೂ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ ಣವೆಂದೂ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ದ್ವಾರವು ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳಿಗೂ ತೆರೆದಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಮೂಲಕ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೇರಲಿಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮ ಗಳು ಹೊರಟಂದಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಮತವು. ಆದರೆ ಕರ್ಮಶೂನ್ಯ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧನು ಮೊದಲಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಮುಂದೆ ಬೌದ್ಧರು ಗೇಂಡಾ ಮೃಗಗಳಂತೆ ಅಡವಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂಟೊಂಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಪರೋಪ ಕಾರಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಸರ್ವದಾ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂದು, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿತೀವ್ರವೇ ಸುಧಾರಣೆಯಾಯಿತು.(ಪರಿಶಿಷ್ಟಪ್ರಕರಣ ನೋಡಿರಿ); ಈ ಸುಧಾರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮೀಯ ಯತಿಗಳ ಸಂಘಗಳು ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ತಿಬೇಟ, ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇಶ, ಚೀನ, ಜಪಾನ,ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಲಂಕೆ, ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ತುರ್ಕಸ್ತಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದ ಗ್ರೀಸ ಮುಂತಾದ ಯುರೋಪದ ದೇಶಗಳವರೆಗೆ, ಹೋಗಿದ್ದವೆಂಬದು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗು ತ್ತದೆ. ಶಾಲಿವಾಹನನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆರೇಳು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮುಂಚೆ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಜನ್ಮ ತಾಳಿದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಜನ್ಮವು ಶಾಲಿವಾಹನನ ತರುವಾಯ ಆರು- ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಆಯಿತು. ಈ ಮಧ್ಯದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಸಲುವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವ ಬೌದ್ಧ ಯತಿಗಳ ಸಂಘಗಳ ವೈಭವವು ಜನರ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಇದ್ದ ಮೂಲಕ ಯತಿಧರ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ತರದ ಪ್ರೀತಿಯು ಅಥವಾ ಆದರಬುದ್ಧಿಯು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಜನ್ಮದ ಪೂರ್ವ ದಲ್ಲಿಯೇ ಜನರಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಖಂಡನ ಮಾಡಿದರೂ ಯತಿ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಆದರ ಬುದ್ಧಿಗೇ ವೈದಿಕ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಬದಲು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಗೋಸ್ಕರ ಯತ್ನಿಸುವ, ಬೌದ್ಧ ರಷ್ಟೇ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳಾದ ವೈದಿಕ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರು. ಈ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ ಚರ್ಯ ವ್ರತದಿಂದಿದ್ದು, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಶಾಟಿ ಮತ್ತು ದಂಡವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬದು ನಿಜವು. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅವರೂ ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳಂತೆಯೇ ನಡೆಯಿಸಿ

ದ್ದರು. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಯತಿ ಸಂಘಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಏನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಕೂಡ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೇಕರ ಮನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತ್ತೆಂದೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅದನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ ಯತಿಧರ್ಮಗಳು ವೇದಬಾಹ್ಯವಾದವೂ ಸುಳ್ಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಸನ್ಯಾಸಧರ್ಮವು ವೇದದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ (ಛಾ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೨-೨೩-೧). ಅದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಯತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದವರು ಬೌದ್ಧರೂ ಜೈನರೂ ಎಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧಯತಿಗಳೂ ಮುಂದೆ ನಡೆಸಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಹಣಿದು ಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿದ ವೈದಿಕ ಯತಿಸಂಘಗಳೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದಲೇ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಯನ್ನು ಪುನಃ ಮಾಡಿದರೆಂಬದು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ತೀವ್ರವೇ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಈ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬಂದರು. ಆಗ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ, ಪರಚಕ್ರಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಣ ಮಾಡಿ, ದೇಶದ ಧಾರಣ ಪೋಷಣ ಮಾಡುವ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಾಜರುಗಳ ಹ್ರಾಸವೂ ಅದರೊಡನೆಯೇ ದೇಶದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಯ ಹಾನಿಯೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಆಡಳಿತೆಯಲ್ಲಿ ಆಗತೊಡಗಿ, ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಅಂದರೆ ಬರೇ "ಹರಿ ಹರಿ" ಎನ್ನುತ್ತ ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಕೂಡುವ ಮಾರ್ಗವೊಂದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಮೂಲತಃ ಏಕದೇಶೀಯವಾದ ಮತವೇ ತಾತ್ಕಾಲೀನ ಬಾಹ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಿದ್ದ ಮೂಲಕ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜನರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬದು—

अपहाय निजं कर्म कृष्ण कृष्णेति वादिनः ।
ते हरेर्द्वेषिणः पापाः धर्मार्थं जन्म यद्धरेः ॥*

"ತಮ್ಮ (ಸ್ವಧರ್ಮೋಕ್ತವಾದ) ಕರ್ಮ ಬಿಟ್ಟು (ಕೇವಲ) 'ಹರಿಹರಿ' ಎಂದು ಅನ್ನುತ್ತ ಕೂಡ್ರುವ ಜನರು ಹರಿಯ ದ್ವೇಷಿಗಳೂ, ಪಾಪಿಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹರಿಯ ಜನ್ಮವೇ ಧರ್ಮಸಂರಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ."— ಈ ಶೂದ್ರಕಮಲಾಕರದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣದ ವಚನದ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಜನರು ಸನ್ಯಾಸನಿಷ್ಠರೂ ಅಲ್ಲ; ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ತೀಕ್ಷ್ಣವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಅವರು ಸಂಸಾರಿಕರ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸಂಸಾರದೊಳಗಿದ್ದು, ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅವರು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಈ ವಾಚಕ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಗಣನೆಯನ್ನು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸದೆ ಇದ್ದ ಬೇರೊಂದು ಮೂರನೆಯ ನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಯಾವದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾಕಾಗಲೊಲ್ಲದು, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜನರು ತೃತೀಯ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಾದರೆಂದರೆ, ಧರ್ಮವು ಕೊನೆಗೆ ನಾಶ ಹೊಂದದೆ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

*ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ನಮಗೆ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕಮಲಾಕರ ಭಟ್ಟರಂಥ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ತೆಕ್ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನಿರಾಧಾರವೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಇರಾಣದಿಂದ ಪಾರ್ಸೀ ಧರ್ಮವು ತಳ್ಳಲ್ಪಡಲಿಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಕಾರಣದ ಮೂಲಕವೇ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು “ಸಮೂಲಂ ಚ ವಿನಶ್ಯತಿ” ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಹ್ರಾಸದ ತರುವಾಯ ವೇದಾಂತದೊಂದಿಗೇ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಆ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವು ಸಂಭವಿಸಲಿಲ್ಲ. ದೌಲತಾಬಾದಿನ ಹಿಂದೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಮುಳುಗಿಸುವ ಮೊದಲು ಕೆಲವು ವರ್ಷ, ಸುದೈವದಿಂದ ಶ್ರೀಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಹಾರಾಜರು ತಮ್ಮ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಲಂಕೃತವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ದೇಶದ ಆ ನಗರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಸುಗ್ಗಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟರು. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದೊಳಗಿನ ಇತರ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಬೇರೆ ಸಾಧುಸಂತರೂ ಕಟ್ಟುನಿಂತು ನಡೆಯಿಸಿದ್ದರು. ವೈರಾಗ್ಯಯುಕ್ತ ಭಕ್ತಿ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಯಾಕಾಗಲೊಲ್ಲದು ಯವನ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಚಾಂಡಾಲಾದಿಕರಿಗೆ ಸಮವಾದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವಾದ ಗೀತೆಯ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನ್ಯಲ್ಯವಾದ ಉಪದೇಶವು ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಗೆ ಏಕಸಮಯಾವಚ್ಛೇದದಿಂದ ನಡೆದದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪೂರ್ಣ ಹ್ರಾಸವಾಗುವ ಭಯವು ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಠೋರವಾದ ಮುಸಲಮಾನೀ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆಯೂ ಅದರ ನೆರಳು ಬಿದ್ದು, ಕಬೀರನಂಥ ಸಾಧುಗಳ ಸಮಾವೇಶವು ಸಾಧುಮಂಡಳಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಹತ್ತಿತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅನೇಕ ಭಾಷಾಂತರಗಳೂ ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಔರಂಗಜೇಬನ ಹಿರಿಯ ಅಣ್ಣನಾದ ಶಹಾಜಾದಾ ದಾರಾ ಇವನ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆಯ ಕೆಳಗೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ವೈದಿಕ ಭಕ್ತಿ ಧರ್ಮವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಕೇವಲ ತಾಂತ್ರಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ತಳಹದಿಯಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದು ಸಂಶಯವೇ ಇದೆ. ಆದರೂ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಈ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆದಕಾರಣ ಅದು ಬಹುತರವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಪರವೇ ಅಂದರೆ ಏಕದೇಶೀಯವಿದ್ದು ಮೂಲಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಒಮ್ಮೆ ಕಡಿಮೆಯಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಹತ್ವವು ಪುನಃ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದೆ, ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಒಂದು ಅಂಗವು ಅಥವಾ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳುವಬದಲು ಅದು ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಒಂದು ಅಂಗವೆಂದು ಈ ಕಾಲದ ಸಾಧುಪುರುಷರೂ ಪಂಡಿತರೂ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಅನ್ನ ತೊಡಗಿದರು. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಶ್ರೀಸಮರ್ಥ ರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಗ್ರಂಥವೊಂದೇ ಅಪವಾದವಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು; ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದ ನಿಜವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಶುದ್ಧವಾದ ಹಾಗು ಪ್ರಾಸಾದಿಕವಾದ ಮರಾಠೀ ಭಾಷಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಯಾರಿಗಾದರೂ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಿದ್ದರೆ, ಅವರು ಸಮರ್ಥರ ದಾಸಬೋಧ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉತ್ತರಾರ್ಧವನ್ನು ಪಠಣ ಮಾಡಬೇಕು. ಶಿವಾಜೀ ಮಹಾರಾಜರಿಗೆ ಶ್ರೀಸಮರ್ಥರ ಉಪದೇಶವೇ ದೊರೆತಿತ್ತು. ಮರಾಠರ ಆಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿಹೇಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆನಿಸಿದಾಗ, ಶಾಂಡಿಲ್ಯಸೂತ್ರ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಬದಲು ಮಹಾಭಾರತದ ಗದ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾಷಾಂತರಗಳಾಗಿ ‘ಬಖರ’ಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಅವುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಹತ್ತಿತು. ಈ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ತಂಜಾವರದ ಪುಸ್ತಕಾಲಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇದೇ ಕೆಲಸವು ಮುಂದೆ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ನಡೆದಿದ್ದರೆ, ಗೀತೆಯಮೇಲಿನ ಏಕದೇಶೀಯ ಟೀಕೆಗಳು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ನೀತಿಯ ಸಾರವು ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆಂಬ ಮಾತು ಕಾಲಮಾನದಂತೆ ಪುನಃ ಸರ್ವಜನರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾರದೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಮ್ಮ ದುರ್ದೈವದಿಂದ ಬಹಳದಿವಸ ಬಾಳಲಿಲ್ಲ.

ಇರಲಿ, ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಇದು ಸ್ಥಳವಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಜೀವಂತತನವು, ತೇಜವು ಅಥವಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ತುಂಬಿದ್ದು, ಮಧ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ದೈವವಶದಿಂದ ತಲೆಯೆತ್ತಿದ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡ ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಮೇಲಿನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ತ್ರೋಟಕ ವಿವರಣೆಯು ಮೇಲಿಂದ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರದು. "ಧಾರಣಾದ್ಧರ್ಮಃ" ಎಂಬ ಧರ್ಮಶಬ್ದದ ಧಾತ್ವರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ 'ಪಾರಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ' ಅಥವಾ "ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮ" ಮತ್ತು "ನೀತಿ ಧರ್ಮ" ಗಳೆಂದು ಎರಡು ಭೇದಗಳಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ; ಬುದ್ಧನ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣಪೋಷಣವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೊನೆಯ ಸದ್ಗತಿಯು ದೊರಕಬೇಕೆಂಬದೇ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಹೇತುವಿರುವ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷ ಧರ್ಮದೊಡನೆಯೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮವು ಕೂಡ ಈ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮವು ಬೇರೆ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮವು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನೇ ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಯಾಕಂದರೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸದ್ಗತಿಯು ದೊರಕುವದಕ್ಕೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಆಚರಣೆಯು ಶುದ್ಧವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಐಹಿಕ ಕಲ್ಯಾಣದ ತಳಹದಿಗಳು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಕೂಡ ಅವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸಾರದಿಂದ ಸದ್ಯದಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಉಳಿಯದೆ, ಮೋಕ್ಷ ಧರ್ಮದಹೊರತು ನೀತಿಯ, ಅಂದರೆ ಯಾವನಿಯಮಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಪೋಷಣವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ನಿಯಮಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಅಂದರೆ ದೃಶ್ಯ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತ ಬುಡಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಸಮಾಜಧಾರಣ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ನಿರ್ವಾಹವಾಗುವದು ಹೇಗೆ? ಗಿಡ, ಮನುಷ್ಯ ಈ ಜಾತಿವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳುಕೂಡ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾವಿನ ಗಿಡ, ಗುಲಾಬೀ ಗಿಡ ಇವು ವಿಶಿಷ್ಟ ದೃಶ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜ. ಆದರೂ ಗಿಡವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದವು ಯಾವದೂ ದೃಶ್ಯ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿದೆ. ಅವ್ಯಕ್ತದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಯಾವದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತ ವಸ್ತುವು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತವೇ ಕೊನೆಯ ಪಾವಟಿಗೆಯಿರದೆ, ಅವ್ಯಕ್ತದ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಸಹ ಮುಂದಿಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ-ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದೂ-ಸಹ ಅಷ್ಟೇ ನಿಶ್ಚಿತವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯ ರೂಪ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅವ್ಯಕ್ತ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೂ, ಕೊನೆಗೆ ಅದರ ಬದಲು "ಸರ್ವ ಮಾನವಜಾತಿ" ಎಂಬ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದ, ಅತಏವ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ದೇವರಂತೆ ಪೂಜ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ "ಸರ್ವ ಮಾನವ ಜಾತಿ"ಯಲ್ಲಿ, ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಸಮಾವೇಶ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟರೆ ತೀರಿತು; ಅಲ್ಲಿಗೆ, ಅಮೃತತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕಿನ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ತೃಪ್ತವಾಗಬೇಕೆಂದು ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು "ಸರ್ವ ಮಾನವ [illegible] ಕೂಡ ದೇವ

ರನ್ನು ಪ್ರೇಮದಿಂದಲೂ ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದಲೂ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವದು, ಅದರ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ಕಳೆಯುವದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸರ್ವ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಯಜ್ಞ ಮಾಡುವದು ಇದೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಆದ್ಯಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂದು ನೂರರಲ್ಲಿ ೯೯ ಮಂದಿ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಂಡಿತರು ಈಗ ಅತಿಶಯ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಉಪದೇಶ ಮಾಡತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಫ್ರೆಂಚ ಪಂಡಿತನಾದ ಕೋಂಟನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಧರ್ಮದ ಸಾರವು ಇದೇ ಇದ್ದು, ಇದೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ „ಸಕಲ-ಮಾನವ-ಜ್ಞಾತಿ-ಧರ್ಮ" ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಾದಲ್ಲಿ "ಮಾನವ-ಧರ್ಮ"ವೆಂಬ ಸುಂದರವಾದ ಹೆಸರನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಇತ್ತ ಕಡೆಯ ಜರ್ಮನ್ ಪಂಡಿತನಾದ ನಿತ್ಸೇ ಇವನ ಮಾತೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ „ಪರಮೇಶ್ವನು ಸತ್ತು ಹೋಗಿದ್ದಾನೆಂ"ದು ಇವನು ವಿಧಾನ ಮಾಡಿ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ಸುಳ್ಳು ಇರುತ್ತದೆಂದು ಇವನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಆಧಿಭೌತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕರ್ಮವಿಪಾಕವನ್ನೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಚಕ್ರವನ್ನೂ ಇವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ತಮಗೆ ಮುಂದೆ ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೂ ಯಾರ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ವಿಕಸಿತವಾಗಿ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅಂಥ ಮಾನವ ಜನರನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದೀತೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಿಡುವದೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರರ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಪರಮಸಾಧ್ಯವೂ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಅವನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಸಹ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವದೊಂದು ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಅದೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ „ಅವ್ಯಕ್ತ"ವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. „ಸರ್ವ ಮಾನವಜ್ಞಾತಿರೂಪ ಮಹಾದೇವತೆಯ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿ, ಸರ್ವ ಮನುಷ್ಯರ ಹಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರಿ.". ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಒಂದೇ; ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಎಂದಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿದ ಮಾನವ ಪ್ರಾಣಿಯು ಹುಟ್ಟುವಂಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರೆಂದರೂ ಒಂದೇ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಇವೆರಡೂ ಧ್ಯೇಯಗಳು ಯಾರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದವು ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೋಂಟ ಅಥವಾ ನಿತ್ಸೇ ಇವರ ಈ ಉಪದೇಶವು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದಂಥ ತತ್ವಜ್ಞಾನವಿರಹಿತ ಕೇವಲ ಆಧಿದೈವತ ಭಕ್ತಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವುಳ್ಳದ್ದಿದ್ದರೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರ್ವ ಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಸಾಧ್ಯದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಅಥವಾ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಪರಮ ಧ್ಯೇಯದ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸಾಧ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಅವಿರೋಧವಾಗಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ ಕಾರಣ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಿಪೂತವಾದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಯಾವದೇ ಕಾರಣದ ಮೂಲಕ ಎಂದಿಗಾದರೂ ಒಮ್ಮೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬೀಳಬಹುದೆಂದು ಅಂಜಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವು ಅವ್ಯಕ್ತವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅವಶ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾನವಜ್ಞಾತಿಯಷ್ಟು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಹಿಡಿಯುವ ಕಾರಣವೇನು? ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯೇ ಪರಮ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹಿಡಿದರೂ ಪಶುಗಳಿಗೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನಿದೆ? ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಶ್ನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದೆವೆಂದರೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಸರ್ವ ಚರಾಚರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಒಂದು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಪರಮ ತತ್ವಕ್ಕೇ ಕೊನೆಗೆ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಶ್ರುತ ಪೂರ್ವವಾಗಿದ್ದು,

[illegible] ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲಿನಕ್ಕಿಂತ ನೂರಾರು ಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳೆ [illegible] 'ಮುಯ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಯ್ಯ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಾಚೀನ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಸುಧಾರಿಸಿದ ಹೊಸ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳ ಮುಂದೆ ಬಾಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟೇ ಬೆಳೆದರೂ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವೃತ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಈ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದದಿಂದ ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿರ್ವಾಹವಾಗದೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಅವ್ಯಕ್ತ ತತ್ವವು ಇರಲೇ ಬೇಕೆಂದು, ಸ್ಪೆನ್ಸರನಂಥ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿವಾದಿಗಳು ಕೂಡ ಪ್ರಾಂಜಲವಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ನಿತ್ಯತತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ಮೂಲಕ ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಯಾವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವವೇತ್ತನಾದ ಕಾಂಟ ಇವನೂ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿ ತತ್ವದ ಅಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಡಂಬಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಇದೇ ಅಗಮ್ಯ ತತ್ವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಅವನ ಮತವಿದೆ. ಶೋಪೆನ್‌ಹಾವರನು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಈ ಅಗಮ್ಯತತ್ವವು ವಾಸನಾರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಿರುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲಿನ ಆಂಗ್ಲ ಗ್ರಂಥಕಾರನಾದ ಗ್ರೀನನ ಮತದಂತೆ, ಇದೇ ಸೃಷ್ಟಿತತ್ವವು ಆತ್ಮದ ರೂಪದಿಂದ ಅಂಶತಃ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದುರ್ಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಂತೂ "ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಈ ಅವ್ಯಕ್ತತತ್ವವು ನಿತ್ಯ, ಏಕ, ಅಮೃತ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮರೂಪವಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದ್ದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಚೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನದ ಗತಿಯು ಎಂದಾದರೂ ಹೋದೀತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದು ಸಹ ಸಂಶಯವೇ ಅದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತತತ್ವವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾದದ್ದು ಅಂದರೆ ಅರ್ಥಾತ್ ನಿರ್ಗುಣವಾದದ್ದಿರುವ ಮೂಲಕ ಗುಣ, ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೂ ಈ ನಿರ್ಗುಣ ತತ್ವದ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂತಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞೇಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿತತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದಂಥದು-ಅತಏವ ಕಾಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅಲ್ಪವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ-ಅದೇ ಮಾನವೀಜ್ಞಾನದ ಸರ್ವಸ್ವವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಲೌಕಿಕ ನೀತಿಮತ್ತೆಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಯೋಗ್ಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡಚಣೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿವೇಚನೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಕಂಡು ಬರುವದು. ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಸಾವಿರಾರು ವ್ಯವಹಾರಗಳನು ಯಾವ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ನಡೆಯಿಸಬೇಕು.— ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ, ವ್ಯಾಪಾರ ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಯುದ್ಧ ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ರೋಗಿಗೆ ಯಾವ ಔಷಧವನ್ನು ಯಾವಾಗ ಕೊಡಬೇಕು, ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರಾದಿಕಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಳೆಯಬೇಕು, ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇಕಾಗುವದು, ಮತ್ತು ಈ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಕೌಶಲ್ಯದಿಂದ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಮಾಡ ಬೇಕೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ; ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ [illegible] ದನ್ನು ಹೇಳಿ,

ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮ ರೂಪ ನೀತಿಧರ್ಮದ ತತ್ವವೇನೆಂಬದನ್ನು [illegible]
ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಪರವು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ [illegible]
ಪಂಥವು ಉದಾಸೀನವಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ನೀತಿ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ
ಕೂಡ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಪಕ್ಷವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಥವಾ ನೀತಿಧರ್ಮದ
ನಿತ್ಯತ್ವ ಅಥವಾ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಇಚ್ಛೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಗೂಢ
ವಿಷಯಗಳ ನಿರ್ಣಯವು ಅದರಿಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಶೇಕಾ
ಗುತ್ತದೆಂದೂ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವು
ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಕೊನೆಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಅಮೃತತತ್ವದ ನಿತ್ಯ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಮತ್ತು
ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಾಂತಿಯು ದೊರೆತು ಅದ
ರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಶೀಲದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಕ್ರಾಂತಿಯೇ ಸದಾಚರಣೆಯ
ಮೂಲವಿರುವ ಕಾರಣ ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯು ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ
ನಿರ್ಣಯವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಆಗುವಂತೆ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಸುಖವಾದದಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು
ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೇವಲ ವಿಷಯ ಸುಖವು ಪಶುಗಳ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದು, ಜ್ಞಾನವಂತ
ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಮಾಧಾನವು ಅದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ,
ಸುಖದು:ಖಗಳು ಅನಿತ್ಯವಿದ್ದು ಧರ್ಮವು ನಿತ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿ
ಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಧರ್ಮವೂ ನೀತಿಧರ್ಮವೂ
ಇವೆರಡೂ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಮೃತತತ್ವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕ
ಪರಮಾವಧಿಯ ಈ ಗೀತೆಯ ಧರ್ಮವು, ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನು ಉಚ್ಚ ಪ್ರತಿಯ ಪಶುವಿರುತ್ತಾನೆಂಬ
ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನವೀ ಕೃತ್ಯದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಂದೂ
ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟದಂಥದು ಅತಏವ ನಿತ್ಯವಾದದ್ದೂ ಅಭಯವಾದದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಜನರಿಗೆ ಈ ವಿಷಯ
ದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕಯಾವ ಗ್ರಂಥದ ಕಡೆಗೆ, ಧರ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಅಥವಾ ಮತದ ಕಡೆಗೆ ನೋಡುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ
ಯನ್ನು ಭಗವಂತನು ಇಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ ಸರ್ವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ "ಅಭಯಂ
ವೈ ಪ್ರಾಪ್ತೋಽಸಿ" ಇನ್ನು ನೀನು ಅಭಯನಾದಿ—(ಬೃ. ೪-೨-೪), ಎಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಜನಕ
ರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು, ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶ: ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಂ
ದರಿಸಲ್ಲುವದು.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸರ್ವತೋಪರಿ ನಿರ್ಭಯವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಇದ್ದು, ಸಮವಾದದ್ದು ಅಂದರೆ
ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಅಥವಾ ದೇಶ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಯಾವ ತರಹದ ಭೇದವನ್ನೂ ಎಣಿಸದೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ
ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ಒಂದೇ ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವಂಥ ಮತ್ತು ಇತರ ಧರ್ಮಗಳವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯೋ
ಗ್ಯಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಂಥ ಜ್ಞಾನ-ಭಕ್ತಿ-ಕರ್ಮಯುಕ್ತ ಗೀತಾಧರ್ಮವು ಸನಾತನ ವೈದಿಕ
ಧರ್ಮವೃಕ್ಷದ ಅತ್ಯಂತ ಮಧುರವಾದ ಮತ್ತು ಅಮೃತವಾದ ಫಲವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ
ಮೊದಲು ದ್ರವ್ಯಮಯವಾದ ಅಥವಾ ಪಶುಮಯವಾದ ಯಜ್ಞದ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ
ಮಹಾತ್ಮೆಯು ವಿಶೇಷವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೇವಲ
ಕರ್ಮಕಾಂಡಪರ ಶ್ರೌತ ಧರ್ಮವು ಗೌಣವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ
ವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಅಗಮ್ಯವಿದ್ದು, ಅದರ ಒಲವೂ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾ
ಸದ ಕಡೆಗೆ [illegible] ಮೂಲಕ ಸರ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮಾಧಾನವು ಕೇವಲ

ಔಪನಿಷದಿಕ ಧರ್ಮದಿಂದಾಗಲಿ, ಅವೆರಡುಗಳ ಸ್ಮೃತಿಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಲಿ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಮಗಮ್ಯ ವ್ಯಕ್ತ ಉಪಾಸನೆಯ ರಾಜಗುಹ್ಯವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ "ನೀವು ನಿಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ಆಮರಣವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತ ಇದ್ದು, ತದ್ವಾರಾ ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವದಿಂದ ತುಂಬಿದ ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಾತ್ಮ ದೇವತೆಯ ಭಜನೆಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾಡುತ್ತಿರ್ರಿ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಮ್ಮ ಐಹಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಯಾಣವಿರುತ್ತದೆ." ಎಂದು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಸರ್ವರಿಗೂ ಗೀತಾಧರ್ಮವು ಕಂಠರವದಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮ, ಬುದ್ಧಿ (ಜ್ಞಾನ) ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ (ಭಕ್ತಿ) ಈ ಮೂರರೊಳಗಿನ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ, ಸರ್ವ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೇ ಯಜ್ಞಮಯವಾಗಿ ಮಾಡಹೇಳುವ ಗೀತಾಧರ್ಮವೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಕಲ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸಾರವು ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಈ ನಿತ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು, ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ನೂರಾರು ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮಹಾತ್ಮರೂ ಕೃತ್ಕೃತ್ಯವಂತ ಪುರುಷರೂ ಯಾವಾಗ ಈ ಭರತ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೋ ಆಗ ಈ ದೇಶವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕೃಪೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಶಿಖರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಐಶ್ವರ್ಯದ ಶಿಖರಕ್ಕೆ ಸಹ ತಲ್ಪಿತ್ತು. ಈ ಉಭಯತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ಪೂರ್ವತರವಾದ ಧರ್ಮವು ಚದರಿಹೋದ ಕೂಡಲೆ ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಅಳಿಗಾಲವುಂಟಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಭಕ್ತಿ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ ಈ ಮೂರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಡುವ, ಈ ಸಮವಾದ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿಯಾದ ಗೀತಾಧರ್ಮದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಯಾಜನ-ಪೂಜನ ಮಾಡುವ ಸತ್ಪುರುಷರು ಪುನಃ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಲೆಂದು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಕೊನೆಯ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ನ್ಯೂನಾಧಿಕಗಳಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವಾಚಕರು ಸಮಾಧಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕೆಳಗಿನ ಮಂತ್ರದಿಂದ (ಋ.೧೦.೧೯೧.೪) ಅವರನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡು ಗೀತೆಯ ಈ ರಹಸ್ಯವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆ.

समानी व आकूतिः समाना हृदयानि वः ।
समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति ॥
यथा वः सुसहासति ॥*

---

*ಈ ಮಂತ್ರವು ಋಗ್ವೇದ ಸಂಹಿತೆಯ ಕೊನೆಗೆ ಇದೆ. ಯಜ್ಞಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದ ಜನರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ, ಈ ಭಾಷಣವಿದೆ. "ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಒಂದೇ; ನಿಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣಗಳು ಒಂದು ಮತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಇರಲಿ; ಆದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಸುಸಾಹ್ಯ ಅಂದರೆ ಸಂಘಶಕ್ತಿಯು ಬಲಕಟ್ಟಾಗುವದು." ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಿದೆ. असति = अस्ति, ಇದು ವೈದಿಕ ರೂಪವಿದೆ. 'यथा वः सुसहासति' ಇದರ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯು ಗ್ರಂಥದ ಸಮಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ।

ಪರಿಶಿಷ್ಟ-ಪ್ರಕರಣ

ಗೀತೆಯ ಬಹಿರಂಗಪರೀಕ್ಷಣ.

अविदित्वा ऋषिं छंदो दैवतं योगमेव च ।
योऽध्यापयेज्जपेद्वाऽपि पापीयाञ्जायते तु सः ॥*

ಸ್ಮೃತಿ.

ಭಾರತಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಭಯಂಕರ ಕುಲಕ್ಷಯದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತಿಕ್ಷಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪವು ಅರ್ಜುನನ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಾಗ, ಅವನು ತನ್ನ ಕ್ಷಾತ್ರ ಧರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾದನು. ಆಗ ಅವನನ್ನು ಹಾದಿಗೆ ತರುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಅವನಿಗೆ, ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಮೇಲಾದುದೆಂದೂ, ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ, ಬುದ್ಧಿಯೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಲಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು, ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದೂ, ಮೋಕ್ಷದೊರೆಯುಲಿಕ್ಕೆ ಇದರ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಮಾತಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ, ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅವನು ಯುದ್ಧಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿರುವನೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ, ಗೀತೆಯ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾದರೆ, ಗೀತಾಗ್ರಂಥವು ಕೇವಲ ವೇದಾಂತಪರ ಮತ್ತು ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಗ್ರಂಥವೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ-"ಗೀತೆಯನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ"- ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಸಂದೇಹಗಳು ಇಲ್ಲದಾಗುವವು. ಯಾಕಂದರೆ, ಕರ್ಣಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಸತ್ಯಾನೃತವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ, ಯುಧಿಷ್ಠಿರನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲುದ್ಯುಕ್ತನಾದ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಪರಾವೃತ್ತವಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ, ಆ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಉಪದೇಶಗಳೊಳಗಿನ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ

---

*"ಯಾವದೊಂದು ಮಂತ್ರದ ಋಷಿ, ಛಂದ, ದೈವತ ಮತ್ತು ವಿನಿಯೋಗ ಇವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ, (ಆ ಮಂತ್ರವನ್ನು) ಯಾವನು ಕಲಿಸುತ್ತಾನೋ ಅಥವಾ ಜಪಿಸುತ್ತಾನೋ, ಅವನು ಪಾಪಿಯೇ ಸೈ." ಇದು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ವಚನವು; ಆದರೆ ಯಾವ ಗ್ರಂಥವೆಂಬದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲವು ಆರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ಆರ್ಷೇಯ೧) ಈ ಶ್ರುತಿ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಂಟು; ಅದು ಹೀಗೆ ಅದೆ— "यो ह वा अविदितार्षेयच्छन्दोदैवतब्राह्मणेन मंत्रेण याजयाति वाऽध्यापयति वा स्थाणुं वर्च्छति गर्तं वा प्रतिपद्यते ।" ಮಂತ್ರದ ಋಷಿ, ಛಂದ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಂದರೆ ಮಂತ್ರದ ಬಹಿರಂಗಗಳು; ಅವನ್ನು ತಿಳಕೊಳ್ಳದೆ ಮಂತ್ರ ಅನ್ನಬಾರದು. ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಗೀತೆಗೂ ಹಚ್ಚತಕ್ಕದ್ದು.

ಬಂದೆಡೆಗೆ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು; ಆ ಪ್ರಕಾರ ಅವನು ಅವುಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ವನಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವ್ಯಾಧ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಧನು, ತಾನು ಮಾಂಸ ವಿಕ್ರಯದ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಿವೇಚಿಸಿರುವನು; ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ತುಲಾಧಾರ-ಜಾಜಲಿ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ, ತುಲಾಧಾರನೂ ತನ್ನ ವಾಣಿಜ್ಯ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವನು (ವನ. ೨೦೬–೨೧೫ ಮತ್ತು ಶಾಂ. ೨೬೦–೨೬೩). ಆದರೆ, ಇವು, ಆಯಾ ವ್ಯವಸಾಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಉಪಪತ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿವೇಚನೆಯು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅದೂ ಆಯಾ ವಿಷಯಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಂದರೆ ಏಕದೇಶೀಯವಾದದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ವ್ಯಾಸರು, ಯಾವ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಪಾಂಡವರ ಮಹತ್ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದರೋ, ಆ ಮಹಾಪುರುಷರ ಚರಿತ್ರಗಳನ್ನು ಮೇಲುಪಂಙ್ತಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರರು ನಡೆಯಬೇಕೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದೂ ಇಂಥ ಏಕ ದೇಶೀಯವಾದ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. "ಸಂಸಾರವು ನಿಃಸಾರವಾಗಿದ್ದು, ಒಮ್ಮಿಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಸನ್ಯಾಸ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ಬಳಿಕ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಾಗಲಿ ಪಾಂಡವರಾಗಲಿ ಇಂಥ ಇಲ್ಲದ ಉಪದ್ವ್ಯಾಪದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಬಿದ್ದರು? ಅವರು ಯಾವದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಆ ಕೃತ್ಯಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದವುಗಳೆಂದು ಅದನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ, ವ್ಯಾಸರು ಒಂದೇ ಸವನೆ ಮೂರು ವರುಷಗಳವರೆಗೆ (ಮಭಾ. ಆ. ೬೨.೫೨) ರಕ್ತ ಸುಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ಲಕ್ಷ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಶ್ರಮತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು?" ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಂದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಕರ್ಮಗಳು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಏನೇ ಅಂದರೂ, ಸ್ವಧರ್ಮಾಚರಣ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ವ್ಯವಹಾರವು ಸನ್ಯಾಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೌಣವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದಕಾರಣ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಮಹಾಪುರುಷರ ಚರಿತೆಗಳು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ ಆ ಮಹಾತ್ಮರ ಆಚರಣೆಯ ಮೇಲೆ "मूले कुठारः" ಎಂಬಂತೆ ಮೂಲಬಡ್ಡಿಗೇ ಕೊಡಲಿಯನ್ನಿಕ್ಕುವ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಗಳ ನಿರಸನವನ್ನು ಮಾಡಿ "ಸಂಸಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೋ ಬೇಡವೋ, ಮಾಡುವದೇ ಆದಲ್ಲಿ, ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅವನ ಕರ್ಮಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡ ಬರುವದಿಲ್ಲ," ಎಂಬದನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ವಿವೇಚನವನ್ನು, ನಳೋಪಾಖ್ಯಾನ ರಾಮೋಪಾಖ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಆ ಉಪಾಂಗಗಳಂತೆ ಈ ವಿವೇಚನವೂ ಗೌಣವಾಗಿಯೇ ಎಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ, ವನಪರ್ವ ಅಥವಾ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಸಂದಣಿಯಲ್ಲಿ, ಗೀತೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಮಹತ್ವವು ಕಡಿಮೆಯಾಗದೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವವು ಮುಗಿದು, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ಮವಾದ ಭಾರತಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಒಳ್ಳೇ ಉತ್ತಮವಾದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಅದೇ ಕರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಮತ್ತು ನೀತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ತೋರಲಿಕ್ಕೆ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು [illegible] ಕರ್ಮಾ

ಕರ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಪತ್ತಿಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಯುದ್ಧಾರಂಭ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದನೆಂಬ ಪರಂಪರಾಗತ ಕಥೆಯನ್ನು ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ಬದಿಗಿಟ್ಟು, ಅದೊಂದು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ನಿರೂಪಣಾರ್ಥವಾಗಿ ರಚಿಸಿದ ಆರ್ಷ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೂ, ವ್ಯಾಸರು ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಸ್ಥಳವು, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಮಹತ್ವವು ಬಿಂಬಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದಿರುತ್ತದೆಂದೇ ಕಂಡುಬರುವದು. ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯದ ಉಪಪತ್ತಿಯೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ಸ್ಥಳದ ಉಪಪತ್ತಿಯೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಹತ್ತಿತ್ತೆಂದರೆ, "ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಣಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಉಪದೇಶಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ", "ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರಬೇಕು", "ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಹತ್ತು ಅಥವಾ ನೂರು" ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಧರ್ಮನಿರೂಪಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ಭಾರತವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತವಾಗಿ ಬೆಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಂಥ ಕಾರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಮಹಾಭಾರತ ಕರ್ತರು ಒಮ್ಮೆ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿದರೆಂದರೆ, ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಸ್ಥಳವು ಹಿಡಿದರೂ ಅತ್ತಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಕೊಡುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಉಳಿದ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆದರೂ, ಗೀತೆಯ ಬಹಿರಂಗ ಪರೀಕ್ಷಣದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಆಕ್ಷೇಪಗಳ ನಿರಸನವನ್ನು ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಥ್ಯಾಂಶವೆಷ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದು ಅವಶ್ಯವದೆ. ಆದುದರಿಂದ (೧) ಗೀತೆಯೂ ಮಹಾಭಾರತವೂ (೨) ಗೀತೆಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ (೩) ಗೀತೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ (೪) ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಉದಯವೂ ಗೀತೆಯೂ (೫) ಸದ್ಯದ ಗೀತೆಯ ಕಾಲವು (೬) ಗೀತೆಯೂ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳೂ (೭) ಗೀತೆಯೂ ಬಾಯಬಲವೂ—ಇವೇಳು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಮುಂದಿನ ಏಳು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಶಃ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಬಹಿರಂಗ ಪರೀಕ್ಷಕರು ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಮಹಾಭಾರತ, ಗೀತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ನಾವೂ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದೆ ಮಾಡುವವರಿದ್ದೇವೆಂಬದನ್ನು ಪ್ರಥಮತಃ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಡುತ್ತೇವೆ

ಭಾಗ (೧) ಗೀತೆಯೂ ಮಹಾಭಾರತವೂ.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಂಥ ಮಹಾಪುರುಷರ ಚರಿತೆಗಳ ನೈತಿಕ ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾದ ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗ್ಯಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವಷ್ಟೆ. ಅವೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ರಚನೆಗಳನ್ನು ತುಲನೆಮಾಡಿದರೂ ಆ ಅನುಮಾನವೇ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಮೊದಲು, ಅವೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ಸದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತುಸು ಹೇಳಬೇಕು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಏಳುನೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವರು. ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಯಾವತ್ತೂ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಶ್ಲೋಕಗಳು ದೊರೆ

ಯುತ್ತವೆ. ಈ ೭೦೦ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ಶ್ಲೋಕ ೧, ಸಂಜಯನ ಶ್ಲೋಕಗಳು ೪೦, ಅರ್ಜುನನವು ೮೪, ಮತ್ತು ೫೭೫ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಶ್ಲೋಕಗಳು. ಆದರೆ, ಮುಂಬಯಿಯಲ್ಲಿ ಗಣಪತ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಎಂಬವರ ಮುದ್ರಣಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದೊಳಗೆ ಗೀತೆಯ ೧೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಮುಗಿದಬಳಿಕ ಹೇಳಿರುವ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದ ೪೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕಿರುವ ಗೀತಾಮಾಹಾತ್ಮ್ಯದಲ್ಲಿ—

षट्शतानि सविंशानि श्लोकानां प्राह केशवः ।
अर्जुनः सप्तपञ्चाशत् सप्तषष्टिं तु संजयः ।
धृतराष्ट्रः श्लोकमेकं गीतायाः मानमुच्यते ॥

"ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಕೇಶವನ ಶ್ಲೋಕಗಳು ೬೨೦, ಅರ್ಜುನನವು ೫೭, ಸಂಜಯನವು ೬೭ ಮತ್ತು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನದು ೧ ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ೭೪೫ ಶೋಕಗಳಿರುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮದ್ರಾಸ ಇಲಾಖೆಯೊಳಗಿನ ಪಾಠಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಕಲಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಟೀಕೆಬರೆದ ನೀಲಕಂಠರೆಂಬವರು ಈ ೫॥ ಶ್ಲೋಕಗಳು "गौडैः न पठ्यते" ಎಂದು ಬರೆದಿರುವರು. ಆದಕಾರಣ ಅವುಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವಾದವಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವು ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ೭೪೫ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅಂದರೆ ಈಗ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ೪೫ ಶ್ಲೋಕಗಳು, ಯಾರಿಗ ಸಿಕ್ಕವು ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ ಸಿಕ್ಕವು ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತವು ವಿಸ್ತೀರ್ಣವಾದ ಗ್ರಂಥವಿರುವದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ನಡನಡುವೆ ಹೊಸಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹಾಕುವದೂ ಇದ್ದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುವದೂ ಗಡಚಾದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯು ಹಾಗೆ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯು ನಿತ್ಯಪಾಠದ ಗ್ರಂಥವು. ವೇದದಂತೆ ಇಡೀ ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಬಾಯಿಪಾಠ ಅನ್ನುವ ಜನರು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮಂದಿ ಇದ್ದರು, ಈಗ್ಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿಲ್ಲ; ಇದ್ದ ಹಲಕೆಲವು ಪಾಠಾಂತರಗಳು, ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಗೀತಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಾರದೆಂದೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಏಳುನೂರೇ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಾಕಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದಬಳಿಕ ಮುಂಬಯಿ ಮತ್ತು ಮದ್ರಾಸದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಭಾರತದ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂಥ ಈ ೪೫ ಶ್ಲೋಕಗಳು—ಅವೆಲ್ಲವೂ ಭಗವಂತನವೇ— ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದವು? ಯಾಕಂದರೆ, ಈಗಿನ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಸಂಜಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಜುನರ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಈ ಲೆಕ್ಕದಂತೆ ಒಂದುನೂರಾಹದಿನಾಲ್ಕೇ ಇರುತ್ತವೆ; ೧೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ "पश्यामि देवान्०." (೧೧.೧೫-೩೧) ಇತ್ಯಾದಿ ೧೭ಶ್ಲೋಕಗಳಂತೆ, ಮತ್ತೂ ಹತ್ತು ಶ್ಲೋಕಗಳು, ಮತಭೇದದಿಂದ ಸಂಜಯನ ಶ್ಲೋಕಗಳೆಂದೇ ಭಾಸವಾಗುವದರಿಂದ, ಸಂಜಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಜುನರ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯು ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವರಿಬ್ಬರ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ, ಈಗಿರುವ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿಯ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ೫೭೫ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಬದಲು ೬೨೦—ಅಂದರೆ ೪೫ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದವೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಸ್ತೋತ್ರ, ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಅಂಥದೇ ಮತ್ತಾವದೊಂದು ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆ? ಹಾಗೂ ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಭಾರತದ ಮುಂಬಯಿಯ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಯಾವ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೂ

ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಪ್ರತಿಯೊಳಗಿನ ಗೀತಾಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಏಳುನೂರೇ ಅವೆ. ಆದಕಾರಣ, ಈಗಿರುವ ಏಳುನೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ಗೀತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿದೇ ನಡೆಯಬೇಕು, ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಇದು ಗೀತೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಚರ್ಚೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ, ಮಹಾಭಾರತದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವಿರೋಧವು ಏನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತ ಸಂಹಿತೆಯು ಒಂದು ಲಕ್ಷದ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ, ಈಗ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಶ್ಲೋಕಗಳು ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪರ್ವಗಳೊಳಗಿನ ಅಧ್ಯಾಯ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಭಾರತದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಗೆ ಮೇಳುಗೂಡುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ರಾವಬಹದ್ದೂರ ಚಿಂತಾಮಣರಾವ ವೈದ್ಯ ಇವರು ತಮ್ಮ ಭಾರತದ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿರುವರು. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಇವುಗಳ ತುಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ, ಇವೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ವಿವಕ್ಷಿತ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹಿಡಿದ ೭೦೦ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಕಲಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಬು ಪ್ರತಾಪಚಂದ್ರ ರಾಯ ಇವರು ಮುದ್ರಿಸಿದ ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾವು ಅವುಗಳ ತುಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಮಹಾಭಾರತ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸ್ಥಲನಿರ್ದೇಶವೂ ಆ ಕಲಕತ್ತೆಯ ಪ್ರತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮುಂಬಯಿ ಅಥವಾ ಮದ್ರಾಸದಲ್ಲಿಯ ಪಾಠಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವದಾದರೆ, ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಮಾಡಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅವು ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ ತುಸು ಹಿಂದೆಮುಂದೆ ನೋಡಬೇಕು, ಅಂದರೆ ಅವು ಸಿಗುವವು.

ಏಳುನೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಕಲಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಬು ಪ್ರತಾಪಚಂದ್ರರಾಯ ಇವರು ಮುದ್ರಿಸಿದ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನೂ ತುಲನೆಮಾಡಿ ನೋಡಲು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ್ದೇ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಮಹಾಭಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದದ್ದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆದಿಪರ್ವದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದರ ಮೊದಲನೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿದೆ 'ಪೂರ್ವೋಕ್ತं ಭಗವद्गीतापर्व भीष्मवधस्ततः' (ಮಭಾ.ಆ.೨.೬೯) ಎಂದು ಪ್ರಥಮತಃ ಪರ್ವವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಆ ಮೇಲೆ ೧೮ ಪರ್ವಗಳ ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲ—

कश्मलं यत्र पार्थस्य वासुदेवो महामतिः ।
मोहजं नाशयामास हेतुभिर्मोक्षदर्शिभिः ॥

"ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಗರ್ಭವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಾಸುದೇವನು ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ಮೋಹಕಾರಿಯಾದ ಕಶ್ಮಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದನೋ"— ಅಂಥ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವು ಪುನಃ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಆದಿಪರ್ವದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, "यदाश्रौषं" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನು ದುರ್ಯೋಧನಾದಿಕರ ಜಯದ ಬಗ್ಗೆ ತನಗೆ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ನಿರಾಶೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಯಿತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ "ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮೋಹವುಂಟಾದಾಗ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅವನಿಗೆ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಜಯದ ಆಶೆಯು ಕುಗ್ಗಿತು" ಎಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದೆ (ಮಭಾ.ಆ.೧.೧೭೯). ಇವು ಆದಿಪರ್ವದೊಳಗಿನ ಮೂರು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಾದವು. ಅನಂತರ, ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಕೊನೆಗೆ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮ

ವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಪುನಃ ಗೀತೆಯ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾರಾಯಣೀಯ, ಸಾತ್ವತ, ಐಕಾಂತಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಹೆಸರುಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳಿದ್ದು, ಈ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ, ನಾರಾಯಣ ಋಷಿಯು ಅಂದರೆ ಭಗವಂತನು ಶ್ವೇತದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ನಾರದರಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಪರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗದ ವರ್ಣನೆಯು ಬಂದಿದೆ (ಶಾಂ. ೩೩೪–೩೫೧). ಏಕಾಂತ ಭಾವದಿಂದ ವಾಸುದೇವನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವತ್ತು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬುದೇ ಈ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ತತ್ವವು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇಮೇರೆಗೆ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವೆವು. ಈ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ವೈಶಂಪಾಯನರು ಜನಮೇಜಯನಿಗೆ, "ಈ ಧರ್ಮವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಾರಾಯಣನಿಂದ ನಾರದರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಅದೇ ಧರ್ಮವು "कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पतः" (ಮ.ಭಾ.ಶಾಂ.೩೪೬.೧೦) ಹರಿಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದೆ ೩೪೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ —

समुपोढेष्वनीकेषु कुरुपांडवयोर्मृधे ।
अर्जुने विमनस्के च गीता भगवता स्वयम् ॥

ಐಕಾಂತಿಕ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣ ಧರ್ಮದ ಈ ವಿಧಿಯನ್ನು, ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೌರವ ಪಾಂಡವರ ಯುದ್ಧ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಮನಸ್ಕನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ—ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮತ್ತು ನಾರಾಯಣ ಧರ್ಮದ ಯಾವತ್ತು ಯುಗದೊಳಗಿನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಈ ಧರ್ಮವೂ ಯತಿಧರ್ಮವು ಅಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವೂ ಎರಡೂ "ಹರಿಗೀತೆಯಲ್ಲಿ" ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂದು ಪುನಃ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ಮ.ಭಾ.ಶಾಂ.೩೪೮.೫೩). ಆದಿಪರ್ವ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿಪರ್ವಗಳೊಳಗಿನ ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲದೆ, ಅಶ್ವಮೇಧ ಪರ್ವದೊಳಗಿನ ಅನುಗೀತಾಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿದೆ. ಭಾರತ ಯುದ್ಧವು ಮುಗಿದು, ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಾಭಿಷೇಕವಾದ ಬಳಿಕ ಕೆಲವು ದಿವಸಗಳಾದಮೇಲೆ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಒಮ್ಮೆ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಕುಳಿತಾಗ, "ಇನ್ನು ನನಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ದ್ವಾರಕೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮಾತು ತೆಗೆದನು. ಆಗ ಅರ್ಜುನನು, "ಯುದ್ಧಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನೀನು ಮಾಡಿದ ಗೀತೋಪದೇಶವನ್ನು ನಾನು ಮರೆತಿರುವೆನು, ಅದನ್ನು ಪುನಃ ನನಗೆ ಹೇಳಬೇಕು" ಎಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಬಿನ್ನವಿಸಿದನು (ಅಶ್ವ. ೧೬). ಆ ಪ್ರಕಾರ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ದ್ವಾರಕೆಗೆ ಹೋಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅನುಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವನು. ಆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ "ಯುದ್ಧಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ನೀನು ಮರೆತದ್ದು ನಿನ್ನ ದುರ್ದೈವ. ಆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಆಗಿನಂತೆಯೇ ಪುನಃ ಹೇಳುವದು ನನಗೂ ಅಶಕ್ಯವೇ. ಆದಕಾರಣ, ಅದರ ಬದಲು, ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಕೇಳು" (ಮ.ಭಾ. ಅಶ್ವ. ಅನುಗೀತಾ. ೧೬.೯-೧೩), ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುವನು. ಅನುಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅನುಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಏಳು ಸಾರೆ, ಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವಾದಂತಾಯಿತು. ಅರ್ಥಾತ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ್ದೇ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂಬುದು ಅದರೊಳಗಿನ ಅಂತರ್ಗತ ಪುರಾವೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಶಂಕೆಗಳ ಗತಿಯು ನಿರಂಕುಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಏಳು ನಿರ್ದೇಶಗಳಿಂದ ಸಹ ಹಲವರ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಏಳೂ ನಿರ್ದೇಶಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲೆಂದು ಯಾಕೆ ಅನ್ನಕೂಡದೆಂದು ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಭಾಗವು ಅಹುದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಗೀತಾಗ್ರಂಥವು ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಪರವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಈ ಸಂದೇಹವು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಮೂಲತಃ ತಪ್ಪೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುವೆವು. ಆದಕಾರಣ, ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಿದರೆ, ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವರ ಸಂದೇಹವು ದೂರಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ಇರಲಿ, ಇಷ್ಟೇ ಪುರಾವೆಯ ಮೇಲೆ ನಾವು ಅವಲಂಬಿಸದೆ, ಇತರ ಪುರಾವೆಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಅವರ ಸಂದೇಹವು ಹೇಗೆ ತಪ್ಪೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳು ಒಬ್ಬಗ್ರಂಥಕರ್ತನವೇ ಅಹುದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಸಂದೇಹವುತ್ಪನ್ನವಾದಾಗ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರು ಮೊದಲು ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯ, ಇವೆರಡು ಮಾತುಗಳ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಶಬ್ದಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಭಾಷಾಸರಣಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ, ಗೀತೆಯ ಭಾಷೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಭಾಷೆಗೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಗ್ರಂಥವು ಅತಿವಿಸ್ತೃತವಿರುವದರಿಂದ, ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅದರೊಳಗಿನ ಭಾಷಾರಚನೆಯೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಉದಾ:– ಕರ್ಣಪರ್ವದೊಳಗಿನ ಕರ್ಣಾರ್ಜುನರ ಯುದ್ಧವರ್ಣನೆಯ ಭಾಷೆಯು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಗೀತೆಯ ಭಾಷೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಭಾಷೆಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುವದು ದುರ್ಘಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಕೈ. ಕಾಶಿನಾಥಪಂತ ತೆಲಂಗ* ಇವರು ಅನ್ನುವಂತೆ, ಗೀತೆಯ ಭಾಷೆಯೂ ಛಂದೋರಚನೆಯೂ ಆರ್ಷ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಅಂತ (ಗೀ.೨.೧೬), ಭಾಷಾ (ಗೀ.೨.೫೪), ಬ್ರಹ್ಮ (=ಪ್ರಕೃತಿ.ಗೀ.೧೪.೩), ಯೋಗ (=ಕರ್ಮಯೋಗ), ಪಾದಪೂರಕ ಅವ್ಯಯವಾದ 'ಹ' (ಗೀ.೨.೯) ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಕಾಲಿದಾಸ ಮುಂತಾದವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಶೀನಾಥಪಂತರು ತೋರಿಸಿರುವರು. ಇವಲ್ಲದೆ, ಪಾಠಭೇದದಿಂದಲೇ ಯಾಕಾಗಲೊಲ್ಲದು, ಗೀತೆಯ ೧೧-೩೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "नमस्कृत्वा" ಎಂಬ ಅಪಾಣಿನೀಯ ಶಬ್ದವೂ ಗೀತಾ ೧೧.೪೮ರಲ್ಲಿ "शक्य अहं" ಎಂಬ ಅಪಾಣಿನೀಯ ಸಂಧಿಯೂ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ, "सेनानीनामहं स्कन्दः" (ಗೀ.೧೦.೨೪) ಎಂಬಲ್ಲಿಯ "सेनानीनां" ಎಂಬ ಷಷ್ಠಿಯೂ ಪಾಣಿನಿಯ ವ್ಯಾಕರಣದಂತೆ ಶುದ್ಧವಾದುದಲ್ಲ. ಆರ್ಷವೃತ್ತಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೈ. ತೆಲಂಗರವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರು

---

*ಕೈ. ಕಾಶಿನಾಥ ತ್ರ್ಯಂಬಕ ತೆಲಂಗ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರವು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮ್ಯುಲರ ಸಾಹೇಬರು ತೆಗೆದ ಪ್ರಾಚ್ಯಧರ್ಮ ಪುಸ್ತಕ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ (Sacred Books of the East Series, Vol. VIII.) ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷನಲ್ಲಿಯೇ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಟೀಕಾತ್ಮಕ ಲೇಖವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವನರೂಪದಿಂದ ಅವರು ಜೋಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿದ ಕೈ. ತೆಲಂಗ ಇವರ ಮತದ ಉಲ್ಲೇಖವು (ಒಂದು ಸ್ಥಲದ ಹೊರ್ತು) ಈ ಅವರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗೆ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ೧೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ವಿಶ್ವರೂಪವರ್ಣನೆಯ (ಗೀ.೧೧.೧೫-೫೦) ಮುವತ್ತಾರು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿಯೇ ಅವರು ಗೀತೆಯ ಛಂದೋರಚನೆಯೂ ಆರ್ಷವೆಂದು ಕರೆದಿರಬೇಕೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚರಣಕ್ಕೆ ೧೧ ಅಕ್ಷರಗಳುಂಟು, ಆದರೆ ಗಣದ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಚರಣವು ಇಂದ್ರವಜ್ರೆಯಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಉಪೇಂದ್ರವಜ್ರೆಯಿರುತ್ತದೆ; ಮೂರನೆಯದು ಶಾಲಿನೀ ಇದ್ದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಒಟ್ಟು ೧೧ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಯ ಚರಣಗಳು ಈ ೩೬ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ೧೪೪ ಚರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚರಣದಲ್ಲಿ ೧೧ ಅಕ್ಷರಗಳಿದ್ದು ೧ನೆಯ, ೪ನೆಯ, ೮ನೆಯ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಅಕ್ಷರಗಳು ಗುರು ಇದ್ದು, ಆರನೆಯದು ಪ್ರಾಯ: ಲಘು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಯಮವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ; ಅದರ ಮೇಲಿಂದ, ಋಗ್ವೇದದೊಳಗಿನ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ತ್ರಿಷ್ಟುಪ್ ವೃತ್ತದ ಧಾಟಿಯ ಮೇಲೆ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲಿದಾಸನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹನ್ನೊಂದು ಅಕ್ಷರಗಳ ಇಂಥ ವಿಷಯವೃತ್ತಗಳು ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಕುಂತಲ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ "अमी वेदिं परित: क्लृप्तधिष्ण्या:" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವು ಈ ಛಂದಸ್ಸಿನದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಿದಾಸನೇ ಅದಕ್ಕೆ "ಋಕ್‌ಛಂದಸ" ಎಂದು ಹೆಸರುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಗೀತಾಗ್ರಂಥವು ಆರ್ಷವೃತ್ತಗಳು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕಕಡೆಗೂ ಇಂಥ ಆರ್ಷ ಶಬ್ದಗಳೂ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಗಳೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಅವೆರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ಭಾಷಾಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ನಿ:ಶಂಕವಾದ ಪುರಾವೆಯೆಂದರೆ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದೇ ತರದ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಪುರಾವೆಯು. ಮಹಾಭಾರತ ಗ್ರಂಥವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಶೋಧಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿಯ ಎಷ್ಟು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಮಹಾ ಪ್ರಯಾಸದ ಕೆಲಸವು. ಆದರೂ, ನಾವು ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಓದ ಓದುವಾಗ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದ, ಅಕ್ಷರಶ: ಗೀತೆಯಂಥ ಅಥವಾ ತುಸು ಪಾಠಭೇದವುಳ್ಳ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅವಷ್ಟನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟರೂ, ಭಾಷಾಸಾದೃಶ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವಂತಿದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ (ಕಲಕತ್ತೆಯ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ) ಈ ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮತ್ತು ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧಗಳು ಶಬ್ದಶ: ಇಲ್ಲವೆ ಒಂದೆರಡು ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಗೀತಾ	ಮಹಾಭಾರತ
೧.೯ नानाशस्त्रप्रहरणा० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ.	ಭೀಷ್ಮಪರ್ವ ೫೧.೪. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆ, ದುರ್ಯೋಧನನು ಪುನ: ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರ ಹತ್ತರ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವನು.
೧.೧೦ अपर्याप्तं ಇಡೀ ಶ್ಲೋಕ.	ಭೀಷ್ಮ ೫೧.೬.
೧.೧೨–೧೯ ರ ವರೆಗೆ ೮ ಶ್ಲೋಕಗಳು.	ಭೀಷ್ಮ ೫೧. ೨೨-೨೯. ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ, ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ.
೧.೪೫ अहो बत महत्पापं ಶ್ಲೋಕ.	ದ್ರೋಣ. ೧೯೭. ೫೦. ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಗೀತೆಯ [illegible]

೨.೧೯ उभौ तौ न विजानीतः० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ. ಶಾಂತಿ. ೨೨೪. ೧೯ ತುಸು ಶಬ್ದ ಭೇದದಿಂದ ಬಲಿ-ವಾಸವ-ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ (೨-೧೯) ಬಂದಿದೆ.

೨.೨೮ अव्यक्तादीनि भूतानि० ಶ್ಲೋಕ. ಸ್ತ್ರೀ. ೨. ೬; ೯. ೧೧. 'ಅವ್ಯಕ್ತ'ಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ಅಭಾವ' ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಬಂದೇ.

೨.೩೧ धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयो० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ. ಭೀಷ್ಮ. ೧೨೪. ೩೬. ಭೀಷ್ಮನು ಕರ್ಣನಿಗೆ ಇವೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

೨.೩೨ यदृच्छया० ಶ್ಲೋಕ. ಕರ್ಣ. ೫೭. ೨. 'ಪಾರ್ಥ' ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ಕರ್ಣ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಹಾಕಿ ದುರ್ಯೋಧನನು ಕರ್ಣನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

೨.೪೬ यावान् अर्थ उदपाने० ಶ್ಲೋಕ. ಉದ್ಯೋಗ. ೪೫.೨೬. ಸನತ್ಸುಜಾತೀಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತುಸು ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಬಂದಿದೆ.

೨.೫೯ विषया विनिवर्तन्ते० ಶ್ಲೋಕ. ಶಾಂತಿ. ೨೦೪. ೧೬- ಮನು ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ.

೨.೬೭ इंद्रियाणां हि चरतां० ಶ್ಲೋಕ. ವನ. ೨೧೦. ೨೬. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವ್ಯಾಧ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ತುಸು ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ರಥದ ರೂಪಕವೂ ಬಂದಿದೆ.

೨.೭೦ आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं० ಶ್ಲೋಕ. ಶಾಂತಿ. ೨೫೦. ೯. ಶುಕಾನು ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ, ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ.

೩.೪೨ इंद्रियाणि पराण्याहुः० ಶ್ಲೋಕ ಶಾಂತಿ. ೨೪೫. ೩ ಮತ್ತು ೨೪೭-೨ ತುಸು ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡಾವೃತ್ತಿ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ, ಇದು ಮೂಲತಃ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕವು.

೪.೭ यदा यदा हि धर्मस्य० ಶ್ಲೋಕ. ವನ. ೧೮೯. ೨೭. ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ.

೪.೩೧ नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ ಶಾಂತಿ. ೨೬೭. ೪೦. ಗೋಕಾಪಿಲೀಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಸರ್ವಪ್ರಕರಣವು ಯಜ್ಞದ ವಿಷಯಕ್ಕೇ ಇರುತ್ತದೆ.

೪.೪೦ नायं लोकोऽस्ति न परो० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ ವನ. ೧೯೯. ೧೧೦. ಮಾರ್ಕಂಡೇಯಸಮಸ್ಯಾಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ.

೫.೫ यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं ಶ್ಲೋಕ. ಶಾಂತಿ. ೩೦೫. ೧೯. ಮತ್ತು ೩೧೬. ೪. ಇವೆರಡು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ, ಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠ ಭೇದದಿಂದ ವಸಿಷ್ಠ-ಕರಾಲ ಮತ್ತು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ—ಜನಕ-ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ.

೫.೧೮ विद्याविनय संपन्ने० ಶ್ಲೋಕ.	ಶಾಂತಿ. ೨೩೮. ೧೯. ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ.
೬.೫ आत्मैव ह्यात्मनो बंधुः० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಧಭಾಗ.	ಉದ್ಯೋಗ. ೩೩. ೬೩-೬೪. ವಿದುರ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ.
೬.೨೯ सर्वभूतस्थमात्मानं० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ.	ಶಾಂತಿ. ೨೩೮. ೨೧. ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ (ಮನು. ೧೨. ೯೧) ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ (ಈಶ. ೬) ಕೈವಲ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಂತೂ ಅಕ್ಷರಶಃ (ಕೈ. ೧. ೧೦.) ಬಂದಿದೆ.
೬.೪೪ जिज्ञासुरपि योगस्य० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ.	ಶಾಂತಿ. ೨೩೫. ೭. ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಬಂದಿದೆ.
೮.೧೭ सहस्रयुगपर्यंतं० ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಯುಗವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟದೆ.	ಶಾಂತಿ. ೨೩೧. ೩೧. ಶುಕಾನು ಪಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಯುಗವೆಂದರೇನೆಂಬದರ ಕೋಷ್ಟಕವೂ ಮೊದಲು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಬಂದಿದೆ (ಮನು. ೧. ೭೩).
೮.೨೦ यः स सर्वेषु भूतेषु० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ.	ಶಾಂತಿ. ೩೩೯—೨೩. ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಎರಡಾವೃತ್ತಿ ಬಂದಿದೆ.
೯.೩೨ स्त्रियो वैश्यास्तथा० ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಪೂರಾ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕವು ಅರ್ಧ.	ಅಶ್ವ. ೧೯. ೬೧. ಮತ್ತು ೬೨. ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಇವೇ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಬಂದಿವೆ.
೧೩.೧೩ सर्वतः पाणिपादं० ಶ್ಲೋಕವು.	ಶಾಂತಿ. ೨೩೮—೨೯. ಅಶ್ವ.೧೯—೪೯. ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಕ್ಕಕಡೆಗೂ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಮೂಲತಃ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯದೆ (ಶ್ವೆ. ೩. ೧೬).
೧೩.೩೦ यदा भूतपृथग्भावं० ಶ್ಲೋಕವು.	ಶಾಂತಿ. ೧೭—೨೩. ಯುಧಿಷ್ಠಿರನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಇವೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವನು.
೧೪.೧೮ ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था० ಶ್ಲೋಕ	ಅಶ್ವ. ೩೯. ೧೦. ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ.
೧೬.೨೧ त्रिविधं नरकस्येदं० ಶ್ಲೋಕವು.	ಉದ್ಯೋಗ. ೩೨. ೭೦. ವಿದುರನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷ[illegible]

೧೭.೩ श्रद्धामयोऽयं पुरुषः० ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧ. ಶಾಂತಿ. ೨೬೩. ೧೫. ತುಲಾಧಾರ–ಜಾಜಲಿ–ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ.

೧೮.೧೪ अधिष्ठानं तथा कर्ता० ಶ್ಲೋಕವು ಶಾಂತಿ ೩೪೭. ೮೭. ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದೆ.

ಈ ಮೇರೆಗೆ ೨೭ ಪೂರಾ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ೧೨ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧಗಳೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾರೆ ಅಕ್ಷರಶಃ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಾರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಬುಡಸೋಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧಗಳೂ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಎರಡೆರಡು ಮೂರುಮೂರು ಶಬ್ದಗಳು ಅಥವಾ ಶ್ಲೋಕದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಭಾಗ (ಚರಣ)ಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಎಷ್ಟು ಕಡೆಗೆ ಒಂದೇ ತೆರನೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲೆಕೊಟ್ಟ ಯಾದಿಯನ್ನು ಬಹಳೇ ಬೆಳಿಸಬೇಕಾಗುವದು.* ಆದರೆ, ಈ ಶಬ್ದಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಮೇಲಿನ ಯಾದಿಯೊಳಗಿನ ಕೇವಲ ಶ್ಲೋಕಸಾದೃಶ್ಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಿದರೂ, ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಇತರ ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ಗೀತೆಯೂ ಒಂದೇ ಲೇಖಣಿಕೆಯಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕರಣಶಃ ನೋಡಿದರೂ, ಮೇಲಿನ ೩೩ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ೧ ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ, ॥. ಮಾರ್ಕಡೇಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ, ೧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವ್ಯಾಧಸಂವಾದದಲ್ಲಿ, ೨ ವಿದುರನೀತಿಯಲ್ಲಿ, ೧ ಸನತ್ಸುಜಾತೀಯದಲ್ಲಿ, ೧ ಮನುಬೃಹಸ್ಪತಿಸಂವಾದದಲ್ಲಿ, ೬॥ ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ, ೧ ತುಲಾಧಾರ ಜಾಜಲಿ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ, ೧॥ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ೨॥ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮಿಕ್ಕವುಗಳು ಭೀಷ್ಮ, ದ್ರೋಣ, ಕರ್ಣ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಪರ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಪ್ರಾಯಃ ಅವೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ, ಅವು ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತವಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವಾದವುಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವದು. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸಮಾರೋಪ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಉದಾ—"सहस्रयुगपर्यंतं" (ಗೀ. ೮.೧೭) ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ವರ್ಷ, ಯುಗ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಕೊಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿತ್ತು; ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ (ಶಾಂ. ೨೩೧) ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು, ಆಮೇಲೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಈ ಯುಗಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಕೊಡದೆ, ಒಮ್ಮೆಲೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು, ಮಹಾಭಾರತದ ಇತರ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಗೀತೆಯೊಳ

*ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನೆಲ್ಲ ಹುಡುಕಿದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾದ ಶ್ಲೋಕಪಾದಗಳು ಅಂದರೆ ಚರಣಗಳು ೧೦೦ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೊರೆಯುವವು. ಕೆಲವು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುವೆವು—किं भोगैर्जीवितेन वा (गी. १.३२), नैतत्त्वय्युपपद्यते (गी. २.३), त्रायते महतोभयात् (२.४०), अशान्तस्य कुतः सुखम् (२.६६), उत्सीदेयुरिमे लोकाः (३.२४), मनोदुर्निग्रहं चलम् (६.३५) ममात्मा भूतभावनः (९.५), मोघाशा मोघकर्माणः (९.१२), समः सर्वेषु भूतषु (९ २९), दीप्तानलार्कद्युतिं० (११.१७), सर्वभूतहिते रताः (१२.४), तुल्यनिंदास्तुतिः (१२.१९), संतुष्टो येनकेनचित् (१२.१९), समलोष्टाश्मकांचनः (१४.२४), त्रिविधा कर्मचोदना (१८.१८), निर्ममः शान्तः (१८.५३), ब्रह्मभूयाय कल्पते (१८.५३) ಇತ್ಯಾದಿ.

ಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಇದಲ್ಲದೆ ಇಷ್ಟು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕರಣಗಳೊಳಗಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಸಂಭವನೀಯವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಈ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನೂ ಬರೆದ ಮನುಷ್ಯನು ಒಬ್ಬನೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನ ತೆಗೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವಂತೆಯೇ* ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ "ಸಹಸ್ರಯುಗಪರ್ಯಂತ" (೮.೧೭) ಈ ಪೂರಾ ಶ್ಲೋಕವು ಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಮತ್ತು "श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्" (ಗೀ. ೩.೩೫ ಮತ್ತು ಗೀ. ೧೮.೪೭) ಈ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧವು "श्रेयान्" ಇದರ ಬದಲು "वरं" ಎಂಬ ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ಮತ್ತು "सर्वभूतस्थमात्मानं" ಈ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧವು (ಗೀ. ೬.೨೯) "सर्वभूतेषु चात्मानं" ಎಂಬದಾಗಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ (ಮನು. ೧.೭೩; ೧೦.೯೭; ೧೨.೯೧) ದೊರೆಯುತ್ತವೆಂಬದನ್ನೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವದಲ್ಲಂತೂ "मनुनाभिहितं शास्त्रं" (ಅನು. ೪೭-೩೫) ಎಂಬದಾಗಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇದೆ.

ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಅನುಮಾನವೇ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಯೋಗಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಭಾಗವತ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಯೇ ಇರುವೆವು. ವಾಸುದೇವನಿಂದ ಸಂಕರ್ಷಣ, ಸಂಕರ್ಷಣನಿಂದ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನಿಂದ ಅನಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅನಿರುದ್ಧನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು—ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಪರಂಪರೆಯು (ಶಾಂ.೩೩೯.೭೧.೭೨) ಮಾತ್ರ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹಲಕೆಲವು ಭೇದಗಳುಂಟು. ಆದರೆ ಚತುರ್ವ್ಯೂಹ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಏಕವ್ಯೂಹ ವಾಸುದೇವನ ಭಕ್ತಿಯೇ ರಾಜಮಾರ್ಗವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಅದರೊಳಗಿನ ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ— ಉದಾ: ಬೇರೆ ಯಾವದೇವರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ವಾಸುದೇವನ ಭಕ್ತಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ; ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕಾರಗಳಿರುತ್ತವೆ; ಭಗವದ್ಭಕ್ತನು ಸ್ವಧರ್ಮೋಕ್ತವಾದ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಯಜ್ಞಚಕ್ರವನ್ನು ನಡಿಸಬೇಕು; ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ; ಇತ್ಯಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಗೀತೆಯ ಧರ್ಮವೂ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ವಿವಸ್ವಾನ್-ಮನು-ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಪರಂಪರೆಯೂ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಮೂಲಾಗಿ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತವು ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಸನತ್ಸುಜಾತೀಯ, ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನ ಅಥವಾ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ—ಜನಕಸಂವಾದ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಂಬದು ಆ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನೋದಿದರೆ ತಿಳಿದುಬರುವದು. ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ೨೫ ತತ್ವಗಳನ್ನೂ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷಗಳಾಚೆಗಿರುವ ತತ್ತ್ವ

---

* ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯ ಯಾವ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಂಬದರ ಪಟ್ಟಿಯು ಬುಲ್ಹರಸಾಹೇಬರು 'ಪ್ರಾಚ್ಯಧರ್ಮಪುಸ್ತಕಮಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿರಿ (S. B. E. Vol. XXV. pp. 533 ff.

ವನ್ನು ನಿತ್ಯತತ್ತ್ವವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ, ಸಾಂಖ್ಯರ ೨೫ ತತ್ತ್ವಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ೨೬ನೆಯದೊಂದು ತತ್ತ್ವವಿರುವದೆಂದೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗದೆ ಕೈವಲ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ವಸಿಷ್ಠಕರಾಲಜನಕಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಜನಕಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಇವೆರಡು ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಚಾರಸಾಮ್ಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ಇವೆರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲದೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ಒಳವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಉದಾ:— ಗೀತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ದುರ್ಯೋಧನನು ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರ ಮುಂದೆ ಎರಡೂ ಸೈನ್ಯಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆಯೇ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದ ೫೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಪುನಃ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರ ಮುಂದೆ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ವಿಷಾದವಾದಂಥ ವಿಷಾದವೇ ಮುಂದೆ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಆಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಭೀಷ್ಮ-ದ್ರೋಣರನ್ನು "ಯೋಗದಿಂದ" ಕೊಲ್ಲುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಒದಗಿದಾಗ ಅರ್ಜುನನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಪುನ: ಅದೇ ಪ್ರಕಾರದ ವಿಷಾದಪ್ರಚುರವಾದ ಉದ್ಗಾರಗಳು ಹೊರಟಿವೆ (ಭೀಷ್ಮ. ೯೭.೪-೭ ಮತ್ತು ೧೦೮.೮೮-೯೪). "ಯಾರಗೋಸುಗ ಉಪಭೋಗಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸತಕ್ಕದ್ದೋ ಅವರನ್ನೇ ಕೊಂದ ಬಳಿಕ, ನಮಗೆ ಜಯ ಸಿಕ್ಕಿದರಿಂದೇನು?" ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಗೀತಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಂದಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೧.೩೨-೩೩); ಹಾಗೆಯೇ, ಮುಂದೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೌರವರ ನಾಶವಾದ ಬಳಿಕ ಅವೇ ಉದ್ಗಾರಗಳು ದುರ್ಯೋಧನನ ಬಾಯಿಯಿಂದಲೂ ಹೊರಬಿದ್ದಿವೆ (ಶಲ್ಯ. ೩೧.೪೨-೫೧). ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವೆರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಜಾಪಕೋಪಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಜನಕಸುಲಭಾ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ನಿಷ್ಠೆಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿರುತ್ತದೆ (ಶಾ. ೧೯೬ ಮತ್ತು ೩೨೦); ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಅಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠವಿದ್ದು, ಕರ್ಮ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಹೊಟ್ಟೆಯುಕೂಡ ತುಂಬುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವನಪರ್ವದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ದ್ರೌಪದಿಯು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು (ವನ. ೩೨), ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ತತ್ತ್ವದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಪುನ: ಬಂದಿದೆ. ಶ್ರೌತಧರ್ಮವೂ ಸ್ಮಾರ್ತಧರ್ಮವೂ ಯಜ್ಞಮಯವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಯಜ್ಞವನ್ನೂ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದನೆಂಬ ಗೀತೆಯ ತತ್ತ್ವವೂ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಶಾಂ. ೨೬೭) ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದ್ದು (ಮನು. ೩), ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪ ತಗಲುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಚಾರವು ತುಲಾಧಾರ-ಜಾಜಲಿಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ವ್ಯಾಧ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. (ಶಾಂ. ೨೬೦-೨೬೩ ಮತ್ತು ವನ. ೨೦೬-೨೧೫). ಗೀತೆಯ ಏಳನೆಯ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಣೆಯು ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ (ಶಾ. ೨೩೧). ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದೊಳಗಿನ ಆಸನವಿಷಯಕ ವರ್ಣನೆಯೇ ಪುನ: ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ (ಶಾ. ೨೩೯)ಯೂ ಮುಂದೆ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ೩೦೦ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಇದೆ. (ಅಶ್ವ. ೧೯) ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಸಂವಾದದೊಳಗಿನ ಮಧ್ಯಮೋತ್ತಮ ವಸ್ತುಗಳ (ಅಶ್ವ. ೪೩ ಮತ್ತು ೪೪) ವರ್ಣನೆಯಂತೂ ಗೀತೆಯ ೧೦ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ವಿಭೂತಿ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ತೀರ ಹೋಲುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯ

ನಾಯುವಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನೇ, ಅವನು ಸಾಮೋಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ದುರ್ಯೋಧನನ ಕಡೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಆ ದುರ್ಯೋಧನ ಮುಂತಾದ ಕೌರವರಿಗೂ ಮುಂದೆ ಯುದ್ಧ ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ದ್ವಾರಕೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಂಕನಿಗೂ ತೋರಿಸಿದನೆಂದೂ, ನಾರಾಯಣನು ನಾರದನಿಗೂ ದಾಶರಥಿ ರಾಮಚಂದ್ರನು ಪರಶುರಾಮನಿಗೂ ತೋರಿಸಿದರೆಂದೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಉ. ೧೩೦; ಅಶ್ವ. ೫೫; ಶಾಂ. ೩೩೯; ವನ. ೯೯). ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಶ್ವರೂಪ ವರ್ಣನೆಯು ಈ ನಾಲ್ಕು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಗಿಂತ ಸರಸವಾದುದೂ ವಿಸ್ತೃತವಾದುದೂ ಇರುವದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಆ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಓದಿದರೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಗೀತೆಯ ೧೪ ಮತ್ತು ೧೫ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವ ರಜ ತಮ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಇಂಥಿಂಥ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಆತ್ಮನದಿರದೆ ಈ ಗುಣಗಳದಿರುತ್ತದೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ತರಹದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಅಶ್ವ. ೩೬-೩೯) ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಳ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ (ಶಾಂ. ೨೮೫ ಮತ್ತು ೩೦೦-೩೧೧). ಸಾರಾಂಶ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ವಿವೇಚನೆಯು ಅಧಿಕ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಈ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ಇದ್ದರೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗೆ ಒಂದೊಂದೇ ಆಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹರವಿರುತ್ತವೆಂಬದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರಸಾಮ್ಯದ ಸಂಗಡಲೇ ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಮಾರ್ಗಶೀರ್ಷತಿಂಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದ ಸಾದೃಶ್ಯವಂತೂ ವಿಲಕ್ಷಣವೇ ಅದೆ. "मासानां मार्गशीर्षोऽहं" (ಗೀ. ೧೦-೩೫) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಇದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ದಾನಧರ್ಮ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಪವಾಸ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎರಡಾವೃತ್ತಿ ತಿಂಗಳುಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಎರಡೂ ಸಾರೆ ಮಾರ್ಗಶೀರ್ಷ ತಿಂಗಳಿನಿಂದಲೇ ಎಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದೆ (ಅನು. ೧೦೬ ಮತ್ತು ೧೦೯). ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದ ಅಥವಾ ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತದ ದೃಷ್ಟಿ, ಆಧಿಭೌತಿಕ, ಆಧಿದೈವಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಗಳೆಂಬ ಭೇದ, ದೇವಯಾನ ಮತ್ತು ಪಿತೃಯಾಣ ಇವುಗಳ ಗತಿ, ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ, ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾದ ವಿವೇಚನೆ ಬಂದಿರುವದಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪುನಃ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ, ಭಾಷಾಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ, ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ, ಅಥವಾ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆರೇಳು ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರಿ, ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದೂ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ರಚಿಸಿದವನೇ ಇದನ್ನೂ ರಚಿಸಿರಬೇಕೆಂದೂ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ದುರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಹೀಗೂ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟು, ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತ ಭಾಗವೆಂದು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹಲವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವರೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತುಂಟು. ಆದರೆ, ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಸ್ವಂತ ತಮ್ಮ ಮನದಲ್ಲಿಯ ಸಂಶಯ ಪಿಶಾಚಿಗೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡುವ ಈ ಜನರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ಶಾಸ್ತ್ರ [illegible]ದೆಂದೂ

ಆದಕಾರಣ, ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಯಾಕೆ ಸೇರಬೇಕೆಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯೇ ಹತ್ತಿದ್ದರೆ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಗೀತೆಯು ಕೇವಲ ವೇದಾಂತಪರ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಪರ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂಥ ಮಹಾಪುರುಷರ ಚರಿತ್ರಗಳೊಳಗಿನ ನೀತಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಥವಾ ಮರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾದ ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಅವಶ್ಯವೇ ಇತ್ತು; ಮತ್ತು ಅದು ಈಗ ಮಹಾಭಾರತದ ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಲವು ಆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣ, ಗೀತೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯ ಕಾರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯೋಗ್ಯ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಅದು ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವಲ್ಲೆಂದೂ ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಂತೆಯೇ ರಾಮಾಯಣವಾದರೂ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವೂ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೂ ಆದ ಆರ್ಷಮಹಾಕಾವ್ಯವಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸತ್ಯ, ಪುತ್ರಧರ್ಮ, ಮಾತೃಧರ್ಮ, ರಾಜಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮಾರ್ಮಿಕ ವಿವೇಚನವು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಂತೆ “ ಅನೇಕ ಸಮಯಾನ್ವಿತವಾಗಿಯೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಅನೇಕ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದಾಗಿಯೂ ಸರ್ವರಿಗೂ ಶೀಲಚಾರಿತ್ರ್ಯಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೂ” ಮಾಡುವದು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಋಷಿಗಳ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವಿರದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ಅಥವಾ ನೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹಾಭಾರತದ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತವು ಕೇವಲ ಆರ್ಷ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಇತಿಹಾಸವಿರದೆ, ಅದೊಂದು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂಹಿತೆಯೇ ಆಗಿದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂಥ ಧರ್ಮಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆಯು ಬಾರದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕು? ಕೇವಲ ವೇದಾಂತದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಿವೇಚನೆಯು ಬರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಸಂಹಿತೆಯೇ ಅಂಥ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಯೋಗ್ಯಸ್ಥಳವು. ಮಹಾಭಾರತದ ಕರ್ತರು ಈ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಈ ದೊಡ್ಡ ಸಂಗ್ರಹವು ಅಥವಾ ಪಂಚಮವೇದವು ಆ ಮಾನದಿಂದ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಅಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಮಹಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ, ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರವೀಣರಾದ ಮಹಾಭಾರತ ಕರ್ತರಂಥ ಉತ್ತಮ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಮಗೆ ಲಭಿಸಿದರೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಭಾಗ್ಯವೇ ಸರಿ.

ಈಗಿನ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾತದ್ದೇ ಭಾಗವೆಂದು ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಒಳ್ಳೇದು. ಭಾರತ ಮಹಾಭಾರತ ಇವೆರಡು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳೆಂದು ಈಗ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ. ಆದರೆ, ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುತ: ಅವೆರಡು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಶಬ್ದಗಳು. ವ್ಯಾಕರಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಭರತವಂಶದೊಳಗಿನ ರಾಜರ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದೋ ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ‘ಭಾರತ’ವೆಂದು ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮಾಯಣ, ಭಾಗವತ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಭಾರತ ಯುದ್ಧವು ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದೋ ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ‘‘ಭಾರತ” ವೆಂದು ಹೆಸರುಕೊಟ್ಟರೆ ಸಾಕು. ಆ ಗ್ರಂಥವು ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು

ಮಾಡುವದೇನು? ಹಾಗಾದರೆ, ಈ 'ಭಾರತ'ಕ್ಕೇ 'ಮಹಾಭಾರತ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ವೇನು? ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾರವತ್ವ ಇವೆರಡು ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಇದಕ್ಕೆ "ಮಹಾಭಾರತ" ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಇರುತ್ತದೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಸ್ವರ್ಗಾ. ೫.೪೪). ಆದರೆ, ಸರಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, "ಮಹಾಭಾರತ"ವೆಂದರೆ ದೊಡ್ಡ 'ಭಾರತ'ವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, 'ದೊಡ್ಡ' ಭಾರತವಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಒಂದು 'ಸಣ್ಣ' ಭಾರತ ವಿತ್ತೇ ಹೇಗೆ? ಇದ್ದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಇತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಆದಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ, ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಹಾಭಾರತ ಗ್ರಂಥವು ೨೪೦೦೦ವಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಆ. ೧.೧೦೧). ಮುಂದೆ, ಇದಕ್ಕೇ "ಜಯ"ವೆಂದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಆ. ೬೨-೨೦). "ಜಯ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಭಾರತೀಯಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವರಿಗೆ ದೊರೆತ ಜಯವು ವಿವಕ್ಷಿತವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಭಾರತ ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆಯು "ಜಯ"ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬಂದಿದ್ದು, ಮುಂದೆ ಅದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ, ಇತಿಹಾಸವನ್ನೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ವಿವೇಚನವನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸುವ ಈ ದೊಡ್ಡ 'ಮಹಾಭಾರತ' ಗ್ರಂಥವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆಶ್ವಲಾಯನ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ "सुमन्तु-जैमिनि-वैशंपायन-पैल-सूत्र-भाष्य-भारत-महाभारतधर्माचार्याः" (ಆ. ಗೃ. ३.४.४) ಎಂಬದಾಗಿ ಋಷಿತರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಇವೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೂ ಮೇಲಿನ ಅನುಮಾನವೇ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಚಿಕ್ಕಭಾರತವು ದೊಡ್ಡಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿ, ಕೆಲವು ಕಾಲ ಸಂದ ಬಳಿಕ, ಚಿಕ್ಕಭಾರತವೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವು ಇಲ್ಲದಾಗಿ, "ಮಹಾಭಾರತ"ವೆಂಬದೇ ಭಾರತಗ್ರಂಥವೆಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವದೆ. ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವ್ಯಾಸರು ಭಾರತವನ್ನು ಮೊದಲು ತಮ್ಮ ಪುತ್ರನಾದ ಶುಕನಿಗೂ ಅನಂತರ ಉಳಿದ ಶಿಷ್ಯರಿಗೂ ಕಲಿಸಿದರೆಂದು ವರ್ಣನೆಯಿದ್ದು (ಆ. ೧.೧೦೩), ಮುಂದೆ ಸುಮಂತು, ಜೈಮಿನಿ, ಪೈಲ, ಶುಕ, ವೈಶಂಪಾಯನ ಈ ಐದು ಜನ ಶಿಷ್ಯರು ಐದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾರತಸಂಹಿತೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ಬರೆದರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ (ಆ.೬೩.೯೦). ಇವೈದು ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ವೈಶಂಪಾಯನನ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಜೈಮಿನಿಯ ಮಹಾಭಾತರತದಲ್ಲಿಯ ಅಶ್ವಮೇಧಪರ್ವ ಇವಿಷ್ಟೇ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಸರು ಕೊನೆಗೆ ಉಳಿಸಿದರೆಂದು ಕಥೆಯುಂಟು. ಋಷಿತರ್ಪಣದಲ್ಲಿ "भारत-महाभारत" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಹಿಂದೆ ಸುಮಂತು ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಯಾಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲವೆಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಈಗ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ದೀರ್ಘವಿಚಾರವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ರಾವಬಹದ್ದೂರ ಚಿಂತಾಮಣರಾವ ವೈದ್ಯ ಇವರು ಮಹಾಭಾರತದ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಟೀಕಾ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ತೆಗೆದ ಅನುಮಾನವೇ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದ ಕಾರಣ, ಈಗ ನಮಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಮಹಾಭಾರತವು ಮೂಲ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೂಪಾಂತರಗಳಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಈಗಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ತೀರ ಮೊದಲಿನ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯು ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸನತ್ಸುಜಾತೀಯ, ವಿದುರನೀತಿ, ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನ, ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಜನಕಸಂವಾದ, ವಿಷ್ಣುಸಹಸ್ರನಾಮ, [illegible] ಗೀಯ ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕರಣಗಳಂತೆಯೇ ಈಗಿನ [illegible] ಭಾರತಕರ್ತರು

ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ರಚಿಸಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ, ಅದು ಹೊಸದಲ್ಲವೆಂಬು... ಆದರೂ, ತೀರ ಮೂಲವಾದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ಬದಲು ಮಾಡಿಲ್ಲವೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಏಳನೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳ ಗೀತೆಯು ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ್ದೇ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂಬುದೂ ಎರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳ ರಚನೆಯು ಒಬ್ಬನ ಕೈಯದೇ ಇದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಸೇರಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬದೂ ಮಾತ್ರ, ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು. ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲವು ಯಾವದು, ಮೂಲಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನಿದೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವೆವು.

ಭಾಗ ೨— ಗೀತೆಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ.

ಇನ್ನು, ಗೀತೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಏನು ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಂದಿರುವವು; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಛಾಂದೋಗ್ಯದೊಳಗಿನ (ಬೃ. ೧.೩; ಛಾ. ೧.೨) ಪ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯಗಳ ನಡುವಿನ ಯುದ್ಧದ ವಿಷಯವು ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (ಅಶ್ವ. ೨೩) ಬಂದಿದ್ದು, "न मे स्तेनो जनपदे" ಮುಂತಾದ, ಕೈಕೆಯ ಅಶ್ವಪತಿರಾಜನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಹೊರಟ ಶಬ್ದಗಳು (ಛಾಂ. ೫.೧೧.೫) ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಆ ರಾಜನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಬಂದಿವೆ (ಶಾಂ. ೭೭.೮). ಹಾಗೆಯೇ 'न प्रेत्य संज्ञास्ति"— ಸತ್ತ ಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸಂಜ್ಞೆಯು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ, ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ— ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದೊಳಗಿನ ವಿಷಯವು (ಬೃ. ೪.೫.೧೩) ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಜನಕಪಂಚಶಿಖಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನ ಮತ್ತು ಮುಂಡಕ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ (ಪ್ರಶ್ನ.೬.೫; ಮುಂ. ೩.೨.೮) ನದಿ ಮತ್ತು ಸಮುದ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ನಾಮರೂಪದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾದ ಪುರುಷನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವ್ಯಾಧಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕುದುರೆಗಳೆಂಬ ಉಪಮೆಯೂ(ವನ.೨೧೦) ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾರಥಿಯೆಂಬ ಉಪಮೆಯೂ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು (ಕ. ೧.೩.೩), ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ "एष सर्वेषु भूतेषु गूढात्मा" (ಕಠ. ೩.೧.೨) ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವೂ "अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मात्" (ಕಠ. ೨.೧೪) ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರದೊಳಗಿನ "सर्वतः पाणिपादं" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿರುವದಲ್ಲದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಈ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಅನೇಕ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಬಹುತರವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಇರುತ್ತದೆನ್ನಬಹುದು.

ಮಹಾಭಾರತದಂತೆಯೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಇರುವದು; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೂ ಈ ಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಮತ್ತು ೧೩ನೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿ

ರುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ- ಗೀತೆಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನ ಅಶೋಚ್ಯತ್ವ, ೮ನೆಯದರೊಳಗಿನ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ೧೩ನೆಯದರೊಳಗಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ 'ಜ್ಞೇಯ' ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ—ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ, ಕೆಲವು ಗದ್ಯವಿರುತ್ತವೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪದ್ಯವಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಗದ್ಯಾತ್ಮಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೂ ಪದ್ಯಮಯ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ. ಆದರೂ "ಯಾವದು ಅಡೆಯೋ ಅದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಯಾವದು ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ." (ಗೀ. ೨.೧೬), "यं यं वापि स्मरन् भावं" (ಗೀ. ೮.೬) ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನವು, ಹಾಗು "क्षीणे पुण्ये" (ಗೀ. ೯. ೨೧), ಅಥವಾ "ज्योतिषां ज्योतिः" (ಗೀ. ೧೩.೧೭), ಅಥವಾ "मात्रास्पर्शाः" (ಗೀ. ೨. ೧೪) ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳೂ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದೊಳಗಿನವು, ಎಂಬದು ಆಯಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೋದಿದವರ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಗದ್ಯಾತ್ಮಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪದ್ಯಾತ್ಮಕಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಈ ಸಾಮ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. ಯಾಕಂದರೆ, ಈ ಪದ್ಯಾತ್ಮಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಉದಾ— ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಆರೇಳು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪಭೇದದಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಗೀತೆಯ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ "आश्चर्यवत्पश्यति०" (೨. ೨೯) ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನ ೨ನೆಯ ವಲ್ಲಿಯೊಳಗಿನ "आश्चर्यं वक्ता०" (ಕಠ. ೨.೭) ಈ ಶ್ಲೋಕದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. "न जायते म्रियते वा कदाचित्०" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವೂ (ಗೀ. ೨.೨೦), "यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति०" (ಗೀ. ೮-೧೧) ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧವೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಕ್ಷರಶಃ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆ (ಕಠ.೨.೧೯;೨.೧೫). "इंद्रियाणि पराण्याहुः०" (ಗೀ. ೩.೪೨) ಈ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನದು (ಕಠ. ೩.೧೦) ಎಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಹಾಗೆಯೇ ಗೀತೆಯ ೧೫ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ಅಶ್ವತ್ಥವೃಕ್ಷದ ರೂಪಕವನ್ನು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ "न तद्भासयते सूर्यो०" (ಗೀ. ೧೫.೬) ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಕಠ ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರದೊಳಗಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದ ಮಾಡಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. 'ಮಾಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮೊದಲಿಗೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ೯ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವೆವು. ಇವಲ್ಲದೆ, ಗೀತೆಯ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ "शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य०" (ಗೀ ೬.೧೧) ಎಂಬದಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದ ಯೋಗ್ಯಸ್ಥಲದ ವರ್ಣನೆಯು "समे शुचौ०" ಇತ್ಯಾದಿ ಮಂತ್ರದಿಂದ (ಶ್ವೇ.೨.೧೦) ಹಾಗು "समं कायशिरोग्रीवं०" (ಗೀ.೬.೧೩) ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು "त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरम्" (ಶ್ವೇ. ೨. ೮) ಎಂಬ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಮಂತ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂಬದು ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, "सर्वतः पाणिपादं" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವೂ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧವೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಗೀ. ೧೩. ೧೩) ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ (ಶ್ವೇ.೩.೯.೨೦) ಬಂದಿವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಗೀತೆ ಹಾಗು ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಸಾದೃ

ಶ್ಯವು ಯಾವದೆಂದರೆ— "सर्वभूतस्थमात्मानं" (ಗೀ. ೬. ೨೯) ಮತ್ತು "वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो" (ಗೀ. ೧೫.೧೫) ಇವೆರಡು ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧಗಳು ಕೈವಲ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಕೈ. ೧.೧೦; ೨.೩) ಅಕ್ಷರಶಃ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವೇದಾಂತವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವೇದಾಂತದ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಸಂದೇಹವೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿವೇಚನೆಗೂ ಗೀತೆಯ ವಿವೇಚನೆಗೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಇದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವದು, ಎಂಬದನ್ನೇ ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಇನ್ನು ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಯೋಚಿಸುವ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವುಗಳ ಭಾಷೆಯು ತೀರ ಅರ್ವಾಚೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಹಳೆಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಒಂದೇಕಾಲದವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ನಾವು ತುಲನೆಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವೆವು. ಇಂಥ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಗೀತೆಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಲು, ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ ನಿರ್ಗುಣದಿಂದ ಸಗುಣವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ 'ಅವಿದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಬದಲು "ಮಾಯಾ" ಅಥವಾ "ಅಜ್ಞಾನ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. 'ಮಾಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬದಕ್ಕೇ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವೆವು. ಇದಲ್ಲದೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಹಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಆದರ ಮೇಲಿಂದ, " सर्वं खल्विदं ब्रह्म " (ಛಾಂ. ೩.೧೪.೧) " सर्वमात्मानं पश्यति " (ಬೃ. ೪.೪.೨೩) "सर्वभूतेषु चात्मानं" (ಈಶ. ೬) ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ "ಮಾಯ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರೂಢವಾದ ಬಳಿಕ ಗೀತಾಗ್ರಂಥವು ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯ ಉಪಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಗಳಾವವೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಿಲ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ-ಅಥವಾ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹೆಸರನ್ನೇ ಎತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅವ್ಯಕ್ತ', 'ಮಹಾನ್' ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಂಖ್ಯಶಬ್ದಗಳು ಬಂದಿರುವದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆ ಹಚ್ಚತಕೂಡದು; ವೇದಾಂತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಹಚ್ಚಬೇಕು. ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಉಪಪಾದನೆಗೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬಹಿಷ್ಕೃತಮಾಡುವ ಈ ಧೋರಣವು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೋಯಿತೆಂದರೆ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚೀಕರಣದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳದೆ, ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣದಿಂದಲೇ ಆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. (ವೆಸೂ. ೨. ೪. ೨೦). ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪೂರಾ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೊಳಗಿನ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸ

ಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯ ಕೂಡದು. ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷದ ಮೂಲಕ ಸರ್ವ ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಟ್ಟಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಪುರುಷನು ನಿರ್ಗುಣನಿದ್ದು ಅವನು ದ್ರಷ್ಟಾ ಅಂದರೆ ನೋಡುವವನು ಇದ್ದಾನೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಗೀತೆಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಇವೆರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವಗಳೆಂದು ಗೀತೆಯು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪಗಳು ಅಥವಾ ವಿಭೂತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿ, ದ್ವೈತಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಯೇ ಸಾಂಖ್ಯರ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯರೂಪ ಅದ್ವೈತ ಮತಕ್ಕೂ ದ್ವೈತಿಗಳಾದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಹಾಕಿರುವ ಈ ಸಾಹಚರ್ಯವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಮಿಕ್ಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಮೇಲಿಂದ, ಗೀತೆಯೂ ಮಹಾಭಾರತವೂ ಒಬ್ಬನಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೂ ಗೀತೆಗೂ ಎರಡನೆಯ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವೇನೆಂದರೆ-ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೌಣವೆಂದು ಗೀತೆಯಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಮಾನವದೇಹವುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನ ಉಪಾಸನೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅವ್ಯಕ್ತನೂ ನಿರ್ಗುಣನೂ ಆದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಆಕಲನಮಾಡುವದು ಕಠಿಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಮನ, ಆಕಾಶ, ಸೂರ್ಯ, ಅಗ್ನಿ, ಯಜ್ಞ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಗುಣ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವವು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರತೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ, ಮನುಷ್ಯದೇಹ ಧಾರಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರತೀಕವು ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ರುದ್ರ, ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು, ಅಚ್ಯುತ, ನಾರಾಯಣ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ರೂಪಗಳೇ ಎಂದು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಮೈ. ೭-೭) ಹೇಳಿದೆ. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಹೇಶ್ವರ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ‹‹ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः›› (ಶ್ವೇ. ೫.೧೩), ‹‹ यस्य देवे परा भक्तिः›› (ಶ್ವೇ. ೬-೨೩) ಎಂಬ ವಚನಗಳೂ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯ ನಾರಾಯಣ, ವಿಷ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮಾನವ ದೇಹ ಧಾರಿಯಾದ ಅವತಾರವೇ ವಿವಕ್ಷಿತ ವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ರುದ್ರ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಈ ದೇವತೆಗಳು ವೈದಿಕ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವತೆಗಳು; ಮತ್ತು ‹‹यज्ञो वै विष्णुः›› (ತೈ.ಸ.೧.೭.೪.) ಇತ್ಯಾದಿ ರೀತಿಯಿಂದ ಯಜ್ಞಯಾಗಗಳಿಗೇ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಉಪಾಸನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಂದೆ ಕೊಡುವದರಲ್ಲಿ ಬಂದಂತೆಯೇ ಮೇಲಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವೇ ಅರ್ಥವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವಿದೆ. ಆದರೂ, ಮಾನವ ರೂಪಧಾರಿಯಾದ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿನಕಾಲಕ್ಕೂ ಇತ್ತೀ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತ ರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ‹‹ಭಕ್ತಿ›› ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಜ್ಞರೂಪ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವದು, ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಮಹಾನಾರಾಯಣ, ನೃಸಿಂಹತಾಪಿನೀ, ರಾಮತಾಪಿನೀ, ಮತ್ತು ಗೋಪಾಲ ತಾಪಿನೀ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ವಚನಗಳು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಚನಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈ

ಬಗೆಯ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ವಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಇಂಥ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಧನಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಮಾನವ ರೂಪಧಾರಿಯಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಭಕ್ತಿಯು ಎಂದು ಉದಯ ಹೊಂದಿತೆಂಬುದು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ವೈದಿಕ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದುಬಂದಿರುವದೆಂಬದು ಅನ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. "ಭಕ್ತಿಃ"- ಅಂದರೆ ಯಾವನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿರುವದೋ—ಎಂಬದಾಗಿ ಮೊದಲು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು (ಪಾ ೪-೩-೯೫), ಮುಂದೆ 'ವಾಸುದೇವಾರ್ಜುನಾಭ್ಯಾಂ ವುನ್' (ಪಾ. ೪.೩.೯೮) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ವಾಸುದೇವನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ "ವಾಸುದೇವಕ"ನೆಂದೂ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ "ಅರ್ಜುನಕ"ನೆಂದೂ ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ಪಾಣಿನಿಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರವಿದ್ದು, ಪತಂಜಲಿಯ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದರ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ "ವಾಸುದೇವ" ಎಂಬದು ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಅಥವಾ "ಭಗವಂತ"ನ ಹೆಸರು ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪತಂಜಲ ಭಾಷ್ಯವು ಕ್ರಿಸ್ತಿಶಕದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಡಾ. ಭಾಂಡಾರಕರ ಇವರು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪಾಣಿನಿಯ ಕಾಲವು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಾದವಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವುಂಟು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ತತ್ವಗಳು ಸೇರಲಿಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿರುವೆವು. ಆದರ ಮೇಲಿಂದ, ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಮುಂಚೆ ಆರು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾರದ ಪಂಚರಾತ್ರವೇ ಆಗಲಿ, ಶಾಂಡಿಲ್ಯ ಸೂತ್ರ ಅಥವಾ ನಾರದಭಕ್ತಿಸೂತ್ರಗಳೇ ಆಗಲಿ, ತದುತ್ತರ ಕಾಲೀನ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಆದರೆ, ಅವುಗಳಿಂದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಚೀನತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಉದಯವಾಗಿದೆ. ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಂತೆ, ಚಿತ್ತವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಬೆಂಬಲವು ದೊರೆತಂತಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಬೇರೆಕಡೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಬರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿಶೇಷತಃ ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಲಪಡಿಸಿರುವದೇ ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಶೇಷತ್ವವು.

ಆದರೆ, ಇವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ಗೀತೆಯ ಭಾಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಡುವದು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಅಥವಾ ಶ್ರೌತಯಜ್ಞ ಯಾಗದ ಕರ್ಮಗಳು ಗೌಣವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿದರೂ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹಲವು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅನೇಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. "ಕುರ್ವನ್ನೇವೇಹ ಕರ್ಮಾಣಿ" ಎಂಬ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಚನದಂತೆಯೇ ಆಮರಣವಾಗಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡಹೇಳುವ ವಿಧಾನಗಳು ಮಿಕ್ಕ ಕೆಲವು ಉಪನಿ

ಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ; ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದುಬಂದ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವಂತೆ ಯಾವ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಿಂಬಹುನಾ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನೇಕ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಭಿನ್ನವಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿ, ಸ್ಥಳವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸುವದಿಲ್ಲ.

ಗೀತೆಯ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವ ಯೋಗಸಾಧನವು ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸೂತ್ರಗಳೇ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಈ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೇ 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' ಎಂದು ಯೋಗದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು 'अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः' ಈ ನಿರೋಧವು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ—ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ, ಮುಂದೆ ಯಮನಿಯಮಾಸನ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಾದಿ ಯೋಗಸಾಧನಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಮೂರನೆಯ—ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ "ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ" ಅಂದರೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ, ಅಣಿಮಾಲಘಿಮಾದಿ ಅಲೌಕಿಕ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂಬದೂ, ಕೊನೆಗೆ ಈ ಸಮಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣರೂಪ ಮೋಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬದೂ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಚಿತ್ತನಿರೋಧವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನೂ (ಗೀ. ೬.೨೦) ಮುಂದೆ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಚಿತ್ತವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಬೇಕೆಂದೂ (ಗೀ. ೬-೩೫) ಹೇಳಿ, ಕೊನೆಗೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕೆಂಬದನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಸುಖವಿರುತ್ತದೆಂಬನ್ನೂ ಹೇಳಿ ಇದೆ. ಆದರೆ, ಅಷ್ಟರಿಂದ, ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಮಾರ್ಗವು ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಿರುವದೆಂದೂ ಪಾತಂಜಲ ಸೂತ್ರಗಳು ಗೀತೆಗಿಂತ ಪೂರ್ವಕಾಲದವೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪಾತಂಜಲಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಸಮಾಧಿಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮೂಗು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಕೂಡ್ರುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ನಿರೋಧದವರ್ಣನೆಯೂ ಸಮಾಧಿಯ ವರ್ಣನೆಯೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಮತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಪಾತಂಜಲ ಸೂತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರದ ಅಥವಾ ಕಠ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೋಲುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಧ್ಯಾನಬಿಂದು, ಛುರಿಕಾ ಮತ್ತು ಯೋಗತತ್ತ್ವ ಇವೂ ಯೋಗವಿಷಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ. ಆದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗವೇ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಗೀತೆಯನ್ನು ಆ ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವದು ಸರ್ವಥಾ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು, ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಹೊಂದುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಥಾಮುಸನ್‌ಸಾಹೇಬರು ಮಾಡಿದ ಗೀತೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರದ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದ್ದೇ ಒಂದು ರೂಪಾಂತರವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತು ತಿಲಪ್ರಾಯವೂ ಸಂಭವನೀಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾರದ್ದರಿಂದ ಈ ಭ್ರಮವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಯಾಕಂದರೆ ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವು; ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಿವೃ

ತ್ತಿಪರವು. ಆದ ಕಾರಣ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಬಹಳ ಹಿಂದೇನು, ಯೋಗಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಅರ್ಥವಿದ್ದು, ಪಾತಂಜಲ ಸೂತ್ರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅದೇ ಶಬ್ದವು 'चित्तनिरोधरूपी ಯೋಗ' ವೆಂಬದೊಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರೂಢವಾಗಿರಬೇಕೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು. ಅದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ; ಜನಕಾದಿಗಳು ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಿದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಗೀತೆಯ ಯೋಗ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವದೆಂಬದೂ ಮನು-ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಡೆದುಬಂದ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಿಂದ ಅದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದಲ್ಲದೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೂ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ.

ಇದರ ಮೇಲಿಂದ, ಗೀತಾಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದೂ ಯಾವಸಂಗತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈದೃಶ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದೂ ತಿಳಿದು ಬರುವದು. ಆದಕಾರಣ ನಾವು ಕೊನೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ– ಗೀತೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಅನುವಾದವೇ ಮಾಡಿರದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮವನ್ನೂ ಅಂದರೆ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿ, ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ಆಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸುಲಭವೂ ಉಭಯತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೂ ಆದ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗ ಧರ್ಮವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯತ್ವದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿಗಿಂತ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವೇ ಇದು. ಆದುದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೊಂದು ಹೊರತಾಗಿ ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ಸನ್ಯಾಸಪರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಜಗ್ಗಾಡುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೇನೋ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನರೂಪ ತಲೆಯು ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ ಎಂಬೆರಡುಗಳು, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಕೈಗಳಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಂತೆ, ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಕರ್ಮವೇ ಕೆಂತರವದಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

ಭಾಗ ೩— ಗೀತೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ.

ಜ್ಞಾನಪ್ರಧಾನ, ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಯೋಗಪ್ರಧಾನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೂ ಎಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಭೇದವಾವದೆಂಬದನ್ನೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ, ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವ ಕಾರಣವುಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಋಷಿಗಳು ಹೇಳಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವು ನಡೆದಾಗ ಆರಂಭಕ್ಕೇ—

ऋषिभिर्बहुधा गीतं छंदोभिर्विविधैः पृथक् ।
ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥

ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವನ್ನು "ಅನೇಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿವಿಧ ಛಂದಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ (ಅನೇಕ) ಋಷಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಹೇತುಯುಕ್ತವೂ ಪೂರ್ಣ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಪದಗಳೂ ವಿವೇಚಿಸಿರುತ್ತವೆ" (ಗೀ. ೧೩.೪),—ಎಂಬದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಬಗೆದರೆ, ಈಗಿನ ಗೀತೆಯು ಈಗಿನ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದರೆ ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು, ಗೀತಾಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.* ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಹೊರತು, ಬಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬೇರೊಂದು ಗ್ರಂಥವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಈಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಹಳೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಬಹುಶ: ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ब्रह्मसूत्रपदैः" ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ "ಶ್ರುತಿಗಳೊಳಗಿನ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕ ವಾಕ್ಯಗಳು" ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಟೀಕಾಕಾರರಾದ ಆನಂದಗಿರಿಯೆಂಬವರೂ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೂ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೂ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಉಳಿದ ಟೀಕಾಕಾರರೂ "ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ "अथातो ब्रह्म जिज्ञासा" ಎಂಬ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಧರ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ ಕಾರಣ, ಈ ಶ್ಲೋಕದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರವನ್ನು 'ಋಷಿಗಳು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಪೃಥಕ್' ಹೇಳಿದ್ದು, ಅದು ಹೊರತಾಗಿ, (चैव) "ಹೇತುಯುಕ್ತವೂ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಪದಗಳಿಂದಲೂ" ಆ ಅರ್ಥವೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದೆ ಎಂಬದಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞದ ವಿಚಾರವು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂಬುದು 'चैव" (ಮತ್ತೂ) ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡು ಸ್ಥಳಗಳು ಭಿನ್ನವಿರುತ್ತವೆಂಬದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಅಂದರೆ ಋಷಿಗಳು ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರವು "ವಿವಿಧ ಛಂದಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಪೃಥಕ್‌ಪೃಥಕ್ ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಷ್ಟು, ಇಲ್ಲಿಷ್ಟು ಅನೇಕರೀತಿಯಾಗಿ" ಹೇಳಿದ್ದು. "ऋषिभिः" ಎಂಬ ಅನೇಕ ವಚನದ ತೃತೀಯಾಂತ ಪದದಿಂದ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅನೇಕ ಋಷಿಗಳು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬದಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಪದದೊಳಗಿನ ಎರಡನೆಯ ವಿಚಾರವು "ಹೇತುಯುಕ್ತವೂ ವಿನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವೂ" ಆಗಿರುತ್ತದೆಂಬದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿ, ಅವೆರಡು ವರ್ಣನೆಗಳೊಳಗಿನ ವಿಶೇಷ ಭೇದವೂ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'हेतुमत्' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ "ನೈಯಾಯಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಪಾದನವು" ಎಂದು ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಉದಾ:— ಜನಕನು ಸುಲಭೆಯೊಡನೆ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣವನ್ನೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು

* ಈ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೈ. ತೆಲಂಗ ಇವರು ಮಾಡಿರುವರು. ಅಲ್ಲದೆ, ೧೮೯೫ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರೊ. ತುಕಾರಾಮ ರಾಮಚಂದ್ರ ಅಮಳನೇರಕರ ಬಿ. ಎ. ಇವರೂ ಒಂದು ನಿಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವರು.

ಸಾಮೋಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೌರವರ ಸಭೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣವನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ 'ಹೇತುಮತ್ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವತ್" (ಶಾಂ. ೩೨೦. ೯೧) ಎಂದೂ, ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ 'ಸಹೇತುಕ' (ಉದ್ಯೋ. ೧೩೧. ೨) ಎಂದೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದ, ಸಾಧಕಬಾಧಕಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಕೊನೆಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿಃಸಂದೇಹವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವ ಪ್ರತಿಪಾದನಕ್ಕೆಯೇ "ಹೇತುಮದ್ಭಿರ್ವಿನಿಶ್ಚಿತೈಃ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಹತ್ತುತ್ತದೆ; ಕೆಲವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಹರವಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಈ ವಿಶೇಷಣವು ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, "ಋಷಿಭಿಃ ಬಹುಧಾ ವಿವಿಧೈಃ ಪೃಥಕ್" ಮತ್ತು "ಹೇತುಮದ್ಭಿಃ ವಿನಿಶ್ಚಿತೈಃ" ಈ ಪದಗಳ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಇಡುವದಾದಲ್ಲಿ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಋಷಿಗಳು ವಿವಿಧ ಛಂದಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಪೃಥಕ್" ವಿವೇಚನವು ಅಂದರೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಎಂದೂ "ಹೇತುಯುಕ್ತವೂ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಪದಗಳು" ಅಂದರೆ "ಸಾಧಕಬಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಕೊನೆಗೆ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತಮಾಡಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು" ಎಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ವಿವೇಚನವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು; ಅದೇನೆಂದರೆ— ಅನೇಕ ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ತೋಚಿದಂತೆ ಅವರು ವಿಸ್ಖಲಿತರೀತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಒಟ್ಟು ಭಾವಾರ್ಥವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಂಗಡಲೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಹೇತುವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೂ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿದೆವೆಂದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ ಗೀತೆಗಿಂತ ಮೊದಲಿಗೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಂತೂ ವಾದವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಕಾಲದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ "ಭಗವದ್ಗೀತೆ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬಂದಿರದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ "ಸ್ಮೃತಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಂತೆ, ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ "ಸ್ಮೃತಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಕೊಟ್ಟವು ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು.—

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ—ಅಧ್ಯಾಯ, ಪಾದ ಮತ್ತು ಸೂತ್ರ.	ಗೀತಾ—ಅಧ್ಯಾಯ ಶ್ಲೋಕ.
೧.೨.೬. स्मृतेश्च ।	ಗೀತಾ ೧೮.೬೧ "ईश्वरः सर्वभूतानां" ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ಲೋಕ.
೧.೩.೨೩. अपि च स्मर्यते ।	ಗೀತಾ ೧೫.೬ "न तद्भासयते सूर्यः॰" ಇ.
೨.೧.೩೬. उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ।	ಗೀತಾ ೧೫.೩ "न रूपमस्येह तथोपलभ्यते॰" ಇತ್ಯಾದಿ.

೨.೩.೪೫. अपि च स्मर्यते।	ಗೀತಾ ೧೫.೭ "ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः०" ಇತ್ಯಾದಿ.
೩.೨.೧೭. दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते ।	ಗೀತಾ ೧೩.೧೨ "ज्ञेयं यत्तत् प्रवक्ष्यामि०" ಇತ್ಯಾದಿ.
೩.೩.೩೧. अनियमः सर्वासामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम् ।	ಗೀತಾ ೮.೨೬. "शुक्लकृष्णे गती ह्येते०" ಇತ್ಯಾದಿ.
೪.೧.೧೦. स्मरंति च ।	ಗೀತಾ ೬.೧೧. "शुचौ देशे०" ಇತ್ಯಾದಿ.
೪.೨.೨೧. योगिनः प्रति च स्मर्यते।	ಗೀತಾ ೮.೨೩. 'यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः०" ಇತ್ಯಾದಿ.

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಎಂಟು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ (ಬ್ರಹ್ಮಸೂ. ೨.೩.೪೫) ಮತ್ತು ಎಂಟನೆಯ (ಬ್ರಹ್ಮಸೂ. ೪.೨.೨೧) ಸ್ಥಳಗಳು ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿವೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯ ಈ ನಾಲ್ವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಒಂದೇ ಇರುವದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಯಾವಸಂಬಂಧವುಂಟೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ, ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಮಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನಲ್ಲವೆಂದು "नात्माऽश्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः" (ಬ್ರ.ಸೂ. ೨.೩.೧೭) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಜೀವಾತ್ಮನು ಪರಮಾತ್ಮನದೇ ಒಂದು 'ಅಂಶ'ವೆಂದು "अंशो नानाव्यपदेशात्०" (೨.೩.೪೩) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಮುಂದೆ "मंत्रवर्णाच्च" (೨.೩.೪೪) ಎಂಬದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ "अपि च स्मर्यते" (೨.೩.೪೫) ಅಂದರೆ 'ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಹೀಗೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದರೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ "ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः" (ಗೀ. ೧೫.೭) ಎಂಬ ವಚನವೇ ಸರಿ, ಎಂದು ಸರ್ವಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಳವು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇವಯಾನ ಮತ್ತು ಪಿತೃಯಾಣ ಇವೆರಡು ಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾಯಣದ ಆರು ತಿಂಗಳುಗಳು ದಕ್ಷಿಣಾಯನದ ಆರು ತಿಂಗಳುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಕಾಲಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡದೆ, ಆಯಾ ಕಾಲಾಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ (ವೇಸೂ. ೪.೩.೪), ಎಂಬದನ್ನು ನಾವು ೧೦ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು. ದಕ್ಷಿಣಾಯನ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಾಯಣಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಎಂದೂ ಕಾಲವಾಚಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಕೂಡದೋ ಹೇಗೆ, ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಹುಟ್ಟಿ "योगिनः प्रति च स्मर्यते" (ಬ್ರಸೂ. ೪.೨.೨೧) ಅಂದರೆ ಈ ಕಾಲವು 'ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ' (ಗೀ. ೮.೨೩) ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿದೆ; ಮತ್ತು "यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः" (ಗೀ. ೮.೨೩) ಎಂಬ ಗೀತಾವಚನದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲವು ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದುದು ಇರುತ್ತದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇದರಿಂದ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಇವೆರಡು ಕಡೆಗಂತೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ "ಸ್ಮೃತಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೀತೆಯೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ಮೃತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ನಿರ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, [illegible] ಕಾಲದೃಷ್ಟಿ

ಯಿಂದ ವಿರೋಧವುತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಗೀತೆಗಿಂತ ಮುಂಚಿನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ಮೃತಿ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೀತೆಯು ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಗೀತೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂಚಿನದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಗೀತೆಗಿಂತ ಮುಂಚಿನವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅವು ಹಿಂದುಗಡೆಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೇದು. ಈ ತೊಂದರೆಯೊಳಗಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ "ब्रह्मसूत्रपदैः" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆ? ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ 'हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः' ಎಂಬ ಪದದ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದೊಳಗಿನ 'ಸ್ಮೃತಿ'ಯೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೀತೆಯು ವಿವಕ್ಷಿತವಿರದೆ, ಮತ್ತಾವದೋ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆ? ಹಾಗೆಂದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ತಪ್ಪಿದರೆಂದು ಅನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. ಒಳ್ಳೇದು, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ತಪ್ಪಿದರೆಂದೇ ತಿಳಿಯಿರಿ. ಅಂದಬಳಿಕ "ಸ್ಮೃತಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮತ್ತಾವ ಗ್ರಂಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಿದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದಬಳಿಕ, ಈ ತೊಂದರೆಯೊಳಗಿಂದ ಪಾರುಗಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗಯಾವದು? ಇದರಿಂದ ಪಾರುಗಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವಿರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರೇ ಮೂಲಭಾರತಕ್ಕೂ ಗೀತೆಗೂ ಈಗಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತೀರಿತು; ಈ ತೊಂದರೆಯು ದೂರಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ "ವ್ಯಾಸ ಸೂತ್ರಗಳು" ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪರಿಪಾಠವೂ ಇದೆ. "शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथान्येष्विति जैमिनिः" (ವೇಸೂ.೩.೪.೨) ಎಂಬದರ ಮೇಲಿನ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಜೈಮಿನಿಯು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ವ್ಯಾಸರ ಶಿಷ್ಯನಿದ್ದನೆಂದು ಆನಂದಗಿರಿಯು ಬರೆದಿರುವನು; ಅದರಂತೆಯೇ ಆರಂಭಕ್ಕಿರುವ ತನ್ನ ಮಂಗಲಾಚರಣ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ "श्रीमद्व्यासपयोनिधिर्निधिरसौ" ಎಂಬದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವನು. ಮಹಾಭಾರತ ಕರ್ತರಾದ ವ್ಯಾಸರು ಪೈಲ, ಶುಕ, ಸುಮಂತ, ಜೈಮಿನಿ ಮತ್ತು ವೈಶಂಪಾಯನ ತಮ್ಮ ಈ ಐವರು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಕಲಿಸಿದರೆಂಬ ಕಥೆಯನ್ನು ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಇವೆರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಮೂಲಭಾರತಕ್ಕೂ ತದಂತರ್ಗತವಾದ ಗೀತೆಗೂ ಈಗಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಾದರಾಯಣ ವ್ಯಾಸರು ಮಾಡಿದರೆಂದು ಅನುಮಾನ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತ ಗ್ರಂಥವು ಅತಿವಿಸ್ತೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅದರೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಆಗ ಲುಪ್ತವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ವಿಸ್ಖಲಿತವಾಗಿರಬಹುದು; ಆದಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಾಸರು ಆಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಮಹಾಭಾರತ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಿ, ಗ್ರಂಥವು ತ್ರುಟಿತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ ಇಲ್ಲವೆ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಮಾಡಿ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣಮಾಡಿ, ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ, ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಈಗಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಮರಾಠಿವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಏಕನಾಥರು ಒಮ್ಮೆ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ತಿದ್ದಿದರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಕರಣ ಮಹಾಭಾಷ್ಯವು ಒಮ್ಮೆ ಲುಪ್ತವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಚಂದ್ರಶೇಖರಾಚಾರ್ಯರು ಅದನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದರೆಂದೂ ಕಥೆಯುಂಟು. ಮಹಾಭಾರತದ ಇತರ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಹೇಗೆ ಸೇರಿದವೆಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯೂ ಈಗ ಚನ್ನಾಗಿ ಹತ್ತುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ "ಸ್ಮೃತಿ"

ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೀತೆಯ ನಿರ್ದೇಶವು ಯಾಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂಬದರ ಬೋಧವೂ ಈಗ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಗೀತೆಗೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಗೀತೆಯು ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅದರ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ “ಸ್ಮೃತಿ” ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ § ಹೇಳಿತು. ಈಗಿನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವಂತೆಯೇ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥದ ಬೇರೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಉದಾ:— ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾವಕ್ರದಿಕ್ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ “अनृताः स्त्रिय इत्येवं सूत्रकारो व्यवस्यति” (ಅನು. ೧೯.೬) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶತಪಥಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ಶಾಂತಿ. ೩೧೮.೧೬-೨೩), ಪಂಚರಾತ್ರ (ಶಾಂ.೩೩೯.೧೦೭),

§ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾಂತದ ಮೇಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥವು. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಗೀತೆಯು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಧಾನ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಆದಕಾರಣ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ ಗೀತೆಯೂ ಒಬ್ಬನಿಂದಲೇ ಅಂದರೆ ವ್ಯಾಸರಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನವು ನಿಜವಿದ್ದರೆ ಇವೆರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವವು ವ್ಯಾಸರ ಕಡೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಮೇಲೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಕುಂಭಕೋಣಸ್ಥ ಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್ಯರು ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯಪಾಠಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ೨೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ವಾರ್ಷ್ಣೇಯಾಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ) ಪ್ರಥಮಯುಗಾರಂಭಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಇತಿಹಾಸಗಳೂ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾದವೆಂಬದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ೩೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ಕೆಳಗೆ ಬರೆದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ.

वेदान्तकर्मयोगं च वेदविद्ब्रह्मविद्विभुः ।
द्वैपायनो निजग्राह शिल्पशास्त्रं भृगुः पुनः ॥

ಇದರಲ್ಲಿ “ವೇದಾಂತ ಕರ್ಮಯೋಗ” ವೆಂದು ಏಕವಚನ ಪದವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು “ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ”ವೆಂದೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿಂಬಹುನಾ, “वेदान्तं कर्मयोगं च” ಎಂದು ಮೂಲ ಪಾಠವಿದ್ದು ಬರೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅಥವಾ ಮುದ್ರಿಸಬೇಕಾದರೆ, ‘न्तं’ ಇದರ ಮೇಲಿನ ಅನುಸ್ವಾರವು ಹೋಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ವೇದಾಂತವೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ ವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದವೆಂದೂ ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರವು ಭೃಗುವಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಗಣಪತ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಛಾಪಖಾನೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಲಕತ್ತೆಯ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಕುಂಭಕೋಣದ ಪ್ರತಿಯ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ೨೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಮುಂಬಯಿ ಕಲಕತ್ತೆಯ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ೨೧೦ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಕುಂಭಕೋಣ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮಿತ್ರರಾದ ಡಾ. ಗಣೇಶ ಕೃಷ್ಣ ಗರ್ದೆ ಇವರು ನಮಗೆ ತೋರಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಅವರ ಉಪಕಾರ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೀತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಮತ್ತು ಗೀತೆಯೂ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೂ ವ್ಯಾಸರಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾದವೆಂದು ಅವರೂ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಮೂರು ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ದೊರೆಯುವದರಿಂದ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ವೇದಾಂತವೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ ಒಬ್ಬನಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿವೆ, ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಹೊಸದೂ ಅಲ್ಲ, ನಿರಾಧಾರವೂ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾಸ್ಕನ ನಿರುಕ್ತ (ಶಾಂ. ೩೪೨.೭೧) ಮತ್ತು ಮನು (ಅನು. ೩೭.೧೬) ಇವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯಂತೆ ಇಡೀ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಬಾಯಿಪಾಠಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿರದಿರುವದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಹೊರ್ತಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಅನ್ಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶ್ವಸನೀಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡದೆ ಇದ್ದ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಹೊಸ ಪಾಠವನ್ನು ಅಥವಾ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರಿಸುವದು ಕಠಿಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದು ಅಥವಾ ಅವಿಶ್ವಸನೀಯವಾದುದು ಅಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಉಳಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ, "ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಪದೈಶ್ಚೈವ" ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಪದಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಮೇಲೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆವು. ಆದರೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣವುಂಟೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿಯ ತತ್ವವು ಮೂಲತ: ಭಾಗವತದಿಂದ ಅಥವಾ ಪಾಂಚರಾತ್ರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ವಾಸುದೇವನಿಂದ ಸಂಕರ್ಷಣ ಅಂದರೆ ಜೀವ, ಸಂಕರ್ಷಣನಿಂದ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ (ಮನ) ಮತ್ತು ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನಿಂದ ಮುಂದೆ ಅನಿರುದ್ಧ (ಅಹಂಕಾರ) ಈ ತತ್ವಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾದವೆಂಬ, ಚತುರ್ವ್ಯೂಹ ಪಾಂಚರಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಜೀವ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹೇಳಿದ ಮತವು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಜೀವಾತ್ಮನು ಮತ್ತಾರಿಂದಲೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ (ವೇಸೂ. ೨.೩.೧೭) ವೆಂದೂ ಅವನು ಸನಾತನ ಪರಮಾತ್ಮನದೇ ಒಂದು 'ಅಂಶ'ನೆಂದೂ (೨.೩.೪೩) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨ನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ, ವಾಸುದೇವನಿಂದ ಸಂಕರ್ಷಣನೆಂಬ ಜೀವವಿಷಯಕ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮೀಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಸಂಭವನೀಯವಿಲ್ಲೆಂದು (ವೇಸೂ. ೨.೨.೪೨) ಅದಕ್ಕೆ ದೂಷಣಕೊಟ್ಟು, ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಜೀವನದೇ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಜೀವನಿಂದ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನು (ಮನ) ಹುಟ್ಟುವದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು (ವೇಸೂ. ೨.೨.೪೩) ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೋಡಲು, ಕರ್ತನಿಂದ ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಸಾಧನವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಭಾಗವತಧರ್ಮವನ್ನು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುವರು. ವಾಸುದೇವ (ಈಶ್ವರ), ಸಂಕರ್ಷಣ (ಜೀವ), ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ (ಮನ) ಮತ್ತು ಅನಿರುದ್ಧ (ಮನ) ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದೂ, ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೆಂದು ಹೇಳುವದು ಕೇವಲ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಅಥವಾ ಗೌಣವೆಂದೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮದವರು ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ತಿಳಿದರೆ, ಒಬ್ಬನೇ ಮುಖ್ಯ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಬದಲು ನಾಲ್ಕು ಮುಖ್ಯ ಪರಮೇಶ್ವರರು ಇರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಅದೆ ಕಾರಣ, ಇದೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವಲ್ಲವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಜೀವ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬ ಮತವು ವೇದಗಳಿಗೆ ಅಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಅದಕಾರಣವೇ, ತ್ಯಾಜ್ಯವಾದವಿರುತ್ತದೆಂದು ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು

ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (ವೇಸೂ. ೨.೨.೪೨-೪೫). ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಕರ್ಮಸಹಿತಭಕ್ತಿ ತತ್ತ್ವವು ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ, ಜೀವನು ವಾಸುದೇವನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರದೆ, ಅವನು ನಿತ್ಯಪರಮಾತ್ಮನ 'ಅಂಶ'ವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಗನಲ್ಲವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೧೫-೭). ಜೀವ ವಿಷಯಕ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಾಗವತಧರ್ಮದ್ದಲ್ಲ; ಆದಕಾರಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಚತುರ್ವ್ಯೂಹ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಭಕ್ತಿತತ್ತ್ವದಂತೆಯೇ ಜೀವನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯಕ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಿರುತ್ತದೆಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿತ್ತು. ಆದಕಾರಣ, ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ, ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಗೀತೆಯ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ "ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ ಅಂದರೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮತವು ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಮತದಂತಿರದೆ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗೆ ಋಷಿಗಳು ಹೇಳಿದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ." ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ; ಮತ್ತು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಋಷಿಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯೇ (ವೇಸೂ. ೨.೩.೪೩) ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದೆ" ಎಂಬದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಎತ್ತಿದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೂರಾಗುವ ತೆರದಲ್ಲಿ, ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುವರು (ವೇಸೂ. ರಾಭಾ. ೨.೨.೪೨-೪೫). ಆದರೆ ಅವರ ಅರ್ಥವು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದುದು, ಆದಕಾರಣವೇ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದು ಇರುತ್ತದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಥಿಬೋ ಎಂಬವನು ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಹೇಳಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಥಿಬೋ ಇವನು ಬರೆದದ್ದರ ಮೇಲಿಂದ, ಅವನಿಗೆ ಈ ವಾದದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ಬಂದಿರುವದಷ್ಟೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸುದೇವನಿಂದ ಜೀವ ಅಂದರೆ ಸಂಕರ್ಷಣನು ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ "ಯಾವನು ವಾಸುದೇವನೋ ಅವನೇ (ಸ ಆತ್ಮ) ಸಂಕರ್ಷಣ ಅಂದರೆ ಜೀವ ಅಥವಾ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ"ನೆಂದು ಮೊದಲಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು (ಶಾ. ೩೩೪.೨೯ ಮತ್ತು ೪೦; ೩೩೯.೩೯ ಮತ್ತು ೭೧) ಸಂಕರ್ಷಣನಿಂದ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮುಂದಿನ ಕ್ರಮವು ಮಾತ್ರ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಒಂದು ಕಡೆಗಂತೂ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ಚತುರ್ವ್ಯೂಹವೆಂದು ಕೆಲವರೂ ತ್ರಿವ್ಯೂಹವೆಂದು ಕೆಲವರೂ ದ್ವಿವ್ಯೂಹವೆಂದು ಕೆಲವರೂ ಕೊನೆಗೆ ಏಕವ್ಯೂಹವೆಂದು ಕೆಲವರೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ (ಮಭಾ. ಶಾ. ೩೪೮.೫೭). ಆದರೆ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಈ ಅನೇಕ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುವ ಮತವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಈ ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತೆಂಬದು ಚನ್ನಾಗಿ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲುಮಾತಿನಿಂದೇನು? ಮೂಲಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಸುಧಾರಣೆಯೇ ಆಗಿರುವದೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವದು.

ಭಾಗ ೪— ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಉದಯವೂ ಗೀತೆಯೂ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯದೊಳಗಿನ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಭಕ್ತಿಗೂ, ವಿಶೇಷತಃ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಮೇಳುಹಾಕಿಕೊಟ್ಟು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಳಪಡಿಸುವದೇ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಆದರೆ, ಇವಿಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಗೀತೆಯ ವಿಚಾರಶೈಲಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯಾರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಅಥವಾ ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗುವದು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಉಂಟಾಗಿರುವದೋ ಅವರಿಗೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ವಿಧಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದವುಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸಗುಣವಾಸುದೇವನೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (೭.೧೯); ಈ ವಿಧಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ, "ನನಗೆ ಶತ್ರುಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಮಿತ್ರರೂ ಇಲ್ಲ" (೯.೨೯) ಎಂದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ, "ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಭಕ್ತಿವಂತರೂ ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯರು" (೭.೧೭; ೧೨.೧೯), ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆಂಬದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಮಾತನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಭಕ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ, ಈ ಕಾಣಲಿಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ವ್ಯಾಪಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿರುವೆವು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನೆಂದರೆ— "ಅವ್ಯಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಕ್ತಿಗೆ ನೀವು ಈಗ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರೇನೋ ಸರಿ; ಆದರೆ, ನೀವು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮೂಲಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳಿರುವದು ಸಂಭವನೀಯವಾಗಿಲ್ಲ; ಮೂಲಗೀತೆಯು, ಈಗಿನ ಗೀತೆಯಂತೆ ವಿರೋಧಪ್ರಚುರವಾಗಿರದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗವನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ" ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯು ಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರೊ ಗಾರ್ಬೆ ಇವರು ಹೇಳುವದನ್ನು ನೋಡಿರಿ. "ಮೂಲ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ; ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಯಾರೋ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಮಾಡಿರುವರು" ಎಂದು ಪ್ರೊ. ಗಾರ್ಬೆ ಇವರು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಮೂಲಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮತದಂತೆ ಯಾವ ಯಾವ ಹೊಸ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಬಂದಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ಗೀತೆಯ ತಮ್ಮ ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯ ಭಾಷಾಂತರದ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವರು! *ಈ ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಪ್ಪೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಂಪರೆಯೂ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ ಶಬ್ದಗಳ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಾರದ್ದರಿಂದಲೂ ವಿಶೇಷತಃ ತತ್ವಜ್ಞಾನವಿರಹಿತವಾದ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ಕ್ರಿಸ್ತಿಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸವೇ ಅವರ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಬಗೆಯ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಮೂಲ ಕ್ರಿಸ್ತಿಧರ್ಮವು ಭಕ್ತಿಪರವು; ಅದಕ್ಕೂ ಗ್ರೀಕ ಜನರ ಅಥವಾ ಇತರ ಜನರ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಸಿ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಹಿಂದಿನಿಂದ

ಆದದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಮಾತು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಉದಯವಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಯಜ್ಞಮಾರ್ಗ, ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಜ್ಞಾನ, ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಪಕ್ವಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಆದಕಾರಣ, ಇವೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗ ಳನ್ನೂ ವಿಶೇಷತಃ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾ ದಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜನರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗುವದು ಎಂದೂ ಸಂಭವನೀಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಸಂಭವವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಧರ್ಮಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಬಹುತರ ವಾಗಿ ಈಗಿನ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಂತೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತಾ ರಹಸ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿವೇಚನವನ್ನು ನಾವು ಈ ಧೋರಣದಿಂದಲೇ ಮಾಡಿರುವೆವು. ಆದರೆ, ಇದು ಮಹ ತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿರುವ ಮೂಲಕ, ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಮೂಲರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಷಯ ಕ್ಕೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತ ದೆಂಬದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವೆವು

ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ವರೂಪವು ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಯೋಗಪ್ರಧಾನವೂ ಅಲ್ಲ; ಯಜ್ಞಮಯ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ, ವೇದ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಪರ ಧರ್ಮವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೦ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಈ ಧರ್ಮವೇ ಮುಂದೆ ಜೈಮಿನಿಯ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದ ರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ "ಮೀಮಾಂಸಾಮಾರ್ಗ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಆದರೆ, ಹೀಗೆ 'ಮೀ- ಮಾಂಸೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹೊಸದಿದ್ದರೂ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಧರ್ಮವೇನೂ ಹೊಸದಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರಾಚೀ ನವೇ ಆಗಿದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. "ಮೀಮಾಂಸಕ ಧರ್ಮ"ವೆಂದು ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾ ಗುವ ಮುಂಚೆ, ಇದಕ್ಕೆ ತ್ರಯೀಧರ್ಮ ಅಂದರೆ ಮೂರು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಧರ್ಮ ವೆಂದು ಹೆಸರಿತ್ತು; ಆ ಹೆಸರೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ (ಗೀ. ೯.೨೦-೨೧). ಕರ್ಮಮಯ ತ್ರಯೀ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವಾಗ, "ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಅಟ್ಟ ಹಾಸದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಹೇಗೆ? ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ ರುವ ಮೂಲಕ, ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆ, ಆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಹೊರಟವು. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಔಪನಿಷದಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವಾಯಿತೆಂಬದು ಛಾಂದೋಗ್ಯಾದಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅವತರ ಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಈ ಔಪನಿಷದಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಮುಂದೆ ವೇದಾಂತ ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಮೀಮಾಂಸಾ' ಈ ಶಬ್ದದಂತೆ 'ವೇದಾಂತ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಹೊಸದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವೇನೂ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ತರುವಾ ಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಹುಟ್ಟಿರುವದೇನೋ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದರೆ, ಎರಡೂ ಅತಿಪ್ರಾಚೀನವಾದವುಗಳೇ ಎಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯವೆಂಬುದು ಈ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದ್ದೇ ಒಂದು ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಖೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅದ್ವೈತಪರ; ಸಾಂಖ್ಯವು ದ್ವೈತಪರ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅವೆರಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರು ವೆವು. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಔಪನಿಷದಿಕ ಅದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವೂ ಮೂಲತಃ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗ

ಗಳು ತತ್ಪೂರ್ವದ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿಯೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದ ಕಾರಣ, ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕೂಡಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ, ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅದರೊಳಗೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದವು. ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯ ವಿರೋಧವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದೇ ಪ್ರಶಸ್ತವು; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆವಶ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ, ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೇಳಹೊಡಗಿದವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮ ಬಿಡಕೂಡದೆಂದೂ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದೂ ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಹೊಡಗಿದವು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ, ಈ ಭೇದವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ, ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥವು ಎಳೆದಾಡಿ ಹಚ್ಚಿದ್ದಿದ್ದು, ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ, ಆ ಅರ್ಥವು ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆಯಿತೆಂತಿಲ್ಲ; ಆದರೆ, ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸ್ವತಂತ್ರ ರೀತಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಶಕ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನವಾಯಿತೆಂಬದು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಾದಿ ಹಳೆಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಒಬ್ಬ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಕೊನೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ೨೪ ತತ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ, ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವೈರಾಗ್ಯಪರವು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಲು, (೧) ಕೇವಲ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗ (೨) ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಸನ್ನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದು ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗ, ಮತ್ತು (೩) ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಸದೈವ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ ಮಾರ್ಗ— ಹೀಗೆ ಮೂರು ಪಕ್ಷಗಳು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಂತನವು ಅವಶ್ಯ; ಮತ್ತು ಈ ಚಿಂತನ, ಮನನ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದಕಾರಣ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಯಾವದೊಂದು ಸಗುಣಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಮೊದಲು ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯಾದಿ ಹಳೆಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಚಿತ್ತದ ಏಕಾಗ್ರತೆಗೇ ಮುಂದೆ ವಿಶೇಷ ಭಾರವಣೆಯು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತನಿರೋಧರೂಪ ಯೋಗವೆಂಬುದೊಂದು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಆಯಿತು; ಮತ್ತು ಸಗುಣಪ್ರತೀಕದ ಬದಲು ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತಮಾನವರೂಪಧಾರಿಯಾದ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಹೊರಟಿತು. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಔಪನಿಷದಿಕ

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ನಡುವೇ ಸ್ವತಂತ್ರರೀತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅದು ಪರದೇಶದಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಚಿಂತನಾರ್ಥವಾಗಿ ಮೊದಲು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿಯ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಓಂಕಾರವನ್ನೂ, ಮುಂದೆ ರುದ್ರ ವಿಷ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಆಕಾಶಾದಿ ಸಗುಣ ವ್ಯಕ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅನಂತರ ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ರಾಮ, ನೃಸಿಂಹ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ, ವಾಸುದೇವ ಇತ್ಯಾದಿಕರ ಭಕ್ತಿ ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಉಪಾಸನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಯಾವತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಓದಿದರೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಯೋಗದ ಮೇಲಿನ ಯೋಗತತ್ತ್ವ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಭಕ್ತಿಯ ಮೇಲಿನ ನೃಸಿಂಹತಾಪನೀ, ರಾಮತಾಪನೀ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಅರ್ವಾಚೀನವಾಗಿವೆಂಬುದು ಅವುಗಳ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಛಾಂದೋಗ್ಯಾದಿ ಹಳೆಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸ, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ ಈ ಮೂರೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವುಂಟಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಈ ಸಾಧನಗಳು ಕೆಲವು ಕಾಲದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅವರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪೂರ್ವದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದೂ ಕುಂದುಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಯೋಗಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಯೋಗಕ್ಕೂ ಭಕ್ತಿಗೂ ಕೊನೆಯ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ರುದ್ರ, ವಿಷ್ಣು, ಅಚ್ಯುತ, ನಾರಾಯಣ ಅಥವಾ ವಾಸುದೇವ ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಥವಾ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ರೂಪಗಳೇ ಎಂದೂ ವರ್ಣನೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ (ಮೈತ್ರ್ಯು. ೭.೭; ರಾಮ ಪೂ. ೧೬; ಅಮೃತಬಿಂದು ೨೨ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಸಾರಾಂಶ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಪುರುಷರು ಪ್ರವೃತ್ತ ಮಾಡಿದ ಧರ್ಮಾಂಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಾಂಗಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಹಳೆಯ ಧರ್ಮಾಂಗಕ್ಕೂ ಹೊಸ ಧರ್ಮಾಂಗಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಡುವದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೊದಲಿನಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಧೋರಣವು; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಾಂಗಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಈ ಧೋರಣವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೇ ಮುಂದೆ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಆಶ್ರಮವ್ಯವಸ್ಥಾಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವರು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ, ಗೀತಾಧರ್ಮವೊಂದೇ ಮಾತ್ರ ಈ ಪೂರ್ವಾಪರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಕರ್ಮ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ, ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯ, ಚಿತ್ತನಿರೋಧರೂಪ ಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಇವೆಲ್ಲ ಧರ್ಮಾಂಗಗಳ ಮೂಲವೇನು—ಅಂದರೆ ಆ ಪ್ರತಿಪಾದನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ನಡುವೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪಾವಟಿಗೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ— ಎಂಬದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವ. ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿವೇಚನವು ನಡೆದಾಗ, ಕಠಾದಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ಇದ್ದಕ್ಕಿ

ಧ್ದಂತೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ ಪಕ್ಷವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದಾಗ ಜನಕ ಮುಂತಾದವರ ಔಪನಿಷದಿಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮೇಲಿಂದ, ಗೀತಾ ಗ್ರಂಥವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಟ್ಟ ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಮಯ ಯಜ್ಞಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜ್ಞಾನಮಯ ಯಜ್ಞವು ಹೇಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ (ಗೀ. ೪.೩೩) ಹಾಗೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಕಡೆ (ಛಾಂ. ೩.೧೬,೧೭) ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವಿತವೂ ಒಂದು ತರದ ಯಜ್ಞವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು, ಇಂಥ ಯಜ್ಞದ ಗೌರವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ “ಈ ಯಜ್ಞವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಘೋರನಾದ ಆಂಗಿರಸನೆಂಬ ಋಷಿಯು ದೇವಕಿಪುತ್ರನಾದ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಹೇಳಿದನು” ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ದೇವಕಿಪುತ್ರನಾದ ಕೃಷ್ಣನೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ತಿಳಿದರೂ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದೆಣಿಸುವ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಘೋರ ಆಂಗಿರಸನ ಉಲ್ಲೇಖವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಜನಕನ ಮಾರ್ಗವು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಸೇರಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯ ಪಂಥದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಜನಕನನ್ನು ಎಣಿಸಲಾಗದು; ಹಾಗು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಗೀತಾಧರ್ಮವನ್ನು ಯುಗಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ವಿವಸ್ವಾನನಿಗೂ, ವಿವಸ್ವಾನನು ಮನುವಿಗೂ, ಮನುವು ಇಕ್ಷ್ವಾಕುವಿಗೂ ಬೋಧಿಸಿದರೆಂದೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅದು ನಷ್ಟವಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದೂ ಗೀತೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ (ಗೀ.೪-೩) ಹೇಳಿದೆ. ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಿದ್ದರೂ, ಟೀಕಾಕಾರರು ಅದರ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿರುವರಲ್ಲದೆ, ಹೆಚ್ಚಿನದೇನೂ ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಗೀತಾಧರ್ಮವು ಮೂಲತಃ ಯಾವದೊಂದು ನಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಥದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ತುಸುವಾದರೂ ಗೌಣತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯ ಈ ಪರಂಪರೆಯು ಮಹಾಭಾರತಾಂತರ್ಗತ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿನ ಕೊನೆಯ ತ್ರೇತಾಯುಗದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೂ ಗೀತೆ ೪.೧ ಮತ್ತು ೨ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಭಾಗವತಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಗೂ ಇರುವ ಈ ಐಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲು, ಗೀತಾಧರ್ಮವು ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಅಲ್ಪಸಲ್ಪ ಸಂದೇಹವಿದ್ದರೆ ಅದು “ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವತಧರ್ಮವೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ” (ಮಭಾ. ಶಾಂ ೩೪೬.೧೦) ಎಂಬ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ವೈಶಂಪಾಯನನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ, ಗೀತೆಯು ಔಪನಿಷದಿಕಜ್ಞಾನದ ಅಂದರೆ ವೇದಾಂತದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾರದೆ ಮಾಡಿದ ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚರ್ಚೆಯು ಅಪೂರ್ಣವೂ ಭ್ರಾಮಕವೂ ಆಗುವ ಸಂಭವವಿರು

ತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಡ. ಆದಕಾರಣ, ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಯಾವಾಗ ಹುಟ್ಟಿತು; ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ವಿವರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುವೆವು. ಈ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆಯೇ ನಾರಾಯಣೀಯ, ಸಾತ್ವತ, ಅಥವಾ ಪಾಂಚರಾತ್ರ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುವೆವು.

ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಲೋಪವಾಗಿವೆ. ಗೀತೆಯ ಹೊರ್ತಾಗಿ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಮೇಲಿನ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತಾಂತರ್ಗತ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನ (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೩೪—೩೫೧), ಶಾಂಡಿಲ್ಯಸೂತ್ರ, ಭಾಗವತ ಪುರಾಣ, ನಾರದ ಪಂಚರಾತ್ರ, ನಾರದಸೂತ್ರ, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇವಿಷ್ಟೇ ಸರಿ. ಅವುಗಳೊಳಗೆ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಂತೂ ಹೇಳಿಕೇಳಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಶಾಲಿವಾಹನಶಕದ ೧೨ನೆಯ ಶತಕದ ಸುಮಾರಿಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಆದಕಾರಣ, ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ; ಮಾಧ್ವಾದಿ ಉಳಿದ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಹೀಗೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನು ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತ ಪುರಾಣವನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆ? ಅದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿನದು. ಆದರೆ, ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಕ್ಕೆಯೇ ಒಂದು ಕಥೆಯುಂಟು (ಭಾಗ. ಸ್ಕ. ೧. ಅ. ೪ ಮತ್ತು ೫ ನೋಡಿರಿ). ಅದೇನೆಂದರೆ— "ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ—ಅರ್ಥಾತ್ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ— ಇರುವ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಪರವಾದ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ವರ್ಣನವು ಆಗತಕ್ಕಷ್ಟು ಆಗಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ 'ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವು ಶೋಭಿಸುವದಿಲ್ಲ'ವೆಂದು ವ್ಯಾಸರಿಗೆ ವಿಷಾದವೆನಿಸಿ, ಈ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಾದವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಾಸರು ನಾರದರ ಹೇಳಿಕೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಭಕ್ತಿಯ ಮಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಈ ಭಾಗವತ ಪುರಾಣವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು." ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಏನು ಗೊತ್ತಾಗುವದು? ಮೂಲ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಭಾರತದೊಳಗಿನ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಮಹತ್ವವು ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಭಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಉಂಟಾದಾಗ, ಈ ಎರಡನೆಯ ಸ್ವರೂಪದ (ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ್ಯವಾದ) ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಗವತಧರ್ಮವೆಂಬ ಈ ಪುರಾಣ ಹೋಳಿಗಯು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ನಾರದ ಪಂಚರಾತ್ರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವೂ ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದ್ದು ಅಂದರೆ ಶುದ್ಧ ಭಕ್ತಿಪರವಾದದ್ದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ೧೨ ಸ್ಕಂಧಗಳುಳ್ಳ ಭಾಗವತ ಪುರಾಣ, ಬ್ರಹ್ಮವೈವರ್ತಪುರಾಣ, ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ, ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನಾಮತಃ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆ (ನಾ.ಪಂ ೨. ೭.೨೮-೩೨;೧೪.೭೩; ಮತ್ತು ೪.೩.೧೫೪ ನೋಡಿರಿ). ಆದಕಾರಣ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದಿರುತ್ತದೆ ನಾರದ ಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಶಾಂಡಿಲ್ಯ ಸೂತ್ರಗಳು ನಾರದ ಪಂಚರಾತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ, ನಾರದ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಶುಕ (ನಾ.ಸೂ.೮೩) ಇವರ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಭಾರತ ಭಾಗವತ ಗ್ರಂಥಗಳ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವವೆಂಬುದೂ ಶಾಂಡಿಲ್ಯ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದ

ಲಿಂದ (ಶಾ. ಸ ೯,೧೫ ಮತ್ತು ೮೩) ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ನಾರದಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನ (ನಾ. ಸೂ. ೮೩)ವಾಗಿದ್ದರೂ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳಿಗಿಂತ ಅರ್ವಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂಬುದೂ ನಿರ್ವಿವಾದ ವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬದನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಮಹಾಭಾರತಾಂತರ್ಗತ ನಾರಾಯಣೀಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಗವತಪುರಾಣ (೧,೩,೨೪) ದಲ್ಲಿಯೂ ನಾರದ ಪಂಚರಾತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ (೪.೩.೧೫೬—೧೫೯; ೪.೮.೮೧) ಬುದ್ಧನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ, ನಾರಾಯಣೀಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದಶಾವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಹೆಸರು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಮೊದಲಿನ ಅವತಾರವು ಹಂಸನೆಂದು ಹೇಳಿ ಕೃಷ್ಣಾವತಾರವಾದ ಬಳಿಕ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಕಲ್ಕಿ ಅವತಾರವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಮಭಾ. ಶಾ. ೩೩೯.೧೦೦). ಇದರಿಂದಲೂ ನಾರಾಯಣೀಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾಗವತಪುರಾಣ ನಾರದ ಪಂಚರಾತ್ರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನ ವಾದುದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾರಾಯಣೀಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಅವತಾರಗಳಾದ ನರ ನಾರಾಯಣ ಋಷಿಗಳು ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಂದರೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಮಾಡಿದ ರೆಂದೂ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯ ಮೇರೆಗೆ ನಾರದ ಋಷಿಗಳು ಶ್ವೇತದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಸ್ವಂತ ಭಗವಂ ತನೇ ನಾರದನಿಗೆ ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದನೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. "ಭಗವಂತನು ವಾಸಿಸುವ ಶ್ವೇತ ದ್ವೀಪವು ಕ್ಷೀರಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿದ್ದು, ಕ್ಷೀರಸಮುದ್ರವು ಮೇರುಪರ್ವತದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ." ಇತ್ಯಾದಿ ನಾರಾಯಣೀಯಾಖ್ಯಾನದೊಳಗಿನ ವರ್ಣನೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಪೌರಾಣಿಕ-ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ-ವರ್ಣನೆ ಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಇರುತ್ತದೆ; ಆ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಯಾರಿಗೂ ವಿಶೇಷ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿ ಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೆಬರರೆಂಬ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞ ಪಂಡಿತರು ಈ ಕಥೆಯ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವರು. ಅದೇನೆಂದರೆ— 'ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಈ ಭಕ್ತಿತತ್ವವು ಶ್ವೇತದ್ವೀಪದಿಂದ ಅಂದರೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಹೊರಗಣ ಯಾವದೋ ಒಂದು ದೇಶದಿಂದ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತಿಯ ಈ ತತ್ವವು ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮದ ಹೊರತು ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತೀದೇಶಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮೀಯರಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿರ ಬೇಕು!' ಆದರೆ ಪಾಣಿನಿಗೆ ವಾಸುದೇವಭಕ್ತಿಯ ಈ ತತ್ವವು ಗೊತ್ತಿತ್ತು; ಬೌದ್ಧ ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳ ಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳುಂಟು; ಮತ್ತು ಪಾಣಿನಿಯೂ ಬುದ್ಧನೂ ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿ ಹೋದರೆಂಬದಂತೂ ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ವೆಬರ ಸಾಹೇಬರ ಸಂಶಯವು ನಿರ್ಮೂಲವಾದುದೆಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರೂ ಈಗ ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವರು. ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಧರ್ಮಾಂಗವು, ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಆದಕಾರಣ, ಜ್ಞಾನಪರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತರುವಾ ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿ ರಬೇಕೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟು ಶತಕಗಳ* ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅದು

*ಭಕ್ತಿಮಾನ್ (ಪಾಲಿ. ಭತ್ತಿಮಾ) ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಥೇರಗಾಥೆಯಲ್ಲಿ(ಶ್ಲೋ.೩೭೦)ಬಂದಿದ್ದು, ಒಂದು ಜಾತಕದಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಫ್ರೆಂಚ ಪಾಲೀ ಪಂಡಿತನಾದ ಸೇನಾ(Senart) ಎಂಬವನು "ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೂಲವು" ಎಂಬ ವಿಷಯದಮೇಲೆ ೧೯೦೯ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೊಟ್ಟನು. ಅದರಲ್ಲಿ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭಾಗ ವತ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವನು. "No one will claim to derive from Buddhism Vishnuism or the Yoga. Assuredly Buddhism

ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬವನೊಂದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉಳಿಯಿತು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದೇನೋ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸ್ಥೂಲಮಾನದಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬದು ಮುಂದಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಲುಪ್ತವಾಗಿತ್ತೆಂದು (ಗೀ. ೪. ೨) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಈ ಧರ್ಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ವಾಸುದೇವನೆಂದೂ, ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಕರ್ಷಣನೆಂದೂ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನನೆಂದೂ, ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಅನಿರುದ್ಧನೆಂದೂ ಹೆಸರುಗಳುಂಟು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ವಾಸುದೇವವೆಂಬುದು ಸ್ವಂತ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರು; ಸಂಕರ್ಷಣವೆಂಬುದು ಅವನ ಅಣ್ಣನ ಅಂದರೆ ಬಲರಾಮನ ಹೆಸರು; ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ ಸಂಕರ್ಷಣಗಳು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಮಗ ಮತ್ತು ಮೊಮ್ಮಗನ ಹೆಸರುಗಳು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಈ ಧರ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಸಾತ್ವತವೆಂದಿರುತ್ತದಷ್ಟೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹುಟ್ಟಿದ ಯಾದವ ಕುಲಕ್ಕೂ ಸಾತ್ವತವೆಂದೇ ಹೆಸರು. ಇದರಿಂದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಯಾವ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದನೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಧರ್ಮವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯ ಮಿತ್ರನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರಬೇಕೆಂಬೂ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಯಾದರೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಪರಂಧಾಮವನ್ನೈದಿದೊಡನೆಯೇ ಯಾದವ ಜ್ಞಾತಿಯು ಕ್ಷಯವಾಯಿತೆಂದು ಕಥೆಯುಂಟು. ಆದುದರಿಂದ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವತ ಜ್ಞಾತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಮಾಡಿದ ಧರ್ಮವು ಅವನಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಪಾಂಚರಾತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಇದ್ದರೆ ಇರಬಹುದು; ಮುಂದೆ ಸಾತ್ವತ ಜ್ಞಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಸಾರವಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ಸಾತ್ವತ'ವೆಂದು ಹೆಸರುಂಟಾಗಿರಬೇಕು; ಆ ಮೇಲೆ, ಭಗವಾನ್ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ ಅರ್ಜುನನೂ ನರನಾರಾಯಣರ ಅವತಾರಗಳೇ ಆಗಿರುವರೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ, ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಹೆಸರುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೂರು ನಾಲ್ಕುಮಂದಿ

---

is the borrower."..."To sum up, if there had not previously existed a religion made up of the doctrines of Yoga, of Vishnuite legends, of devotion to Vishnu-Krishna, worshipped under the title of Bhagavata, Buddhism would not have come to birth at all." ಸೇನಾ ಎಂಬವನ ಈ ಪ್ರಬಂಧವು *The Indian Interpreter* ಎಂಬ, ಪುಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಮಿಶನರಿ ತ್ರೈಮಾಸಿಕದ ಅಕ್ಟೋಬರ ೧೯೦೯ ಮತ್ತು ಜನವರಿ ೧೯೧೦ನೆಯ ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜನವರಿ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ೧೭೭ ಮತ್ತು ೧೭೮ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವವು. ಡಾಂ. ಬುಲ್ಹರ ಎಂಬವರೂ ಹೀಗೆ ಅಂದಿದ್ದಾರೆ.—"The ancient Bhagavatā, Satvata or Pancharatra sect devoted to the worship of Narayana and his deified teacher Krishna–Devakiputra dates from a period long anterior to the rise of Jainas in the 8th Century B. C."—*Indian Antiquary*, Vol. XXIII. (1894) p. 248. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಇದೇ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೬ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿವರಣೆಯುದೆ, ಅದನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಮೂಲ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಚರೋ ಕೆಟ್ಟ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಈ ತರದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಬುದ್ಧ, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತ ಅಥವಾ ಮಹಮ್ಮದ ಇವರಂತೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೇ ಅಷ್ಟೇ; ಅವರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿಲ್ಲವೇನು? ಅಂದಬಳಿಕ, ಮೂಲ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು, ಅಷ್ಟು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಗು ಮುರಿಯುವದ್ಯಾಕೆ? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಹೀಗೆ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಕೃಷ್ಣ, ಬುದ್ಧ ಅಥವಾ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತರನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.* ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ, ಯಾದವ, ಪಾಂಡವ ಮತ್ತು ಭಾರತಯುದ್ಧ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿರದೆ, ಕಲ್ಪಿತ ಕಥೆಗಳೆಂದು ಹಲವರು—ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹಲವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತಾರ್ಕಿಕರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮಹಾಭಾರತವು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ರೂಪಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ನಮ್ಮ ಕಡೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಇವೆಲ್ಲ ಶಂಕೆಗಳು ನಿರಾಧಾರವಿರುತ್ತವೆಂದು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ಕಥೆಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರವುಂಟೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣರು ನಾಲ್ಕೈದುಮಂದಿ ಇರದೆ ಒಬ್ಬನೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿರುವನೆಂದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲವಾವದೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ, ಯಾದವ, ಪಾಂಡವ ಮತ್ತು ಭಾರತಯುದ್ಧ ಇವುಗಳ ಕಾಲವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಅಂದರೆ ಕಲಿಯುಗಾರಂಭದ ಕಾಲವೆಂದೂ ಪುರಾಣ ಗಣನೆಯಂತೆ ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ೫೦೦೦ಗಳ ಮೇಲೆ ವರ್ಷಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಅದೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ನಿಜವಾದ ಕಾಲವೆಂದೂ ರಾ. ಬ. ಚಿಂತಾಮಣರಾವ ವೈದ್ಯ ಇವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವರು. § ಆದರೆ ಪಾಂಡವರ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಶಕಕಾಲದ ಪರ್ಯಂತ ಆಗಿ ಹೋದ ರಾಜ

---

* ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಾಕ್ರಮ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಗೋಪಿಗಳ ರಾಸಕ್ರೀಡೆಯೆಂಬದೊಂದು ಭಾಗವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗಾಗುವದು ವಿಸಂಗತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಬೇರೆ, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಬೇರೆ, ಗೋಕುಲದೊಳಗಿನ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇಬೇರೆ ಎಂಬದಾಗಿ ಹಲವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಾಂ, ಭಾಂಡಾರಕರ ಇವರೂ ತಮ್ಮ "ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ ಮುಂತಾದ ಪಂಥಗಳು" ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮತವನ್ನೇ ಅನುವಾದಿಸಿರುವರು. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಗೋಪಿಗಳ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಶೃಂಗಾರ ರಸದ ವರ್ಣನೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸೇರಿರಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅಷ್ಟರದೆಸೆಯಿಂದ 'ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುರುಷರಿದ್ದರೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಇದಲ್ಲದೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ, ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹೊರ್ತು ಬೇರೊಂದು ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಗೋಪಿಯ ಕಥೆಯು ಭಾಗವತ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿತೆಂದೂ ಹೇಳಬಾರದು; ಶಕಕಾಲದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಅಶ್ವಘೋಷವನ್ನು ಬರೆದ ಬುದ್ಧಚರಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (೪.೧೪) ಭಾಸನ ಭಾಸಚರಿತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ (೩.೨) ಗೋಪಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಚಿಂತಾಮಣರಾವ ವೈದ್ಯ ಇವರ ಮತವು ಡಾಂ. ಭಾಂಡಾರಕರ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಿಂತ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

§ರಾವಬಹದ್ದೂರ ಚಿಂತಾಮಣರಾವ ವೈದ್ಯ ಇವರು ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದ ಮೇಲಿನ ಟೀಕಾತ್ಮಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ; ಅಲ್ಲದೆ, ಇದೇ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಅವರು

ರುಗಳ ವರ್ಣನೆಯು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ವಂಶಗಳನ್ನೆಣಿಸಿದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಈ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ‹‹ಪರೀಕ್ಷಿತ ರಾಜನ ಜನ್ಮದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ನಂದರ ಅಭಿಷೇಕ ಕಾಲಪರ್ಯಂತ ೧೧೧೫ (ಅಥವಾ ೧೦೧೫) ವರ್ಷಗಳಾಗುತ್ತವೆ.” (ಭಾಗ ೧೨. ೨-೨೬; ವಿಷ್ಣು. ೪-೨೪.೩೨) ಎಂದು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ವಚನಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ, ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ೧೪೦೦ ವರ್ಷ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವರು ಆಗಿಹೋದರೆಂದೂ ಭಾರತ ಯುದ್ಧವು ಆಗ ಆಯಿತೆಂದೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವರು. ಅರ್ಥಾತ್, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲವೂ ಇದೇ; ಈ ಕಾಲವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಿಶಕಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಠ ೧೪೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಸುಮಾರು ೮೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತ ಮಾಡಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಮೇಲೆ ಹಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೇನಂದರೆ—“ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ ಪಾಂಡವರೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷರೇ ಆಗಿರಬಹುದು; ಆದರೆ, ಕ್ಷತ್ರಿಯವೀರನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಮೊದಲು ಒಳ್ಳೇ ಮಹಾಪುರುಷನೆಂದೂ, ಅನಂತರ ವಿಷ್ಣುವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಕಾಲಾವಧಿಯು ಬೇಕಾಗಿರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಉದಯ ಕಾಲವೂ ಭಾರತಯುದ್ಧದ ಕಾಲವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ.” ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಯಾರನ್ನು ದೇವರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು, ಯಾರನ್ನು ತಿಳಿಯಬಾರದು ಎಂಬವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈಗಿನ ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಮೂರುನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನಜನರ ಕಲ್ಪನೆಗೂ (ಗೀ. ೧೦.೪೧) ಮಹದಂತರವುಂಟು; ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸ್ವತಃ ಬ್ರಹ್ಮಮಯರೇ ಆಗುತ್ತಾರೆಂದು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು (ಬೃ. ೪.೪.೬), ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಂತೂ ರುದ್ರ, ವಿಷ್ಣು, ಅಚ್ಯುತ, ನಾರಾಯಣ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಬ್ರಹ್ಮರೇ ಎಂದು (ಮೈತ್ರ್ಯು ೭.೭) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅಂದಬಳಿಕ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಬಹಳಕಾಲವು ಹಿಡಿಯುವ ಕಾರಣವೇನು? ಇನ್ನು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಬುದ್ಧನು ಸ್ವತಃ ತನಗೆ ‹ಬ್ರಹ್ಮಭೂತ' (ಸೆಲಸುತ್ತ. ೧೪; ಥೇರಗಾಥಾ. ೮೩೧) ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದೂ ಅವನು ಜೀವಂತನಿರುವಾಗಲೇ ಅವನಿಗೆ ದೇವಪದವು ದೊರೆಯಿತೆಂದೂ ಅವನ ಮರಣದ ತರುವಾಯ, ಅವನಿಗೆ ಶೀಘ್ರವೇ ‹‹ದೇವಾಧಿದೇವರ” ಅಥವಾ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಅವನ ಪೂಜೆಗೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದೂ ವಿಶ್ವಸನೀಯವಾದ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ಮಾತೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತರಂತೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸನ್ಯಾಸಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಸನ್ಯಾಸಪರವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸುಳ್ಳೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅಷ್ಟರಿಂದ ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಪುರುಷರಂತೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಪ್ರವರ್ತಕನಿಗೂ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಥವಾ ದೇವರ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಉದಯಕಾಲವೂ ಅದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಪ್ರಶಸ್ತವೂ ಸಯುಕ್ತಿಕವೂ ಆಗಿರಲು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಏಕೆ ಹಿಂದುಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆಂಬದರ ಒಳಮಾತೇ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲವೇ ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕಿಂತ ಸುಮಾರು ೧೫೦೦ ವರ್ಷ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಂದೂ ಅಥವಾ ಡೆಕ್ಕನ ಕಾಲೇಜದ ೧೯೧೪ನೇ ಇಸ್ವಿಯ ವಾರ್ಷಿಕ ಸಮಾರಂಭದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಈ ಮತವನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು.

ಬಹಳಾದರೆ ೨೦೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಪಂಡಿತರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಭಕ್ತಿಪರ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕಿಂತ ಸುಮಾರು ೧೪೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೊರಟಿತೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಸಂಭವನೀಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಋಗ್ವೇದದ ತರುವಾಯ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕ ಯಜುರ್ವೇದ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು; ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನಪರ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ; ಕೊನೆಗೆ ಭಕ್ತಿಪರ ಗ್ರಂಥಗಳು— ಈ ಕ್ರಮವು ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಯುದ ಮೇಲಿಂದ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಕೇವಲ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಿದರೂ ಔಪನಿಷದಿಕಜ್ಞಾನ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಚಿತ್ತನಿರೋಧರೂಪಯೋಗ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಾಂಗಗಳು ಭಾಗವತಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದರೂ, ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಈ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಈ ಧರ್ಮಾಂಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿ ಅವು ಬೆಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ೧೦–೧೨ ಶತಕಗಳಾದರೂ ಬೇಕಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಭಾಗವತಧರ್ಮವನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕದ ಮುಂಚೆ ಸುಮಾರು ೧೪೦೦ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಮಾಡಿದನೆಂದು ಬಗೆದರೆ, ಆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಾಂಗಗಳು ಬೆಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಪಂಡಿತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲಾವಕಾಶವೇ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಂಡಿತರು, ಋಗ್ವೇದದಕಾಲವೇ ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕದ ಮುಂಚೆ ೧೫೦೦ ಅಥವಾ ೨೦೦೦ ವರ್ಷವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದ ಬಳಿಕ ಋಗ್ವೇದದ ತರುವಾಯ ನೂರೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಬಹಳಾದರೆ, ೪೦೦-೬೦೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದಕಾರಣ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಯಾವದೊಂದು ಸುಳ್ಳೊಂದು ಸೊಬ್ಬೊಂದು ನೆವದಿಂದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಭಾಗವತಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡೆಯುಹಿಸಿ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಉದಯವು ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಆಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ, ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಬುದ್ಧನಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಭಾಗವತಧರ್ಮೋದಯಕಾಲವನ್ನು ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದ ಮುಂದೆ ನೂಕಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ, ಋಗ್ವೇದಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ನಮ್ಮ "ಓರಾಯನ್" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಡಾ. ಬುಲ್ಹರ ಇವರೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ * ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಹುಂಬಗುತ್ತಿಗೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಕಾಲವು ತಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಂದೂ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ ಪೂರ್ವಮರ್ಯಾದೆಯು ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ೪೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ವೇದದೊಳಗಿನ ಉದಗಯನ ಸ್ಥಿತಿದರ್ಶಕವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಮ್ಮ "ಓರಾಯನ್" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ; ಈ ಅನುಮಾನವು ಈಗ ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ದವೆಂದರೆ, ವೈದಿಕಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಯಾವತ್ತು ಧರ್ಮಾಂಗಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲಾವಕಾಶವು ದೊರೆತು, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮೋದಯಕಾಲವನ್ನು ಸಂಕೋಚ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಕಾರಣವುಳಿ

* ಡಾ. ಬುಲ್ಹರ ಇವರು "*Indian Antiquary*, September 1894. (Vol. XXIII. pp. 238-249) ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ "ಓರಾಯನ್"ದ ಪುಸ್ತಕಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಯುವದಿಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದದ ತರುವಾಯದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತ್ತಿಕಾದಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಗಣನೆಯಿರುವ ಮೂಲಕ, ಅವುಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಸುಮಾರು ೨೫೦೦ ವರ್ಷವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಕೈ. ಶಂಕರ ಬಾಳಕೃಷ್ಣ ದೀಕ್ಷಿತ ಇವರು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಯೋತಿಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಉದಗಯನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲಿಂದ ಗ್ರಂಥದ ಕಾಲನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲನಿರ್ಣಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವಂತೂ ನೋಡಿಲ್ಲ. ರಾಮತಾಪಿನೀಯಂಥ ಭಕ್ತಿಪರ ಅಥವಾ ಯೋಗತತ್ತ್ವದಂಥ ಯೋಗಪರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾಷೆಯೂ ರಚನೆಯೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದಲ್ಲವೆಂಬದಷ್ಟೇ ಕಾರಣದಿಂದ, ಯಾವತ್ತೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ೪೦೦-೫೦೦ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವರ್ಷ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಲವರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಕಾಲನಿರ್ಣಯದ ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ತಪ್ಪೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಯಾವತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ಆದರೂ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯು ಉಪಯೋಗವು ಒಳಿತಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತು ಪಾಣಿನಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ಪ್ರೊ. ಮ್ಯಾಕ್ಸಮ್ಯುಲ್ಲರ ಸಾಹೇಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.† ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಮೈತ್ರಾಯಣೀ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಂಡುಬರುವ ಮತ್ತು ಪಾಣಿನಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಅಂದರೆ ಛಾಂದಸ್ ಶಬ್ದಸಂಧಿಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಅಂದರೆ ಅತಿಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತು ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮೈತ್ರಾಯಣ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಕೂಡಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ತೈತ್ತಿರೀಯ, ಕಠ ಮತ್ತು ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಹೆಸರುಗಳು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ " एवं ह्याह " ಅಥವಾ " उक्तं च " (= ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ), ಎಂದು ಪರವಾಕ್ಯದರ್ಶಕ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಕಿರುವದರಿಂದ, ಅವು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿರದೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳೆಂಬುವದು ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಎಲ್ಲಿಯವೆಂಬುದು ಇತರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೋದಿದರೆ ಸಹಜವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು. ಇನ್ನು ಈ ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಕಾಲರೂಪ ಅಥವಾ ಸಂವತ್ಸರರೂಪ ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿವೇಚನವು ನಡೆದಾಗ (ಮೈತ್ರ್ಯು. ೬. ೧೪) " ಮಘಾ ನಕ್ಷತ್ರ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಕ್ರಮದಿಂದ ಶ್ರವಿಷ್ಠಾ ಅಂದರೆ ಧನಿಷ್ಠಾ ನಕ್ಷತ್ರದ ಅರ್ಧಭಾಗದ ವರೆಗೆ (मघाद्यं श्रविष्ठार्धं) ದಕ್ಷಿಣಾಯನವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಸಾರ್ಪ ಅಂದರೆ ಆಶ್ಲೇಷಾ ನಕ್ಷತ್ರದಿಂದ ತಿರುಗಿ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅಂದರೆ ಆಶ್ಲೇಷಾ, ಪುಷ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಎಣಿಸುತ್ತ ಧನಿಷ್ಠಾ ನಕ್ಷತ್ರದ ಅರ್ಧಭಾಗದ ವರೆಗೆ ಹೋದರೆ ಅದು ಉತ್ತರಾಯಣವಾಗುತ್ತದೆ " ಎಂದು ವರ್ಣನೆಯುಂಟು. ಈ ಉದಗಯನ ಸ್ಥಿತಿದರ್ಶಕ ವಚನಗಳು ತತ್ಕಾಲೀನ ಉದಗಯನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜವಿದೆ; ಹಾಗು ಅದರಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲವನ್ನೂ ಗಣಿತರೀತಿಯಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ,

† See Sacred Books of the East Series, Vol. XV. Intro. pp. xlviii-lii.

ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾರೂ ಅವುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಈ ಉದಗಯನ ಸ್ಥಿತಿಯು ವೇದಾಂಗಜ್ಯೋತಿಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಉದಗಯನ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ವೇದಾಂಗಜ್ಯೋತಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಗಯನದ ಆರಂಭವು ಧನಿಷ್ಠಾನಕ್ಷತ್ರದ ಆರಂಭದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ; ಮತ್ತು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಆರಂಭವು "ಧನಿಷ್ಠಾರ್ಧ"ದಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ "ಶ್ರವಣಾರ್ಧ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ "ಅರ್ಧಂ" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು "ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಧ"ವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಅಥವಾ "ಧನಿಷ್ಠಾ ಮತ್ತು ಶತತಾರಕಾ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ" ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಆದರೆ, ಹೇಗೆ ತಿಳಿದರೂ ವೇದಾಂಗ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯಗಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಉದಗಯನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬದೂ ಅದೇ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಿರಬೇಕೆಂಬದೂ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ವೇದಾಂಗ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಉದಗಯನವು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ಕಾಲೀನ ಉದಗಯನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸುಮಾರು ಅರ್ಧ ನಕ್ಷತ್ರ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಂದಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂಗಜ್ಯೋತಿಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಉದಗಯನಸ್ಥಿತಿಯು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಮುಂಚೆ ಸುಮಾರು ೧೨೦೦ ಅಥವಾ ೧೪೦೦ ವರ್ಷದ್ದಿರುತ್ತದೆಂದು ಜ್ಯೋತಿರ್ಗಣಿತದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.§ ಉದಗಯನವು ಅರ್ಧನಕ್ಷತ್ರ ಹಿಂದೆ ಬೀಳಲಿಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ೪೮೦ ವರ್ಷಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ, ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ೧೮೮೦ ರಿಂದ ೧೬೮೦ ವರ್ಷಗಳ ಮಧ್ಯಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಗಣಿತದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ವೇದಾಂಗಜ್ಯೋತಿಷ್ಯಗಿಂತ ಪೂರ್ವದ್ದೆಂಬದಕ್ಕಂತೂ ಸಂದೇಹವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಛಾಂದೋಗ್ಯಾದಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅವತರಣಿಕೆಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದ (ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಮುಂಚೆ ಸುಮಾರು ೪೫೦೦), ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಸುಮಾರು ೨೫೦೦), ಮತ್ತು ಛಾಂದೋಗ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾನಪರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು (ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಸುಮಾರು ೧೬೦೦)— ಹೀಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳ ಕಾಲನಿರ್ಣಯವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಯಾವ ಕಾರಣದ ಸಲುವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಪಂಡಿತರು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಉದಯದ ಕಾಲವನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಎಳೆಯುತ್ತಾರೋ ಆ ಕಾರಣವು ಹೊರಟು ಹೋಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಅರ್ಜುನರೆಂಬ ಆಕಳ ಮತ್ತು ಕರುಗಳ ಜೋಡಿಯನ್ನು ಒಂದೇ ಕಾಲ ರಜ್ಜುವಿನಿಂದ ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ವರ್ಣಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಇತರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅದು ಚನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಕಾಲವು ಮುಗಿದು ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಇವುಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದೇ ವೇಳೆಗೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ.

ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಉದಯವು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೪೦೦ ವರ್ಷ ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಸುಮಾರು ೭|೮ ನೂರುವರ್ಷ ಹಿಂದೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾಲಗಣನೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ಈ ಕಾಲವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾಯಿತು; ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥದೊಳ

§ ವೇದಾಂಗ ಜ್ಯೋತಿಷದ ಕಾಲದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ *Orion* (ಓರಾಯನ) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿರುವೆವು; ಮತ್ತು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಕೈ. ಶಂಕರ ಬಾಳಕೃಷ್ಣ ದೀಕ್ಷಿತ ಇವರ "ಭಾರತೀಯ ಜ್ಯೋತಿಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸ"ವೆಂಬ (ಪೃ. ೮೭-೯೪ ಮತ್ತು ೧೨೭-೧೩೯) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಬಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ, ಉದಗಯನದ ಮೇಲಿಂದ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥದ ಕಾಲವು ಯಾವದೆಂಬದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

ಗಿನ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದು, ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನವೂ ಭಾಗವತಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವು. ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಂಥ ಚತುರಜ್ಞಾನಿಯು ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಈ ಜ್ಞಾನದ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಂಗದ ಸಂಬಂಧವಿಡದೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ತತ್ಕಾಲೀನ ರಾಜರ್ಷಿಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮರ್ಷಿಗಳಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರ್ವಥಾ ಅಯೋಗ್ಯವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕ್ರಿಯಿಸ್ತನು ತನ್ನ ಭಕ್ತಿಪರಧರ್ಮವನ್ನು ಯಾವ ಯಹುದೀ ಜನರಿಗೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದನೋ ಅವರಲ್ಲಿ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸಾರವು ಇದ್ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಾಯಿನಸ್ತನಿಗೆ ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಹೇಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಬಾಯಬಲ್ಲಿನ ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಕರ್ಮಮಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ತನ್ನ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಇರುತ್ತದೆಂದು ತೋರಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಸಾಕಿತ್ತು; ಅವನೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವನು. ಆದರೆ, ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮದ ಈ ಸಂಗತಿಗೂ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಐತಿಹಾಸಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಲನೆಮಾಡಿ ನೋಡುವವರು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ಯಾವಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾವಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತವಾಯಿತೋ ಆ ಜನರಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಇವನ್ನು ಕೂಡ ಜನರು ಕಲಿತು ಆ ಮೂರೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಇಂಥ ಜನರಿಗೆ "ನಿಮ್ಮ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಅಥವಾ ಔಪನಿಷದಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಜ್ಞಾನ, ಇವುಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿ ಇಡಿರಿ; ಕೇವಲ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರಿ" ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾದಿ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವೇನು? ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಅಥವಾ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯರ್ಥಹೋಹೇಗೆ? ಇತ್ಯಾದಿ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಯೋಗ್ಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಎಂದೂ ಹಬ್ಬುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿತ್ತೆಂದು ನ್ಯಾಯತಃ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಈ ಮಾತು ಮಹಾಭಾರತಾಂತರ್ಗತ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೂ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ, ಭಾಗವತಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಔಪನಿಷದಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯರ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರವಿಚಾರ ಇವುಗಳಿಗೂ ಮೇಳುಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದು, ನಾಲ್ಕು ವೇದ, ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತ ಯೋಗ ಈ ಐದುಗಳ ಸಮಾವೇಶವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪಾಂಚರಾತ್ರಧರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು ಸಿಕ್ಕಿದೆ" (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೩೯.೧೦೭) ಎಂದೂ "ವೇದಾರಣ್ಯಕಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು (ಅರ್ಥಾತ್ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸಹ) ಇವೆಲ್ಲ(ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು) ಪರಸ್ಪರದ ಅಂಗಗಳು" (ಶಾಂ. ೩೪೮.೮೨) ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. "ಪಾಂಚರಾತ್ರ" ಶಬ್ದದ ನಿರುಕ್ತಿಯು ವ್ಯಾಕರಣರೀತಿಯಿಂದ ಶುದ್ಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದ ಜ್ಞಾನದ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಆರಂಭಕ್ಕೆಯೇ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಭಕ್ತಿಗೂ ಇತರ ಸರ್ವಧರ್ಮಾಂಗಗಳಿಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವದಷ್ಟೇ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಭಕ್ತಿಯ ಧರ್ಮತತ್ವಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತ ಮಾಡಿದ್ದು ಭಾಗವತಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಉದಯಹೊಂದುವ ಪೂರ್ವದಲಿಯೇ ರುದ್ರ ವಿಷ್ಣು ಇವರುಗಳ ಯಾವದೊಂದು ಸ್ವರೂಪದ ಭಕ್ತಿಯು ದೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿತ್ತು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಉಪಾ

ಸ್ಯವು ಯಾವದೇ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನವೇ ಪ್ರತೀಕ ಅಥವಾ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ರೂಪವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆಂದು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಮೈತ್ರ್ಯು. ೬-೭) ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ರುದ್ರ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಸ್ಯಗಳ ಬದಲು ಭಾಗವತಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವವೆಂಬ ಉಪಾಸ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದೇನೋ ನಿಶ್ಚಯ; ಆದರೆ ಅದರ ಸಂಗಡಲೇ ಯಾರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಭಗವಂತನಿಗೇ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದೂ ರುದ್ರನು ಬೇರೆ, ಭಗವಂತನು ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂದೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೯.೨೩; ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೧.೨೧-೨೬ ನೋಡಿರಿ). ಆದುದರಿಂದ, ಕೇವಲ ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿಯೇ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಸಾತ್ವತ ಜ್ಞಾತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವಾಯಿತೋ ಅದರೊಳಗಿನ ಸಾತ್ಯಕಿ ಮುಂತಾದವರೂ ಪರಮ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರಾದ ಭೀಷ್ಮಾರ್ಜುನರೂ ಸ್ವತಃ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ ಪರಾಕ್ರಮದ ನೂರೆಂಟು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರೂ ಮಾಡಿಸುವವರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಉಳಿದ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರೂ ಅವರ ಮೇಲುಪಂಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿ, ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದ್ದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆ, ಯುದ್ಧವೊದಲಾದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದೇ ಮೂಲಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಿತ್ತು. ಭಕ್ತಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ವೈರಾಗ್ಯಯುಕ್ತವಾದ ತೀವ್ರಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಂಸಾರದ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವ ವಿರಕ್ತ ಪುರುಷರೂ ಆಗ ಸಹ ಇರ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಸಾತ್ವತ ಅಥವಾ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ, ಭಗವದ್ಭಕ್ತನು ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂಬದೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಉಪದೇಶದ ಸಾರವು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸ್ವಕರ್ಮ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಕಾದಿಗಳೇ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ; ಇದಲ್ಲದೆ, ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವದು ಆಗ ಅವರವರ ಇಚ್ಛೆಯ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದರು, ಅಂದರೆ ಅದು ವೈಕಲ್ಪಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು (ವೇಸೂ. ೩.೪.೧೫). ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಶುದ್ಧನಿವೃತ್ತಿಗಿಂತ ನಿಷ್ಕಾಮಪರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವು (ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ) ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಭಕ್ತಿಗೂ ಕೂಡ ಕರ್ಮವನ್ನು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಕೂಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿತು. ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಮಾಡಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಾಗು ಸ್ಮಾರ್ತಧರ್ಮದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕೆಲಸವು ಇದೇ ಸರಿ. ಈ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ನರನಾರಾಯಣ ಋಷಿಗಳೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವವರೇ ಆಗಿದ್ದರು; ಸರ್ವರೂ ಅದೇಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಹೇಳಿದೆ (ಮಭಾ. ಉದ್ಯೋ. ೪೮-೨೧,೨೨). ನಾರಾಯಣೀಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಂತೂ “प्रवृत्ति लक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः” (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೭.೮೧)— ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಪರವಿರುತ್ತದೆ— ಎಂಬದಾಗಿ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಮೂಲಭಾಗವತಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ನಿಷ್ಕಾಮಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೇನೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮೂಲಭಾಗವತಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವೂ ಇದೇ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಕರಗುತ್ತಹೋಗಿ, ಈ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯಪರ ವಾಸುದೇವಭಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯಹತ್ತಿದರೆಂಬುದು ಭಾಗವತವನ್ನೋದುವವರಿಗೆ

ಹೊಳೆಯದೆ ಇರದು. ನಾರದಪಂಚರಾತ್ರವಂತೂ ಭಕ್ತಿಯ ಕೂಡ, ಮಂತ್ರತಂತ್ರಾದಿಗಳನ್ನೂ ಭಾಗವತಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಆ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂಬದು ಭಾಗವತದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಸಾತ್ವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವತಧರ್ಮ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣ ಋಷಿಯ ಧರ್ಮ (ಭಾಗವತಧರ್ಮ)ವು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದಿರುತ್ತದೆಂದು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಭಾಗ ೧.೩ ೮ ಮತ್ತು ೧೧.೪.೬); ಮತ್ತು ಮುಂದೆ, ಈ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಗೆ ಕೊಡತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡದಿರುವದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಪರ ಭಾಗವತ ಪುರಾಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ (ಭಾಗ. ೧.೫.೧೨). ಇದರಿಂದ ಮೂಲಭಾಗವತಧರ್ಮವು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಪ್ರಧಾನ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಪ್ರಧಾನವು ಆಗಿದ್ದು, ಮುಂದೆ ಬರಬರುತ್ತ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲು ಆಗಿ, ಅದು ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಆಯಿತೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಪರಾಕ್ರಮಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನಿಡುವ ಮೂಲ ಭಾಗವತಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಮವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಸ್ಮಾರ್ತಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಭೇದವೇನು? ಕೇವಲ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಸಾರದಿಂದ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಯೋಗಮಾರ್ಗವು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವು ಅಂದರೆ ವೈರಾಗ್ಯಯುಕ್ತ ಭಕ್ತಿಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು? ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಹ್ರಾಸವಾದ ಬಳಿಕ, ಹುಟ್ಟಿದ ವೈದಿಕಧರ್ಮಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಕೇವಲ ಸನ್ಯಾಸಪರವಾಗಿಯೂ ಹಲವು ಭಕ್ತಿಪರವಾಗಿಯೂ ಹಲವು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಪರವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಟ್ಟವು? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಿರುವೆವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಪುನರುಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ.

ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಸನಾತನ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಯಾವಾಗ ತಲೆ ಎತ್ತಿತೆಂಬದೂ ಅದು ಮೊದಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಮುಂದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವೂ ಕೊನೆಗೆ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಸ್ವರೂಪವೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬದೂ ಮೇಲಿನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಮೂಲಾರಂಭದ ಸ್ವರೂಪವು ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು. ಇನ್ನು ಈ ಮೂಲಗೀತೆಯ ಕಾಲದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯುವದು ಶಕ್ಯವಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳುವೆವು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲವೂ ಭಾರತಯುದ್ಧದ ಕಾಲವೂ ಒಂದೇ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಿಶಕಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ೧೪೦೦ ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದರೂ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನಗ್ರಂಥಗಳಾದ ಮೂಲಗೀತೆಯೂ ಮೂಲಭಾರತವೂ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿರಲೇ ಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದು. ಯಾವದೊಂದು ಧರ್ಮಪಂಥವು ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹೊಸಗ್ರಂಥಗಳಾಗುತ್ತವೆಯೇ? ಇಲ್ಲ. ಭಾರತಕ್ಕೂ ಗೀತೆಗೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಭಾರತಯುದ್ಧವು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ಪಾಂಡವರ ಮೊಮ್ಮಗನಾದ ಜನಮೇಜಯನು ಮಾಡಿದ ಸರ್ಪಸತ್ರದಲ್ಲಿ ವೈಶಂಪಾಯನನು ಅವನಿಗೆ ಗೀತೆಸಹಿತವಾಗಿ ಭಾರತವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಹೇಳಿದನೆಂದೂ, ಅದನ್ನೇ ಸೂತರು ಶೌನಕರಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಮುಂದೆ ಭಾರತವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದೂ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಕಥೆಯುಂಟು. ಸೌತಿ ಮುಂತಾದ ಪೌರಾಣಿಕರ ಮುಖವನ್ನು ತೊಲಗಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಕಾವ್ಯಮಯಗ್ರಂಥದ ಸ್ಥಾಯಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾ

ಗಲಿಕ್ಕೆ, ಮಧ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳು ಸಂದುಹೋಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಎಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈಗ ಏನೂ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಭಾರತ ಯುದ್ಧ ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ಸುಮಾರು ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆರ್ಷಮಹಾಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಮೂಲಭಾರತಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ವಿಶೇಷ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಬುದ್ಧನ ಮರಣದ ತರುವಾಯ ಇದಕ್ಕಿಂತ ತೀವ್ರವೇ ರಚಿತವಾದವು. ಇನ್ನು ಕೇವಲ ಮುಖ್ಯನಾಯಕನ ಪರಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆರ್ಷಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ; ನಾಯಕನು ಮಾಡುವದೆಲ್ಲವೂ ಯೋಗ್ಯವೋ ಅಯೋಗ್ಯವೋ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲುಮಾತಿಂದೇನು? ಇದೊಂದು ಆರ್ಷಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯಭಾಗವೇ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತವಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಭಾಷೆಯೊಳಗಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ವಾಚೀನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ನಾಯಕನ ಕೃತ್ಯಗಳ ಈ ಸಮರ್ಥನವನ್ನು ಶುದ್ಧ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ನೀತಿಗೂ ಭೇದವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಆ ತರದ ಸಮರ್ಥನವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆ ಮೇರೆಗೆ ಭಾರತದೊಳಗಿನ ನಾಯಕನಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಅವನೇ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿರುವ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಅವನ ಕೃತ್ಯಗಳ ಸಮರ್ಥನವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿತ್ತು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಮಿಕ್ಕ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅಥವಾ ಸರ್ವಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿದ್ದವು. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಧರ್ಮತತ್ವಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಭಾರತದೊಳಗಿನ ನಾಯಕನ ಪರಾಕ್ರಮದ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಮೂಲಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗಪರ ಭಾಗವತಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ ಮೂಲಗೀತೆಯು. ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೋಪಪತ್ತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಂಥವಾಗದಿದ್ದರೂ ಆದಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇದೊಂದು ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಎಣಿಸಲು ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಸುಮಾರು ೯೦೦ ವರ್ಷವೆಂದು ಸ್ಥೂಲಮಾನದಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯು ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಮೇಲಿನ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಂಥವಾಗದಿದ್ದರೂ ಮುಖ್ಯಗ್ರಂಥವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಯೋಗವು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಇತರ ಧರ್ಮಪಂಥಗಳಿಗೆ—ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಔಪನಿಷದಿಕಜ್ಞಾನ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಚಿತ್ತನಿರೋಧರೂಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳಿಗೆ— ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇದು, ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕ ಮೂಲ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನವು ಬರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಹಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಆದಕಾರಣ ಈ ವಿಷಯವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಲಿಕ್ಕೆ ಕಾಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದೇನೂ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಮೂಲ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಸ್ವರೂಪವುಂಟಾದಾಗ, ಮೂಲಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಭೇದವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು

ನಾವೂ ಅನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮಪಂಥದಲ್ಲಿ, ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತಭೇದಗಳುಂಟಾಗಿ ಅನೇಕ ಉಪಪಂಥಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾಗವತಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹತ್ತುವದಲ್ಲವೆ? ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೇ, ಕೆಲವರು ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಚತುರ್ವ್ಯೂಹವುಳ್ಳದ್ದು ಅಂದರೆ ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ ಮತ್ತು ಅನಿರುದ್ಧ ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ವ್ಯೂಹಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಇರುವದೆಂದೂ, ಕೆಲವರು ತ್ರಿವ್ಯೂಹವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ, ಕೆಲವರು ದ್ವಿವ್ಯೂಹ ಅಥವಾ ಏಕವ್ಯೂಹವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ (ಮಭಾ ಶಾಂ. ೩೪೮.೫೭); ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮತ್ತೂ ಹಲವು ಮತಭೇದಗಳು ಹೊರಡಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಇತ್ತ, ಔಪನಿಷದಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ನಡೆದಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ, ಮೂಲಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ಖಲಿತತೆಯು ಉಂಟಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ಬೆಳೆಯುತ್ತ ನಡೆದಿರುವ ಪಿಂಡಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿ ತೋರಿಸುವದು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಗೀತೆಯ ಮೂಲಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು "ಗೀತೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ" ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವೆವು. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಮೂಲಗೀತಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ತರದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಗೆ ಈಗ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾದಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ "ಸ್ಮೃತಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೀತೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಾರ್ಥವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಮೂಲಭಾರತವು ಮಹಾಭಾರತವಾಗುವಾಗ, ಮೂಲಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ತಗಲದೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆಗದೆ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಮೂಲಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವು ಮಹತ್ವವಾದವುಗಳಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆ ಬದಲಾವಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮೂಲಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪರಿಪೋಷಕವಾಗುವಂತೆಯೇ ಆಗಿರುವವೆಂದೂ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಗೀತೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಯಂ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆಂಬದೂ ಮುಂದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬದೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮಾದರಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಅನೇಕ ಗೀತೆಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇವೆಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪುರಾಣಕ್ಕಿಂತ ಹಲವು ಶತಕಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಗೀತೆಗೆ ಪೂರ್ಣಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಉಂಟಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂದರೆ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದ ದೊರೆಯದಂಥ ಗ್ರಂಥವೇ ಅದು ಆಗಿರದಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಮಾದರಿಯ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ, ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಜಗ್ಗಾಡಿ ಗೀತಾರ್ಥವು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನುಕೂಲವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಕಾರಣವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಹಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದವುಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹಲವರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿರೋಧವು ನಿಜವಾದುದಲ್ಲವೆಂದೂ ಧರ್ಮಪ್ರತಿಪಾದನ ಮಾಡುವ ಪೂರ್ವಾಪರ ವೈದಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ನಿಜಸ್ವರೂಪವು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾರದಿರುವ

ಮೂಲಕ ಇಂಥ ಭ್ರಮೆಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಆರಂಭಕ್ಕೆಯೇ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಸಾರಾಂಶ, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ಉದಯವಾದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ೯೦೦ ವರ್ಷ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಮೂಲ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಭಾರತ ಮತ್ತು ಗೀತಾಗ್ರಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬದೂ ಭಾರತವು ಬೆಳೆದು ಮಹಾಭಾರತವಾಗುವಾಗ ಮೂಲ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತದರ್ಥಪೋಷಕವಾದ ಹಲಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಗೀತೆಯ ಒಟ್ಟುಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೂ, ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ಪೋಣಿಸಿದ ತರುವಾಯ ಅದರಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗಿಲ್ಲವೆಂಬದೂ ಹಾಗೆ ಆಗುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬದೂ ಮೇಲಿನ ಹಲವತ್ತು ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಮೂಲ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಮೂಲ ಭಾರತ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಕಾಲದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಮಾಡಿದ ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಸ್ಥೂಲಮಾನದಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಪುನಃ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರಬೇಕಾಗುವ ಯಾವತ್ತು ಸಂಗತಿಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಗೀತೆ ಇವುಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಕಾಲನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುತ್ತವೆ. ಅದಕಾರಣ, ಅವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿರುವೆವು. ಈಗಿನ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತವೆಂದರೆ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುತ್ತ ಹೋಗಿ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದೋ ಆ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಆ ಮಹಾಭಾರತ ಗ್ರಂಥಗಳು, ತತ್ಪೂರ್ವದ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಇಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಭಾಗ ೫— ಸದ್ಯದ ಗೀತೆಯ ಕಾಲವು.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಧಾನ ಗ್ರಂಥವಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ೧೪೦೦ ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ ಈ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಅನಂತರ ಕೆಲವು ಶತಕಗಳ ಮೇಲೆ ಮೂಲಗೀತೆಯೂ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದೂ ಸ್ಥೂಲಮಾನದಿಂದ ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸಿದೆವು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಮೂಲ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಪ್ರಧಾನವಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೂ ಕೂಡ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಮಾವೇಶವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆವು. ಮೂಲ ಗೀತೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸದ್ಯಕಂತೂ ಗೊತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ೪೦-೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ, ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಗೀತೆ ಇವುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಇದೇಪ್ರಕಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಡಾ. ಭಾಂಡಾರಕರ, ಕೈ. ಕಾಶೀನಾಥಪಂತ ತೆಲಂಗ, ಕೈ. ಶಂಕರ ಬಾಳಕೃಷ್ಣ ದೀಕ್ಷಿತ ಮತ್ತು ರಾವಬಹದ್ದೂರ ಚಿಂತಾಮಣರಾವ ವೈದ್ಯ ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಗೀತೆ ಇವುಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿವೆ. ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಮತ್ತೂ ಒಂದೆರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೈ. ತ್ರ್ಯಂಬಕ ಗುರುನಾಥ ಕಾಳೆ ಇವರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ಈ ಭಾಗ

ವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವೆವು. ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭಕ್ಕೆಯೇ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತವೂ ಈಗಿನ ಗೀತೆಯೂ ಒಬ್ಬನಿಂದಲೇ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇವೆರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳು ಒಬ್ಬನಿಂದಲೇ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವು ಅಂದರೆ ಏಕಕಾಲೀನವಾದವುಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರೆ ಗೀತೆಯ ಕಾಲವನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ದೊರತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಕೊಟ್ಟು, ಅನಂತರ ಈಗಿನ ಗೀತೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಹೀಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಹಲಕೆಲವರಿಗೆ ಒಂದುವೇಳೆ ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಗೀತೆಯ ಕಾಲನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗಬಾರದು.

ಮಹಾಭಾರತ ಕಾಲನಿರ್ಣಯ— ಮಹಾಭಾರತ ಗ್ರಂಥವು ಅತಿ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವಿದ್ದು ಅದು ಲಕ್ಷ ಶ್ಲೋಕಾತ್ಮಕವಿರುವದೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆದಿದೆ. ಆದರೆ, ಈಗಿರುವ ಮಹಾಭಾರತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಯಾಗಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಹರಿವಂಶವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದರೂ ಒಂದು ಲಕ್ಷ ಶ್ಲೋಕಗಳಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ರಾವಬಹದ್ದೂರ ವೈದ್ಯ ಇವರು ಮಹಾಭಾರತದ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಟೀಕಾತ್ಮಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವರು.* ಆದರೂ, ಭಾರತವು ಬೆಳೆದು ಮಹಾಭಾರತವಾದ ಬಳಿಕ ಉಂಟಾದ ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಂಥವು ಈಗಿನಂತೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾಸ್ಕನ ನಿರುಕ್ತ ಮನುಸಂಹಿತೆ ಇವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವದೆಂದೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ವಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಇನ್ನು, ಇವು ಹೊರತಾಗಿ, ಅದರ ಕಾಲನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಅನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಯಾವವು ದೊರೆಯುವವೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವ.

(೧) ಈ ೧೮ ಪರ್ವಗಳ ಗ್ರಂಥವೂ ಹರಿವಂಶವೂ ಜಾವಾ ಮತ್ತು ಬಾಲೀ ದ್ವೀಪಗಳಿಗೆ ೪-೫ನೆಯ ಶತಕದ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕವಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಭಾಷಾಂತರಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿಯ ಆದಿ, ವಿರಾಟ, ಉದ್ಯೋಗ, ಭೀಷ್ಮ, ಆಶ್ರಮವಾಸ, ಮುಸಲ, ಪ್ರಾಸ್ಥಾನಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗಾರೋಹಣ ಈ ಎಂಟು ಪರ್ವಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾಲೀ ದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವುಗಳು ಮುದ್ರಿತವಾಗಿರುವವು. ಆದರೆ, ಭಾಷಾಂತರವು ಕವಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದರೊಳಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗ ಪರ್ವದೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದೆವು. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಲಕತ್ತಾಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯ ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಡುನಡುವೆ ಕ್ರಮದಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ; ಇದರಿಂದ, ಲಕ್ಷಶ್ಲೋಕಾತ್ಮಕ ಮಹಾಭಾರತವು ೪ ನೇಯ ಶತಕಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕನಿಷ್ಠ ೨೦೦ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹಾಗಿರದಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಜಾವಾ, ಮತ್ತು ಬಾಲೀದ್ವೀಪಗಳಿಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಕಾರಣವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ತಿಬೇಟ

* *The Mahabharata: a criticism*, p, 185. ರಾ. ಬ. ವೈದ್ಯ ಇವರ ಮಹಾಭಾರತದ ಟೀಕಾತ್ಮಕ ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರನ್ನು ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವೆವೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇದೇ ಗ್ರಂಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಭಾಷಾಂತರವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅರ್ವಾಚೀನವಾದುದು.‡

(೨) ೧೯೭ನೆಯ ಚೇದಿಸಂವತ್ಸರದ ಅಂದರೆ ೩೬೭ನೆಯ ಶಕದ, ಗುಪ್ತರಾಜನ ಶಿಲಾಲೇಖವೊಂದು ದೊರೆತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತ ಗ್ರಂಥವು ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಲಕ್ಷ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳದ್ದಿತ್ತೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ; ಅದರಿಂದ, ೩೬೭ನೆಯ ಶಕಕ್ಕೆ ಒಂದೆರಡು ಶತಕಗಳ ಮುಂಚೆಯಾದರೂ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. *

(೩) ಈಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಭಾಸ ಕವಿಯ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಾಟಕಗಳು ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಆಖ್ಯಾನಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದಬಳಿಕ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತವು ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದು ಜನರು ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಸ ಕವಿಯ ಬಾಲಚರಿತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಬಾಲ್ಯದ ಹಾಗು ಗೋಪಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹರಿವಂಶವೂ ಆಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಸನು ಕಾಳಿದಾಸನಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದ ಕವಿಯೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾದ ಮಾತು. ಭಾಸಕವಿಯ ನಾಟಕಗಳ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಪಂಡಿತ, ಟಿ. ಗಣಪತಿಶಾಸ್ತ್ರಿ ಇವರು ಸ್ವಪ್ನವಾಸವದತ್ತ ನಾಟಕದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಸನು ಚಾಣಿಕ್ಯನಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದನೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಭಾಸ ಕವಿಯ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವು ಚಾಣಕ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಎರಡನೆಯವರ ಶ್ಲೋಕವೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಅದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಕಾಲವು ಸಂದಿಗ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಭಾಸ ಕವಿಯನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕದ ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳಿಗಿಂತ ಈಚೆಗೆ ತರಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

(೪) ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಅಶ್ವಘೋಷನೆಂಬೊಬ್ಬ ಕವಿಯು ಆಗಿಹೋದನೆಂದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಈ ಅಶ್ವಘೋಷನು ಬುದ್ಧಚರಿತ್ರ ಮತ್ತು ಸೌಂದರಾನಂದವೆಂಬೆರಡು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದು ಅವು ಈಗ ಮುದ್ರಿಸಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇವೆರಡಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ವಜ್ರಸೂಚಿಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪ ಗ್ರಂಥವಿದ್ದು ಅದೂ ಅಶ್ವಘೋಷನದೇ ಎಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಅಥವಾ ಈ ವಜ್ರಸೂಚಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಕೂಡ ಅವನದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರೊ. ವೆಬರ ಅವರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ೧೮೬೦ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ, ಹರಿವಂಶದೊಳಗಿನ ಶ್ರಾದ್ಧಮಹಾತ್ಮ್ಯದಲ್ಲಿಯ "सप्तव्याधा दशार्णेषु" (ಹರಿ ೨೪.೨೦ ಮತ್ತು ೨೧) ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಮತ್ತೆ ಹಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳೂ (ಉದಾ:— ಮಭಾ ಶಾಂ.೨೬೧ ೧೭) ಬಂದಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಶಕಾರಂಭಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಹರಿವಂಶವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಲಕ್ಷ ಶ್ಲೋಕಾತ್ಮಕ ಮಹಾಭಾರತವು ಪ್ರಚಲಿತವಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

---

‡ ಜಾವಾ ದ್ವೀಪದೊಳಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ *The Modern Review*, July 1914, pp. 32-38 ಈ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ; ತಿಬೇಟ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯ ಮಹಾಭಾರತದ ಉಲ್ಲೇಖವು Rockhill's *Life of the Buddha*, p.228 note 1 ಇದರಲ್ಲಿ ನೋಡಿರಿ.

* ಈಶಿಲಾಲೇಖವು *Inscriptionum Indicarum* ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದ ಮೂರನೆಯ ಖಂಡ ಪುಟ ೧೩೪ರಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟದೆ. ಕೈ. ಶಂಕರ ಬಾಳಕೃಷ್ಣ ದಿಕ್ಷಿತ ಇವರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಯೋತಿಃಶಾಸ್ತ್ರ(ಪು. ೧೦೪)ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವರು.

(೫) ಆಶ್ವಲಾಯನ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ (೩ ೪.೪.) ಭಾರತ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಇವು ಬೇರೆಯಿದ್ದಂತೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದು, ಬೌಧಾಯನ ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ (೨.೨.೨೬) ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಯಯಾತಿ ಉಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿದೆ (ಮಭಾ ಆ. ೭೮.೧೦). ಆದರೆ, ಇದೊಂದು ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಬೌಧಾಯನದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತವು ಇತ್ತೇ ಇತ್ತೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಬುಲ್ಲರಸಾಹೇಬರು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ * ಆದರೆ ಈ ಶಂಕೆಯು ಯೋಗ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬೌಧಾಯನದ ಗೃಹ್ಯಶೇಷ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಸಹಸ್ರನಾಮದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದು (ಬೌ. ಗೃ. ಶೆ ೧.೨೨.೮), ಇದಲ್ಲದೆ ಅದೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೨.೨೨.೯), ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ "पत्रं पुष्पं फलं तोयं" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವು (ಗೀ.೯.೨೬) ಬಂದಿದೆ. ಬೌಧಾಯನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯ ಈ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಕೈ. ತ್ರ್ಯಂಬಕ ಗುರುನಾಥ ಕಾಳೆಯವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು.† ಈ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಬುಲ್ಹರ ಸಾಹೇಬರ ಶಂಕೆಯು ನಿರ್ಮೂಲವಾದುದೆಂದೂ ಆಶ್ವಲಾಯನ ಮತ್ತು ಬೌಧಾಯನ ಇವೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಮಹಾಭಾರತವು ಗೊತ್ತಿತ್ತೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌಧಾಯನ ಗ್ರಂಥವು ಕ್ರಿ ಶ ೪೦೦ ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬುಲ್ಹರರವರೇ ಅನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

(೬) ಸ್ವಂತ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳ ವರ್ಣನೆಯು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಹೆಸರು ಸಮಾವೇಶವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ (ಮಭಾ ಶಾಂ. ೩೩೯. ೧೦೦) ಹತ್ತೂ ಅವತಾರಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಮೊದಲನೆಯ ಅವತಾರದ ಹೆಸರು ಹಂಸವೆಂದೂ ಕೃಷ್ಣಾವತಾರದ ತರುವಾಯ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಕಲ್ಕಿ ಅವತಾರವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಒಟ್ಟು ಹತ್ತು ಅವತಾರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಕಾಯಂ ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ವನಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುಗದ ಭವಿಷ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ವರ್ಣನೆಯು ನಡೆದಾಗ ' एडूकचिह्ना पृथिवी न देवगृहभूषिता"—ಅಂದರೆ ಪೃಥ್ವಿಯ ಮೇಲೆ ದೇವಾಲಯದ ಬದಲು ಏಡೂಕಗಳಾಗುವವು,—ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ(ಮ ಭಾ.ವನ. ೧೯೦. ೬೭) ಏಡೂಕವೆಂದರೆ ಬುದ್ಧನ ಕೂದಲು, ಹಲ್ಲು ಮುಂತಾದ ಯಾವದೊಂದು ಸ್ಮಾರಕವನ್ನು ಹುಗಿದು ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಕಂಬ ಗೋಪುರ ಅಥವಾ ಕಟ್ಟಡವು. ಅದಕ್ಕೆ ಈಗ 'ಸ್ತೂಪ' ಅಥವಾ ಡಾಗೋಬಾ' ಎಂದು ಅನ್ನುವರು. ಡಾಗೋಬಾ ಎಂಬದು 'ಧಾತುಗರ್ಭ'(ಪಾಲಿ ಡಾಗಬ) ವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದದ ಅಪಭ್ರಂಶವಿದ್ದು, ಧಾತು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ "ಒಳಗೆ ಇಟ್ಟ ಯಾವದೊಂದು ಸ್ಮಾರಕವಸ್ತು" ಎಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸಿಲೋನ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಇಂಥ ಸ್ತೂಪಗಳು ಅನೇಕ ದೊರೆಯುವವು. ಇದರಿಂದ ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನನ್ನು ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಎಣಿಸುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತವು ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಬುದ್ಧ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಅನೇಕಕಡೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. (ಶಾಂ. ೧೯೪. ೫೮; ೩೦೭. ೩೪೩. ೫೨) ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಿಯು, ತಿಳಿದವನು, ಅಥವಾ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ.

---

*See Sacred Books of the East Series, Vol. XIV. Intro.p. xli.

†ಕೈ. ತ್ರ್ಯಂಬಕ ಗುರುನಾಥ ಕಾಳೆಯವರ ಇಡೀ ಲೇಖವು *The Vedic Magazine and Gurukula Samachar*, Vol. VII. Nos. 6. 7 pp. 528–532 ಇದರಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ, ಲೇಖಕರ ಹೆಸರು ಪ್ರೊ ಕಾಳೆಯೆಂದು ತಪ್ಪು ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧರೇ ಅದನ್ನು ವೈದಿಕಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೂ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳುಂಟು.

(೭) ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಗಣನೆಯು ಅಶ್ವಿನಿಯಿಂದ ಹೇಳದೆ ಕೃತ್ತಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದೆ. (ಮಭಾ. ಅನು. ೬೪ ಮತ್ತು ೮೯) ಮೇಷ ವೃಷಭಾದಿ ರಾಶಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಕಾಲನಿರ್ಣಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಗ್ರೀಕಜನರ ಸಹವಾಸದಿಂದ ಮೇಷ ವೃಷಭ ಮುಂತಾದ ರಾಶಿಗಳು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುಂಚೆ ಅಂದರೆ ಅಲೆಕ್ಸಂಡರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತವು ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನುಮಾನ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಶ್ರವಣಾದಿನಕ್ಷತ್ರಗಣನೆಯು ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ ೪೪. ೨; ಮತ್ತು ಆ. ೬೧.೩೪ ನೋಡಿರಿ) ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಶ್ರವಣಾದಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಣನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ; ಶ್ರವಣ ನಕ್ಷತ್ರದಿಂದ ಆಗ ಉತ್ತರಾಯಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಟೀಕಾಕಾರರು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುವರು; ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವದು ಸಮಂಜಸವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂಗಜ್ಯೋತಿಷಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಉತ್ತರಾಯಣದ ಪ್ರಾರಂಭವು ಧನಿಷ್ಠಾನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಧನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿ ಉದಗಯನವು ಆಗಬೇಕಾದರೆ, ಆಗ ಜ್ಯೋತಿರ್ಗಣಿತರೀತಿಯಿಂದ ಶಕವರ್ಷದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಜ್ಯೋತಿರ್ಗಣಿತದಂತೆ ಉದಗಯನವು ಒಂದು ನಕ್ಷತ್ರ ಹಿಂದೆ ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಲೆಕ್ಕದಂತೆ ಶ್ರವಣಾರಂಭಕ್ಕೆ ಉದಗಯನವಾಗುವ ಕಾಲವು ಶಕಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸುಮಾರು ೫೦೦ ವರ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಶಕಕ್ಕಿಂತ ೫೦೦ ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತವು ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಗಣಿತದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೈ. ಶಂಕರ ಬಾಳಕೃಷ್ಣ ದೀಕ್ಷಿತ ಇವರು ತಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಯೋತಿಃಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಭಾ. ಜ್ಯೋ. ಪು. ೮೭-೯೦ ೧೧೧ ಮತ್ತು ೧೪೭ ನೋಡಿರಿ) ಈ ಪ್ರಮಾಣದ ಮಹತ್ವದೊಂದು ವಿಶೇಷವೇನಂದರೆ, ಇದರಿಂದ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲವನ್ನು ಶಕಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹಿಂದೆ ಒಯ್ಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

(೮) ರಾವಬಹದ್ದೂರ ವೈದ್ಯ ಇವರು ಮಹಾಭಾರತದ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಟೀಕಾತ್ಮಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನ ದರಬಾರದಲ್ಲಿ (ಇಸ್ವಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೩೦೦ ವರ್ಷ, ಇರುವ ಮೆಗೆಸ್ಥನೀಸ ಎಂಬ ಗ್ರೀಕವಕೀಲನಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಕಥೆಗಳು ಗೊತ್ತಿದ್ದವೆಂದು ತೋರಿಸಿರುವರು. ಮೆಗಸ್ಥನೀಸನ ಪೂರ್ಣಗ್ರಂಥವು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇತರ ಜನರು ಅವನ ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಅವತರಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಮೊದಲು ಜರ್ಮನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿದರು. ಮ್ಯಾಕಕ್ರಿಂಡಲ ಎಂಬುವವರು ಅದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು. ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೦೦ — ೨೦೫) ವರ್ಣಿಸಿದ ಹೇರಕ್ಲಿಜನೇ ಕೃಷ್ಣನೆಂದೂ ಮ್ಯಾಗಸ್ಥನೀಸನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶೌರಸೇನೀಜನರು ಅವನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಅವರು ಮಥುರೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು.‡ ಇದಲ್ಲದೆ ಹೆರಕ್ಲೀಜನೆಂಬುವನು

‡See M. Crindle's *Ancient India—Megasthenes and Arrian* pp. 200-205. ಇತ್ತಕಡೆಯ ಒಂದು ಶೋಧದಿಂದ ಮ್ಯಾಗಸ್ಥನೀಸನ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಚಮತ್ಕಾರ ರೀತಿಯಿಂದ ಪುಷ್ಟಿದೊರೆತಿದೆ. ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರದ Archæological Department ಇವರ ೧೯೧೪ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ Progress Report ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ

ಡಾಯೋನೀಸನೆಂಬ ಮೂಲ ಪುರುಷನಿಂದ ೧೫ನೆಯವನೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತ ದಲ್ಲಿಯೂ (ಮಭಾ. ಅನು.೧೪೭-೨೫-೩೩) ಅದರಂತೆಯೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ದಕ್ಷಪ್ರಜಾಪತಿಯಿಂದ ೧೫ನೆಯವನೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ಣಪ್ರಾವರಣ, ಏಕಪಾದ, ಲಲಾಟಾಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಜನರ (ಪುಟ. ೭೪) ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಬಂಗಾರವನ್ನು ಮೇಲೆ ತೆಗೆಯುವ ಇರವಿಗಳ ಪಿಪೀಲಿಕಾ) ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಮೆಗಸ್ಥನೀಸನು ಮಾಡಿರುವ ವರ್ಣನೆಗಳೂ (ಪುಟ. ೯೪) ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ (ಮಭಾ. ಸಭಾ. ೫ ಮತ್ತು ೫೨). ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ, ಮಹಾಭಾರತಗ್ರಂಥ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಚರಿತ್ರವೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪೂಜೆಯೂ ಕೂಡ ಮೇಗಸ್ಥನೀಸನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರದೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತಂದರೆ, ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತವು ಶಕಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಕನಿಷ್ಠ ಸುಮಾರು ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಂದಂತೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ನಿ:ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದೂ ಹಾಕಿರಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹಲಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಇರದೆ, ಇಡೀ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಒಟ್ಟು ಗ್ರಂಥವು ಶಕಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ೫ ಶತಕಗಳಮುಂಚೆ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಗೀತೆಯು ಈ ಇಡೀ ಗ್ರಂಥದ್ದೇ ಒಂದು ಭಾಗ ಇರುವದೆಂದೂ ಅದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸೇರಿಸಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ಆರಂಭಕ್ಕೇ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವೆವು. ಆದಕಾರಣ, ಗೀತೆಯ ಕಾಲವೂ ಇದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅಭ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ ಮೂಲ ಗೀತೆಯೇನೋ ಇದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಚೀನವಿರಬಹುದು. ಯಾಕಂದರೆ, ಅದರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬನನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ೪ ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವೆವು ಅದು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಅದರ ಕಾಲವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದೆಹಾಕಲು ಬರುವದಿಲ್ಲೆಂಬುದಂತೂ ಸರಿಯಷ್ಟೆ! ಮೇಲಿನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ; ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಉಂಟು. ಅವು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವೆವು.

ಗೀತಾ ಕಾಲನಿರ್ಣಯ:— ಮೇಲೆಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ, ಗೀತೆಯ ನಿರ್ದೇಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಹೆಸರಗೊಂಡು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಿಂದ ಆ ಕಾಲವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲ್ಪ ಗ್ವಾಲ್ಹೇರ ಸಂಸ್ಥಾನದೊಳಗಿನ ಭಿಲಸಾ ಎಂಬ ಪಟ್ಟಣದ ಹತ್ತರ ವೇಸನಗರವೆಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ 'ಖಾಂಬಬಾಬಾ' ಎಂಬದೊಂದು ಗರುಡಧ್ವಜಸ್ತಂಭದ ಮೇಲಿನ ಲೇಖವು ಮುದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆ ಲೇಖದಲ್ಲಿ, ಆ ಕಂಬದ ಇದುರಿಗೆ ಹೆಲಿಯೊಡೊರಸ್‌ನೆಂಬೊಬ್ಬ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಯವನನು ಅಂದರೆ ಗ್ರೀಕ ಮನುಷ್ಯನು ಬಂದು ವಾಸುದೇವನ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದೂ ಆ ಯವನನು ಅಲ್ಲಿಯ ಭಗಭದ್ರನೆಂಬ ಅರಸನ ದರಬಾರಿನಲ್ಲಿ, ತಕ್ಷಶಿಲೆಯಲ್ಲಿಯ ಆ್ಯಂಟೆಆಲ್ಕಿಡಸನೆಂಬ ಗ್ರೀಕ ಅರಸನ ವತಿಯಿಂದ ವಕೀಲನಿದ್ದನೆಂದೂ ಬರೆದಿದೆ. ಕ್ರಿ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ೧ನೆಯ ವರ್ಷ ಆ್ಯಂಟಿಆಲ್ಕಿಡಸನು ರಾಜ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು . ಅವನ ನಾಣ್ಯಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ ಕಾರಣ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿಯು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯವನರೂ ವಾಸುದೇವರ ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೆಗೆಸ್ಥನೀಸನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಪಾಣಿನಿಗೂ ವಾಸುದೇವ ಭಕ್ತಿಯು ಗೊತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು.

ಟ್ಟಿದೆ. ಇನ್ನು ಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕ್ರಮದಿಂದ ಕೊಡುವೆವು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಬೇಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಕೈ. ತೆಲಂಗ ಇವರು ಗೀತೆಯು ಆಪಸ್ತಂಬದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಠ ೩೦೦ ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು; ಮತ್ತು ಡಾ. ಭಾಂಡಾರಕರ ಇವರು "ವೈಷ್ಣವ ಶೈವ ಮುಂತಾದ ಪಂಥಗಳು" ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಇಂಗ್ಲೀಷ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಬಹುತರವಾಗಿ ಈ ಕಾಲವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವರು. ತೆಲಂಗ ಇವರ ಮತವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆಂದೂ ಮೂಲ ಗೀತೆಯು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ೨ ನೇಯ ಶತಕದಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದು, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ತರುವಾಯ ೨ನೆ ಶತಕದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣೆಯಾಯಿತೆಂದೂ ಪ್ರೊ. ಗಾರ್ಬೆ ಇವರ ಮತವು * ಆದರೆ ಗಾರ್ಬೆ ಇವರ ಮತವೇ ತಪ್ಪೆಂದು ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು.

(೧) ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಗೀತೆಯ ಟೀಕೆ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಸನತ್ಸುಜಾತೀಯ ಪ್ರಕರಣದಮೇಲೂ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು, ಅವರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಅನುಗೀತೆ, ಮನು-ಬೃಹಸ್ಪತಿಸಂವಾದ ಮತ್ತು ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ವಚನಗಳು ಪ್ರಮಾಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ತೆಗದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನೂ ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರೊ. ಕಾಶೀನಾಥ ಬಾಪೂ ಪಾಠಕ ಇವರು ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶ್ಲೋಕದ ಆಧಾರದಿಂದ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲವು ೭೧೦ ನೆಯ ಶಕವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಆದರೆ ಅವರ ಕಾಲವನ್ನು ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ನೂರು ವರ್ಷ ಒಯ್ಯಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಯಾಕಂದರೆ, ಮಹಾನುಭಾವಪಂಥದ "ದರ್ಶನಪ್ರಕಾಶ" ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "युगपयोधिरसान्वितशाके," ಅಂದರೆ ೬೪೨ನೆಯ ಶಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಗುಹಾಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದರೆಂದು ವರ್ಣನೆಯುಂಟು; ಗುಹಾಪ್ರವೇಶದಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ವಯಸ್ಸು ೩೨ ವರ್ಷದ್ದಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಜನ್ಮಕಾಲವು ೬೧೦ನೆಯ ಶಕವಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಪ್ರೊ. ಪಾಠಕ ಇವರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಈ ಕಾಲವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ, ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ, ಹಿಂದಿನ ಅನೇಕ ಟೀಕಾಕಾರರ ಮತಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದು, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ತಾವು ಹೊಸ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದರೆಂದು ಆ ಭಾಷ್ಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆಯೇ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದಕಾರಣ, ಆಚಾರ್ಯರ ಜನ್ಮಕಾಲವು ೬೧೦ನೆಯ ಶಕವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಿರಿ ೭೧೦ನೆಯ ಶಕವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಿರಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕನಿಷ್ಠ ೨೦೦-೩೦೦ ವರ್ಷ ಅಂದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶಕದ ಸುಮಾರಕ್ಕಂತೂ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ. ಇನ್ನು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವ.

(೨) ಕೈ. ತೆಲಂಗ ಇವರು ಕಾಲಿದಾಸನಿಗೂ ಬಾಣಭಟ್ಟನಿಗೂ ಗೀತೆಯು ಗೊತ್ತಿತ್ತೆಂದು ತೋರಿಸಿರುವರು. ಕಾಲಿದಾಸನ ರಘುವಂಶದೊಳಗಿನ (೧೦-೩೧) ವಿಷ್ಣುಸ್ತುತಿಯಲ್ಲಿಯ "अनवाप्तमवाप्तव्यं न ते किंचन विद्यते" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವು "नानवाप्तमवाप्तव्यं" ಎಂಬ ಗೀತೆ

---

* See Telang's *Bhagavadgita* S. B. E. Vol. VIII. Intro. pp. 21 and 34; Dr. Bhandarkar's *Vaishnavism, Shaivism and other Sects*, p. 13 Dr. Garbe's *Die Bhagavadgita*, p. 64.

ಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಿರುತ್ತದೆ; ಬಾಣಭಟ್ಟನ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ “ महाभारतमिवानन्तगीताकर्णनानन्दितनरं ” ಎಂಬದಾಗಿ ಇರುವ ಒಂದು ಶ್ಲೇಷಪ್ರಧಾನವಾದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಕಾಲಿದಾಸ ಮತ್ತು ಭಾರವಿ ಇವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವು ೫೫೬ನೆಯ ಶಕದ ಒಂದು ಶಿಲಾಲೇಖದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಕೈ. ಪಾಂಡುರಂಗ ಗೋವಿಂದಶಾಸ್ತ್ರಿ ಪಾರಖಿಯೆಂಬವರು ಬಾಣಭಟ್ಟನ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಮರಾಠೀ ನಿಬಂಧದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಬಾಣಭಟ್ಟನು ೫೨೮ನೆಯ ಶಕದ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಹರ್ಷರಾಜನ ದರಬಾರಿನಲ್ಲಿದ್ದನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವರು.

(೩) ಜಾವಾದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಗೀತಾಪ್ರಕರಣವಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಧ್ಯಾಯಗಳೊಳಗಿನ ಸುಮಾರು ನೂರು ನೂರಿಪ್ಪತ್ತೈದು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿವೆ. ೧೨, ೧೫, ೧೬ ಮತ್ತು ೧೭ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಗಳೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅಷ್ಟರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಈಗಿನಂತೆಯೇ ಆಗ ಸಹ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಗೀತೆಯ ಭಾಷಾಂತರವು ಕವಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಆದರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳು ನಡುನಡುವೆ ಪ್ರಮಾಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ, ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿಷ್ಟೇ ಶ್ಲೋಕಗಳಿದ್ದವೆಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಡಾ. ನರಹರ ಗೋಪಾಳ ದೇಶಾಯಿ ಎಂಬವರು ಜಾವಾದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದರು, ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಈ ಸಂಗತಿಯು ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಕಲಕತ್ತೆಯ ಮಾಡರ್ನ ರಿವ್ಯೂ ಎಂಬ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯ ೧೯೧೪ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಜುಲೈ ತಿಂಗಳ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಪುಣೆಯಲ್ಲಿಯ “ ಚಿತ್ರಮಯಜಗತ್ ” ಎಂಬ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ, ೪.೫ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಕನಿಷ್ಠ ೨೦೦ ವರ್ಷಗಳಹಿಂದೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಇದ್ದು ಅದರೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಕ್ರಮವೂ ಈಗಿನ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಕ್ರಮದಂತೆಯೇ ಇತ್ತೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(೪) ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ, ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ, ಪದ್ಮಪುರಾಣ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮಾದರಿಯ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಿರುವ ಬೇರೆ ಗೀತೆ ಅಥವಾ ಗೀತೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಅನುಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಪೂಜ್ಯವೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಅನುಕರಣ ಮಾಡುವದು ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣ, ಈ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪುರಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಕನಿಷ್ಠ ೨೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಂದಲಾದರೂ ಪ್ರಾಚೀನವಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣ ಕಾಲದ ಪ್ರಾರಂಭವು ಕ್ರಿಸ್ತಿ ಶಕದ ೨ನೆಯ ಶತಕಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ವಾಚೀನವಿರಲಾರದು. ಆದ ಕಾರಣ, ಗೀತೆಯ ಕಾಲವು ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶಕಾರಂಭಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪಾದರೂ ಹಿಂದೆ ಇರಬೇಕು.

(೫) ಕಾಲಿದಾಸನಿಗೂ ಬಾಣನಿಗೂ ಗೀತೆಯು ಗೊತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಕಾಲಿದಾಸನಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನವನಾದ ಭಾಸ ಕವಿಯ ನಾಟಕಗಳು ಈಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಣಭಾರ'ವೆಂಬ ನಾಟಕದೊಳಗಿನ ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತದೆ.

हतोऽपि लभते स्वर्गं जित्वा तु लभते यशः ।
उभे बहुमते लोके नास्ति निष्फलता रणे ॥

ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ "हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं" (ಗೀ. ೨-೩೭) ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ತೀರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಭಾಸಕವಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದು ಅವನ ಇತರ ನಾಟಕಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ ಕಾರಣ, ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿರಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ ಕಾರಣ, ಭಾಸ ಕವಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಗೀತೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಯಿತು. ಭಾಸಕವಿಯ ಕಾಲವು ಶಕಕ್ಕಿಂತ ೨೦೦-೩೦೦ ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಮುಂಚೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಪಂಡಿತ. ಗಣಪತಿಶಾಸ್ತ್ರಿ ಇವರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಆದರೆ ಅದು ಶಕಾರಂಭದ ತರುವಾಯ ನೂರಿನ್ನೂರು ವರ್ಷ ಇರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿದರೂ ಭಾಸನ ಮುಂಚೆ ನೂರಿನ್ನೂರು ವರ್ಷವಾದರೂ ಅಂದರೆ ಶಕಕಾಲಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತವೂ ಗೀತೆಯೂ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಮೇಲಿನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(೨) ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಬಲವತ್ತರವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೈ. ತ್ರ್ಯಂಬಕ ಗುರುನಾಥ ಕಾಳೆ ಇವರು ಗುರುಕುಲದ "ವೈದಿಕ ಮಾಗಝಿನ" ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಪುಸ್ತಕ ೭. ಸಂಚಿಕೆ ೬-೭. ಪುಟ. ೫೨೮-೫೩೨ ಮಾರ್ಗಶೀರ್ಷ ಮತ್ತು ಪೌಷ, ಸಂವತ್ ೧೯೭೦) ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು, ಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಪುರಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ-ಉದಾ:— ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ-ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞ ಪಂಡಿತರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದ ಕಾರಣವೇ ಅವರು ಸೂತ್ರಕಾಲವು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಶಕಕ್ಕೆ ೨ ಶತಕಗಳ ಮುಂಚೆ ಗೀತೆಯು ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಕೈ. ಕಾಳೆ ಇವರು ಆ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯು ತಪ್ಪೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಬೌಧಾಯನ ಗೃಹ್ಯ ಶೇಷಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೨-೨೨.೯)—

देशाभावे द्रव्याभावे साधारणे कुर्यान्मनसा वार्चयेदिति । तदाह भगवान्—

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥ इति

ಎಂಬದಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು (೯.೨೬) "तदाह भगवान्" ಎಂದು ಹೇಳಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಮುಂದೆ ಭಕ್ತಿನಮ್ರರಾಗಿ ಈ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕು—भक्तिनम्रः एतान् मंत्रानधीयीत—ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದೇ ಗೃಹ್ಯಶೇಷಸೂತ್ರದ ಪೂರಸೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕೊನೆಗೆ "ॐ नमोभगवते वासुदेवाय" ಎಂಬ ದ್ವಾದಶಾಕ್ಷರ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಜಪಿಸಿದರೆ ಅಶ್ವಮೇಧ ಫಲವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದರಿಂದ, ಬೌಧಾಯನದ ಮೊದಲು ಗೀತೆಯು ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದು ವಾಸುದೇವ ಪೂಜೆಯೂ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಬೌಧಾಯನನ ಪಿತೃಮೇಧ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತೃತೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆರಂಭಕ್ಕೇ—

जातस्य वै मनुष्यस्य ध्रुवं मरणमिति विजानीयात्तस्माज्जाते

न प्रहृष्येन्मृते च न विषीदेत् ।

ಎಂದು ವಾಕ್ಯವುಂಟು. ಅದು "जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः ध्रुवं जन्म मृतस्य च । तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि" ಎಂಬ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಸೂಚಿಸಲಬೇಕು; ಇದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ "पत्रं पुष्पं" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದರಂತೂ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಸಂದೇ

ಹವೂ ಉಳಿಯುವದಲ್ಲ. ಸ್ವಂತ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವೂ ಬೌಧಾಯನ ಸೂತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಬೌಧಾಯನನ ಕಾಲವು ಆಪಸ್ತಂಬನಿಗಿಂತ ನೂರಿನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿದ್ದು, ಆಪಸ್ತಂಬನ ಕಾಲವು ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕೆ ೩ಶತಮಾನಗಳಿಗಿಂತ ಅರ್ವಾಚೀನವಾಗಿರಲಾರ ದೆಂದು ಬುಲ್ಹರ ಸಾಹೇಬರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು.* ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ತುಸು ಮುಂದಕ್ಕೆಳೆಯ ಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೇಷವೃಷಭಾದಿರಾಶಿಗಳಿರುವ ದಿಲ್ಲ. ಹಾಗು ಬೌಧಾಯನದ ''मीनमेषयोर्मेषवृषभयोर्वा वसंतः'' ಎಂಬ ವಚನವು ಕಾಲಮಾಧ ವದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಕೈ. ಶಂಕರ ಬಾಳಕೃಷ್ಣ ದಿಕ್ಷಿತ ಇವರ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಯೋತಿ: ಶಾಸ್ತ್ರದ ಲ್ಲಿಯೂ(ಪು.೧೦೨) ಅದು ತಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಇದರಿಂದಲೂ, ಮಹಾಭಾರತವು ಬೌಧಾಯ ನದ ಪೂರ್ವದ್ದಿದ್ದು, ಶಕಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಕನಿಷ್ಠ ನಾಲ್ಕುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೌಧಾಯನವೂ ಐದುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಗೀತೆಗಳೂ ಇದ್ದವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅನುಮಾ ನವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಕೈ. ಕಾಳೆ ಇವರು ಭೌಧಾಯನದ ಕಾಲವು ಕ್ರಿಸ್ತಿಶಕಕ್ಕೆ ೭|೮ ನೂರು ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ತಪ್ಪು ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಶಿಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಭೌಧಾಯನ ವಚ ನವು ಅವರ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದಿಲ್ಲ.

(೭) ಮೇಲಿನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ, ಈಗಿನ ಗೀತೆಯು ಶಕಾರಂಭಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಸುಮಾರು ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಬೌಧಾಯನ ಮತ್ತು ಅಶ್ವಲಾಯನರಿಗೆ ಅದು ಗೊತ್ತಿ ತ್ತೆಂದೂ ಆ ಕಾಲದಿಂದ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದ ವರೆಗೆ ಅದರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ವಾಗಿ ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂದೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಿರದು. ಆದರೆ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ಪುರಾವೆಯು. ಇನ್ನು ನಾವು ವೈದಿಕೇತರ ಅಂದರೆ ಬೌದ್ಧವಾಙ್ಮಯ ದೊಳಗಿನ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುವೆವು. ಅದರಿಂದ, ನಾವು ಗೀತೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಚೀನತ್ವವು ಹೆಚ್ಚು ಬಲವತ್ತರವಾದುದೂ ನಿ:ಸದಿಂಗ್ಧವಾದುದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಉದಯಹೊಂದುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಉದಯಹೊಂದಿತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಬುಲ್ಹರ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಫ್ರೆಂಚ ಪಂಡಿತನಾದ ಸೇನಾರ್ತ್ ಇವರ ಮತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಯೇ ಇರುವೆವಷ್ಟೆ. ಇನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಹಬ್ಬಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೇಳುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ, ಗೀತೆಯ ಕಾಲನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುವೆವು. ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಾ ಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಭಾಗವತಧರ್ಮವೂ ಗೀತೆಯೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಗೀತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವರೋ ಹೇಗೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳು, ವೇದಾಂಗಗಳು, ವ್ಯಾಕರಣ, ಜ್ಯೋತಿಷ, ಇತಿಹಾಸ,ನಿಘಂಟು ಮುಂತಾದ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗಿದ್ದವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ವೈದಿಕಧರ್ಮವು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಪರಿಣತಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆ ಬಳಿಕ ಬುದ್ಧನು ತೆಗೆದ ಹೊಸ ಪಂಥವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಆಚರಣದೃಷ್ಟಿ

*See Sacred Books of the East Series, Vol II. Intro. p. xliii. and also the same Series, Vol. XIV. Intro. p. xliii.

ಯಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ, ಅಶೋಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲು ಉಂಟಾಗಿ, ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಷುಗಳು ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರದ ಮತ್ತು ಪರೋಪಕಾರದ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಚೀನದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಅಲೆಕ್ಝಾಂಡ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಸದ ವರೆಗೂ ಹಬ್ಬಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ಬೌದ್ಧಯತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾದರೆಂಬುದು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಹಳೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಹತಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲ್ಪಿದ ಭಿಕ್ಷುವು ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಗಂಡಕದಂತೆ ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸುತ್ತನಿಪಾತದೊಳಗಿನ ಖಗ್ಗವಿಸಾಣಸುತ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಮಹಾವಗ್ಗದಲ್ಲಿ (೫.೧.೨೭) ಸ್ವತಃ ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಸೋಣಕೋಳಿವಿಸ ಇವನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ "ನಿರ್ವಾಣಪದಕ್ಕೆ ತಲ್ಪಿದ ಭಿಕ್ಷುವಿಗೆ" ತಸ್ಸ ಪಟಿಚಯೋ ನತ್ಥಿ ಕರಣೀಯಂ ನ ವಿಜ್ಜತಿ"— ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಶಿಲಕು ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಭೋಗಿಸುವದೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ"ವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಶುದ್ಧ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲವೆ? ಇದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಔಪನಿಷದಿಕ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಪೂರ್ಣ ಸಾಮ್ಯ ಉಂಟು. "ಕರಣೀಯಂ ನ ವಿಜ್ಜತಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು "तस्य कार्यं न विद्यते" ಎಂಬ ಗೀತಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಶಬ್ದಶಃ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಷುಕರ ಈ ಮೂಲ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಆಚಾರವು ಬದಲಾಗಿ ಮುಂದೆ ಅವರು ಪರೋಪಕಾರದ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಹತ್ತಿದಾಗ ಹೊಸಮತಕ್ಕೂ ಹಳೆಯಮತಕ್ಕೂ ಜಗಳ ಹುಟ್ಟಿ, ಹಳೆಯ ಜನರು ತಮಗೆ "ಥೇರವಾದ" (ವೃದ್ಧಪಂಥ)ವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಹತ್ತಿದರು; ಹೊಸಜನರು ತಮ್ಮ ಪಂಥಕ್ಕೆ 'ಮಹಾಯಾನ'ವೆಂದು ಹೆಸರುಕೊಟ್ಟು, ಹಳೆಯ ಪಂಥದವರಿಗೆ 'ಹೀನಯಾನ' ಪಂಥದವರೆಂದು(ಕಡಿಮೆ ಪಂಥದವರೆಂದು) ಕರೆಯಹತ್ತಿದರು. ಅಶ್ವಘೋಷನು ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದವನು. ಬೌದ್ಧಯತಿಗಳು ಪರೋಪಕಾರದ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಮತವು ಅವನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಸೌಂದರಾನಂದ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಗೆ ನಂದನು ಅರ್ಹತಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲ್ಪಿದ ಬಳಿಕ ಬುದ್ಧನು ಅವನಿಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲು—

अवाप्तकार्योऽसि परां गतिं गतः न तेऽस्ति किंचित्करणीयमण्वपि ।

"ನಿನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾಯಿತು, ಉತ್ತಮಗತಿಯು ದೊರೆಯಿತು; ಇನ್ನು ನೀನು (ಸ್ವಂತಬಗ್ಗೆ) ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ತವ್ಯವೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ" (ಸೌ. ೧೮.೫೪) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮುಂದೆ—

विहाय तस्मादिह कार्यमात्मनः कुरु स्थिरात्मन्परकार्यमप्यथो ॥

"ಆದಕಾರಣ, ನೀನು ನಿನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸ್ಥಿರಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡು," (ಸೌ. ೧೮.೫೭)— ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವನು. ಬುದ್ಧನು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಪರ ಉಪದೇಶವೂ ಸೌಂದರಾನಂದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಘೋಷನು ಬುದ್ಧನ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗಪರ ಉಪದೇಶವೂ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅಶ್ವಘೋಷನ ಈ ಕೋಟಿಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಗೀತೆಯ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ 'तस्य कार्यं न विद्यते... तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर"— ನಿನಗೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡು (ಗೀ. ೩.೧೭, ೧೯)— ಈ ಕೋಟಿ

ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ, ಅಶ್ವಘೋಷನು ಈ ಕೋಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಗೀತೆಯಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅಶ್ವಘೋಷನಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಮಹಾಭಾರತವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಆದರೆ, ಈ ಮಾತು ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದೆಂತಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಮೊದಲನೆಯ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನಪಂಥವು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಯೋಗಪರ ಸುಧಾರಣೆಯು, ಮಹಾಯಾನಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖ ಪುರಸ್ಕರ್ತನಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಗುರುವಾದ ರಾಹುಲಭದ್ರನಿಗೆ ತೋಚಲಿಕ್ಕೆ "ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಗಣೇಶ" ಇವರು ಕಾರಣರಾದರೆಂದು ತಾರಾನಾಥ ಎಂಬ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮೀಯರ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಿಬೇಟಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವು ರಶಿಯನ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಜರ್ಮನಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದೆ, ಇಂಗ್ಲಿಷಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಭಾಷಾಂತರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅದರೊಳಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಡಾ. ಕೇರ್ನ ಎಂಬವರು ೧೮೯೬ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಬುದ್ಧಧರ್ಮದ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವೆವು.* ಇಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಡಾ. ಕೇರ್ನ ಇವರ ಮತವಿದೆ. ಮಹಾಯಾನಪಂಥದ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ "ಸದ್ಧರ್ಮಪುಂಡರೀಕ"ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕದಂಥ ಶ್ಲೋಕಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಇದರ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವೆವು. ಮೂಲತಃ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಸನ್ಯಾಸಪರವಾಗಿರಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಪರ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಪರವಾದ ಮಹಾಯಾನಪಂಥವು ಹೊರಡಲಿಕ್ಕೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೇ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದು ಸ್ವಂತ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಕಾರರೇ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಅಶ್ವಘೋಷನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೂ ಇರುವ, ನಾವು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದ ಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಈ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಹಾಯಾನಪಂಥದ ಪ್ರಥಮ ಪುರಸ್ಕರ್ತನಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕೆ ೧೫೦ ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು. ಈ ಪಂಥದ ಬೀಜವು ಅಶೋಕನ ಆಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಊರಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥವು ಹುಟ್ಟುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ— ಅಥವಾ ಅಶೋಕನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ— ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಿಶಕಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಶತಕಗಳ ಹಿಂದೆಯಂತೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಕಾರರು ಬರೆದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದ ಮೇಲಿಂದಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರರೀತಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಸರ್ವ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಈಗಿನ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೫೦೦ ವರ್ಷದಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಏನೂ ಸಂದೇಹ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಡಾ. ಭಾಂಡಾರಕರ, ಕೈ. ತೆಲಂಗ, ರಾ. ಬ. ಚಿಂತಾಮಣರಾವ ವೈದ್ಯ ಮತ್ತು ಕೈ. ದಿಕ್ಷಿತ ಇವರೆಲ್ಲರ ಮತವೂ ಬಹ್ವಂಶದಿಂದ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ಪ್ರೊ. ಗಾರ್ಬೆ ಇವರ ಮತವು ಭಿನ್ನವಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಗೀತೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪರಂಪರೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ

---

* See Dr, Kern's *Manual of Indian Buddhism*, Grundriss, III. 8. p. 122, ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ 'ಅಮಿತಾಯುಸುತ್ತ' ಎಂಬ ಮುಖ್ಯಗ್ರಂಥವು ಚೀನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ೧೮೮೩ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

"योगो नष्टः"— ಅಂದರೆ ಯೋಗವು ನಾಶವಾಯಿತು— ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಪಾತಂಜಲಯೋಗ'ವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯೋಗ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಅಲ್ಲಿ 'ಪಾತಂಜಲಯೋಗ'ವೆಂದು ಇರದೆ 'ಕರ್ಮಯೋಗ'ವೆಂಬು ಇರುತ್ತದೆಂಬು ದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತೋರಿಸಿರುವೆವು. ಆದಕಾರಣ, ಪ್ರೊ. ಗಾರ್ಬೆ ಇವರ ಮತವು ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಗೀತೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ಶಕಕಾಲ ಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತ ಈಚೆಗೆ ಎಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ ವಾಗಿದೆ. ಮೂಲ ಗೀತೆಯು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಲವು ಶತಕಗಳಾದರೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಹೋದ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವೆವು.

ಭಾಗ ೬— ಗೀತೆಯೂ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳೂ.

ಈಗಿನ ಗೀತೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥ ಗಳ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಿರುತ್ತದೆಂಬದು ಚನ್ನಾಗಿ ಮನದಟ್ಟಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಗೀತೆಗೂ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾದೃಶ್ಯ ವೈದೃಶ್ಯಗಳ ವಿಷಯ ವಾಗಿ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವದೆ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನವ ಲಂಬಿಸುವವನಿರುತ್ತಾನೆಂಬದೇ ಗೀತಾಧರ್ಮದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕಸಾರೆ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಆದರೆ, ಈ ವಿಶೇಷಗುಣವನ್ನು ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ಇಂಥ ಪುರುಷನ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಗೀತೆಯೊಳಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ (ಗೀ. ೨.೫೫— ೭೨), ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠಪುರುಷನ (೪.೧೯-೨೩; ೫.೧೮-೨೮) ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯೋಗಿಯ (೧೨.೧೩-೧೯) ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ, ನಿರ್ವಾಣಪದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದ ಅರ್ಹತನ ಅಂದರೆ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲ್ಪಿದ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುವಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಾಮ್ಯವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ (ಧಮ್ಮಪದ. ಶ್ಲೋ. ೩೬೦-೪೨೩ ಮತ್ತು ಸುತ್ತನಿಪಾತದಲ್ಲಿ ಮುನಿಸುತ್ತ ಮತ್ತು ಧಮ್ಮಿಕಸುತ್ತ ನೋಡಿರಿ). ಬಲುಮಾತಿನಿಂದೇನು? ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿವಂತಪುರುಷನಂತೆಯೇ, ನಿಜವಾದ ಭಿಕ್ಷುವಾದರೂ 'ಶಾಂತ'ನೂ 'ನಿಷ್ಕಾಮ'ನೂ 'ನಿರ್ಮಮ'ನೂ 'ನಿರಾಶಿ'ಯೂ (ನಿರಿಸ್ಸಿತ), 'ಸಮದುಃಖಸುಖ'ನೂ 'ನಿರಾರಂಭ'ನೂ 'ಅನಿಕೇತ'ನೂ ಅಥವಾ 'ಅನಿವೇಶನ'ನೂ 'ಸಮನಿಂದಾ ಸ್ತುತಿ'ಯೂ 'ಮಾನಾಪಮಾನ ಲಾಭಾಲಾಭಗಳನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವವ'ನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಆವೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಸಾಮ್ಯಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ (ಧಮ್ಮಪದ ೪೦, ೪೧ ಮತ್ತು ೯೧; ಸುತ್ತನಿ. ಮುನಿಸುತ್ತ. ೧.೭ ಮತ್ತು ೧೪; ದ್ವಯತಾನುಪಸ್ಸನಸುತ್ತ ೨೧-೨೩; ಮತ್ತು ವಿನಯಪಿಟಕ ಚುಲ್ಲವಗ್ಗ. ೭.೪.೭ ನೋಡಿರಿ). ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವುದು ಬೆಳಕೋ ಅದು ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕತ್ತಲೆಯು— "या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी" (ಗೀ. ೨.೬೯)— ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ದ್ವಯತಾನುಪಸ್ಸನಸುತ್ತದ ೪೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ "ಅರೋಸನೇಯ್ಯೋ ನ ರೋಸೇತಿ"— ಅಂದರೆ ಸ್ವತಃ ತಾಪಪಡುವದಿಲ್ಲ, ಪರರಿಗೆ ತಾಪಕೊಡುವದಿಲ್ಲ— ಎಂಬದಾಗಿ ಗೀತೆಯೊಳ ಗಿನ "यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः" (ಗೀ. ೧೨.೧೫.) ಎಂಬದನ್ನು ಹೋಲುವ ವರ್ಣನೆಯೂ ಮುನಿಸುತ್ತದ ೧೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಲ್ಲಸುತ್ತ ದಲ್ಲಿ "ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸಾಯಬೇಕು" ಅಥವಾ "ಭೂತಗಳ ಆದಿ ಅಂತಗಳು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶೋಕಿಸಬಾರದು " (ಸಲ್ಲಸುತ್ತ. ೧ ಮತ್ತು ೯ ಮತ್ತು ಗೀ. ೨.೨೭

ಮತ್ತು ೨೮) ಇತ್ಯಾದಿ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನಂಥವೇ ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಕಂಡುಬರು ತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಗೀತೆಯ ೧೦ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಮಭಾ. ಅಶ್ವ. ೪೪) "ಜ್ಯೋತಿಷ್ಮಂತ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನು, ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನು, ವೇದಮಂತ್ರ ಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರಿಯು" ಎಂಬದಾಗಿ ವರ್ಣನೆಯುಂಟಷ್ಟೆ. ಅದೇ ಮಾದರಿಯ ವರ್ಣನೆಯು ಸೇಲ ಸುತ್ತದ ೨೧–೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾವಗ್ಗ ೬.೩೫.೮ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದ್ದು, ಮತ್ತೂ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕೈ. ತೆಲಂಗ ಇವರು ಗೀತೆಯ ತಮ್ಮ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಆದರೆ, ಈ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳು ಯಾಕೆ ಹುಟ್ಟಿದವು? ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಮೂಲತಃ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದವೋ ವೈದಿಕಧರ್ಮ ದವೋ? ಅದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವ ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣ ಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಸಾಧನಗಳು ಆಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಇರದಿರುವದರಿಂದ, ಕೈ. ತೆಲಂಗ ಇವರು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಚಮತ್ಕಾರವಾಗಿ ತೋರಿದ ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕೊಡು ವದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಏನೂ ಬರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈಗ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿ ಗಳು ಗೊತ್ತಾಗಿವೆ. ಅದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ನಾವು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವೆವು. ಕೈ. ತೆಲಂಗ ಇವರು ಯಾವ "ಪ್ರಾಚ್ಯಧರ್ಮಗ್ರಂಥಮಾಲೆ"ಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ತಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ ರುವರೋ ಅದೇ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಹಲವು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿರುವರು. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿಂದ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು. ನಾವು ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿಂದ ಅವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿರುವೆವೋ ಆ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸ್ಥೂಲ ನಿರ್ದೇಶವೂ ಈ ಮಾಲೆಯೊಳಗಿನ ಭಾಷಾಂತರಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಹಲಕೆಲವು ಪಾಲೀಶಬ್ದ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವು. ಅವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೂಲ ಪಾಲೀಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವಾದರೂ ಜೈನ ಧರ್ಮದಂತೆಯೇ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮರೂಪ ತಮ್ಮ ತಂದೆಯ ಕಡೆ ಯಿಂದ ತನಗೆ ಬೇಕಾಗುವಷ್ಟು ಸಂಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗೋ ಸ್ಕರ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೊರಬಿದ್ದ ಮಗನಿರುತ್ತದೆಂಬುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಪರಕೀಯವಾದದ್ದಿರದೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದ್ದೇ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೊಂದು ಶಾಖೆಯಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಈಗ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸಿಂಹಲ ದ್ವೀಪದೊಳಗಿನ ಮಹಾವಂಸ ದೀಪವಂಸ ಮುಂತಾದ ಹಳೆಯ ಪಾಲೀ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ರಾಜರುಗಳ ಹಾಗು ಆಚಾ ರ್ಯರುಗಳ ಪರಂಪರೆಯ ವರ್ಣನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ ನೋಡಲು, ಗೌತಮಬುದ್ಧನು ೮೦ವರ್ಷದವನಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತಿಶಕದ ಪೂರ್ವದ ೫೪೩ನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಮರಣಹೊಂದಿದನೆಂದು ನಿಷ್ಪನ್ನ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಸಂಬದ್ಧ ಮಾತುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದಕಾರಣ, ಪ್ರೊ. ಮ್ಯಾಕ್ಸ ಮ್ಯೂಲರ ಇವರು ಈ ಗಣನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಬುದ್ಧನ ನಿಜವಾದ ನಿರ್ವಾಣ ಕಾಲವು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೪೭೩ನೆಯ ವರ್ಷವಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು, ಅಶೋಕನ ಶಿಲಾಲೇಖಗಳಿಂದಲೂ ಅದೇ ಕಾಲವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಡಾ. ಬುಲ್ಹರ ಇವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರೊ. ಹ್ರಿಸಡೇವಿಡ್ಸ ಅಥವಾ ಕೇರ್ನ ಇವರಂಥ ಹಲವು ಚಿಕಿತ್ಸಕರು ಈ ಕಾಲವನ್ನು ಇದಕ್ಕಿಂತ ೬೫ ಅಥವಾ ೧೦೦ ವರ್ಷ ಈಚಿಗೆ ಎಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೊ. ಗಾಯಗರ ಎಂಬವರು ಇವೆಲ್ಲ

ಮತಗಳ ಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕ್ರಿ. ಶ. ಪೂ. ೪೮೩ನೆಯ ವರ್ಷವೇ ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣ ಕಾಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು.* ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಯಾವದೇ ಕಾಲವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ, ಬುದ್ಧನು ಹುಟ್ಟುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತೆಂಬದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳಂಥ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆಂಬದೂ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿವಾದವಾದ ಮಾತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಪಾಲೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ "ನಾಲ್ಕು ವೇದ, ವೇದಾಂಗಗಳು, ವ್ಯಾಕರಣ ಜ್ಯೋತಿಷ, ಇತಿಹಾಸ, ನಿಘಂಟು" ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರಂಗತರಾದ ಕೆಲವು ಸತ್ವಶೀಲರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಹಸ್ಥರೊಡನೆಯೂ ಜಟಾಧಾರಿಗಳಾದ ತಪಸ್ವಿಗಳೊಡನೆಯೂ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನು ವಾದಹಾಕಿ ಅವರಿಗೆ ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟನೆಂದು ವರ್ಣನೆಗಳುಂಟು (ಸುತ್ತ ನಿಪಾತದಲ್ಲಿಯ ಸೇಲಸುತ್ತದೊಳಗಿನ ಸೇಲನ ವರ್ಣನೆ ಮತ್ತು ವಥ್ಥುಗಾಥಾ ೩೦-೪೫ ನೋಡಿರಿ). ಕಠ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ (ಕಠ. ೧.೧೮; ಮುಂಡ ೧ ೨.೧೦) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (೨.೪೦-೪೫;೯.೨೦,೨೧) ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಶ್ರೌತ ಕರ್ಮಗಳು ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಕೆಲವಂಶದಿಂದ ಅವೇ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ತೇವಿಜ್ಜಸುತ್ತದಲ್ಲಿ (ತ್ರೈವಿದ್ಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) ಬುದ್ಧನೂ "ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ"ಗಳು ನಿರುಪಯೋಗಿಯಾದವೂ ತ್ಯಾಜ್ಯವಾದವೂ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಯಾವುದಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಸಹವ್ಯತಾಯ' (ಬ್ರಹ್ಮಸಹವ್ಯತ್ಯಯ = ಬ್ರಹ್ಮಸಾಯುಜ್ಯತೆ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವನು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವು—ಅಥವಾ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವು, ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿವೃತ್ತಿ-ಎಂಬೆರಡು ಶಾಖೆಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಢವಾದ ಬಳಿಕ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಹೊರಟಿತೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವದೇ ಸುಧಾರಣೆಯು ಹೊರಟರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಯಂ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮವು. ಆದಕಾರಣ, ಈ ನ್ಯಾಯದಂತೆ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಯಾವ ಮಾತುಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಉಳಿದವು, ಯಾವವು ಬದಲಾದವೆಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಇನ್ನು ಯೋಚಿಸುವ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಬೇಕು, ಸನ್ಯಾಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಮೂಲತಃ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ್ದು ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದದ್ದು ಇರುವ ಕಾರಣ, ನಾವು ಮೊದಲು ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಧರ್ಮದ ತಾರತಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವೆವು.

ವೈದಿಕ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುದೇನೆಂದರೆ— ಕರ್ಮಮಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ತೃಷ್ಣಾ ಮೂಲಕವಾದುದು ಆತಏವ ದುಃಖಮಯವಾದುದು

---

* ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣ ಕಾಲದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೊ. ಮ್ಯಾಕ್ಸಮ್ಯುಲರ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಧಮ್ಮಪದದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ (S. B.E. Vol X. Intro. pp. xxxv-xlv) ಎಂಬದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದು, ಅದರ ಪರೀಕ್ಷಣವು ಡಾ. ಗಾಯಗರ ಇವರು ೧೯೧೨ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ ಮಹಾವಂಶದ ಭಾಷಾಂತರದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (The *Mahavamsa* by Dr. Geiger, Pali Text Society, Intro. p. xxii *f*) .

ಆಗಿದ್ದು, ಆದರೊಳಗಿಂದ ಅಂದರೆ ಜನನ ಮರಣದ ಭವಚಕ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ ವಿರಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿ, ಅದನ್ನು ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ನಿತ್ಯ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವದೂ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಿ ಆ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಲೀನವಾಗಿಡುವದೂ ಇವೇ ಆದರೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳೊಳಗೆ, ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವೂ ನಾಶವಂತವೂ ಆಗಿದ್ದು, ಕರ್ಮವಿಪಾಕದ ಮೂಲಕ ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ.

कम्मना वत्तति लोको कम्मना वत्तती पजा (प्रजा) ।
कम्मनिबंधना सत्ता (सत्त्वानि) रथस्साऽणीव यायतो ॥

“ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಲೋಕವೂ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ; ರಥದ ಗಾಲಿಯು ಕೀಲದಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. (ಸುತ್ತನಿ. ವಾಸೇಠ, ಸುತ್ತ ೬೧)- ಎಂಬ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದೊಳಗಿನ ತತ್ವವೂ, ಜನ್ಮಮರಣದ ಚಕ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಇಂದ್ರ, ಮಹೇಶ್ವರ, ಈಶ್ವರ, ಯಮ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ದೇವತೆ ಅವರ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಅಥವಾ ಪಾತಾಳಾದಿ ಲೋಕ- ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಇವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ನಾಮರೂಪ, ಕರ್ಮವಿಪಾಕ, ಅವಿದ್ಯೆ, ಉಪಾದಾನ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ವೇದಾಂತ ಹಾಗು ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಕಥೆಗಳೂ (ಬುದ್ಧನ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಇಟ್ಟು) ಸ್ವಲ್ಪ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು ನಾಶವಂತವಾದುದೂ ಅನಿತ್ಯವಾದುದೂ ಆಗಿದ್ದು, ಅದರ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮವಿಪಾಕದ ಮೂಲಕ ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಬಂಧದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದ್ದರೂ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ನಾಶವಂತ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡಕ್ಕೆ ನಾಮರೂಪ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಪರಬ್ರಹ್ಮದಂಥ ಯಾವದೊಂದು ನಿತ್ಯವೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ವಸ್ತುವಿರುತ್ತದೆಂದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಅಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡು ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವು ಇದೇ. ಆತ್ಮ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವಿರದೆ, ಅದು ಭ್ರಾಮಕ ವಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಚಿಂತನದ ಒಣಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ವೇಳೆಯನ್ನು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ವೆಚ್ಚಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನು (ಸಬ್ಬಾಸವಸುತ್ತ-೯-೧೩ ನೋಡಿರಿ). ಆತ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ದೀಘನಿಕಾಯದಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಜಾಲಸುತ್ತಾಂತದಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.* ಆತ್ಮನೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಒಂದೇಪದಾರ್ಥವೋ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳೋ—ಎಂಬ ಮುಂತಾದ ೬೨ ತರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯಾ “ ದೃಷ್ಟಿ ” ಇರುತ್ತವೆಂದು ಸುತ್ತಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೌದ್ಧನಂತೆಯೇ “ಆತ್ಮಾ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ” ಎಂದು ನಾಗಸೇನನು ಗ್ರೀಕ ಮಿಲಿಂದ (ಮಿನಾಂಡರ)ನಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ

* ಬ್ರಹ್ಮಜಾಲಸುತ್ತದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರವು ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಹ್ರೀಸ ಡೆವಿಡ್ಸ ಎಂಬವರು S. B. E. Vol, XXVI, Intro, pp. xxiii-xxv ಇದರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಅದನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನು (ಮಿ.ಪ್ರ.೨.೩ ೬ ಮತ್ತು ೨-೭.೧೫). ಆತ್ಮನೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಇವೆರಡೂ ನಿಜವಿರದೆ ಭ್ರಾಮಕವಾದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿದ ಬಳಿಕ, ವಸ್ತುತಃ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಧರ್ಮದ ತಳಗಟ್ಟೇ ಕುಪ್ಪಳಿಸಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ಆ ಮೇಲೆ ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಸುಖವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ; ಇದೆಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅನುಭವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೂ ಯಾವನೂ ಕಾಯಂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಮತವು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಮೂಲ ಬುದ್ಧಧರ್ಮವೇ ನಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದಷ್ಟೇ ಸದ್ಯದ ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳಿಸದೆ, ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವನೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವ. ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (೧) ಕರ್ಮವಿಪಾಕದ ಮೂಲಕ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೇಹಕ್ಕೆ (ಆತ್ಮನಿಗಲ್ಲ) ನಾಶವಂತ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಜನ್ಮ ತಾಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (೨) ಈ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಚಕ್ರವು ಅಥವಾ ಇಡೀ ಸಂಸಾರವೇ ದುಃಖಮಯವಿದ್ದು, ಅದರಿಂದ ತೀವ್ರ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಶಾಶ್ವತ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ—ಎಂಬೆರಡು ಮಾತುಗಳು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾನ್ಯವಿದ್ದವು. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ದುಃಖಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಅದರ ನಿವಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೇ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ ಬಳಿಕ, ಈ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅತ್ಯಂತ ಸುಖವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವಾವುದು, ಎಂಬ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಈ ಭವಚಕ್ರದಿಂದ ಮುಕ್ತತೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವರು. ಬುದ್ಧನು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೊಗಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಸರ್ವಥೈವ ತ್ಯಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಹಾಗೆಯೇ "ಬ್ರಹ್ಮನೇ" ಕೇವಲ ಭ್ರಾಮಕವಸ್ತುವೆಂದು ಅಂದಬಳಿಕ ದುಃಖನಿವಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವದೂ ಭ್ರಾಂತಿಕಾರವೂ ಅಸಂಭವನೀಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ; ಅಂದಬಳಿಕ, ಭವಚಕ್ರದಿಂದ ಪಾರಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವಾವುದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬುದ್ಧನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇನಂದರೆ:— ಯಾವದೊಂದು ರೋಗವನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಆ ರೋಗದ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ, ಆ ಮೂಲವನ್ನೇ ಕಿತ್ತಿ ಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ವೈದ್ಯನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಂಸಾರಿಕ ದುಃಖದ ರೋಗವನ್ನು ದೂರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ (೩) ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು (೪) ಆ ಕಾರಣವೇ ಸಮೂಲವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಜಾಣನಾದ ಪುರುಷನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಕಾರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಲು, ತೃಷ್ಣೆ ಅಥವಾ ವಾಸನೆಯೇ ಈ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸರ್ವದುಃಖಕ್ಕೆ ಮೂಲವಿದ್ದು, ಒಂದು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೇಹವು ನಾಶಹೊಂದಿದ ಬಳಿಕ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅವಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಈ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬೀಜದಿಂದಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೇಹವು ಮತ್ತೆ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತದೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವದು; ಆದಕಾರಣ, ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ದುಃಖಮಯ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ, ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದಿಂದಲೂ ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೂ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ ಸನ್ಯಾಸಿ ಅಥವಾ ಭಿಕ್ಷುವಾಗುವದೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ಮಾರ್ಗವೆಂದೂ ಈ ವೈರಾಗ್ಯಯುಕ್ತ ಸನ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಶಾಶ್ವತ ಶಾಂತಿಯೂ ಸುಖವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂದೂ ಬುದ್ಧನು

ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನಂದರೆ:— ಬುದ್ಧನು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದ ತರಲಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ದು:ಖದ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅದರ ಕಾರಣ, ಅದರ ನಿರೋಧ ಅಥವಾ ನಿವಾರಣೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ, ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಮೂಲವಾಗಿ ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ವೈರಾಗ್ಯರೂಪ ಸಾಧನ:— ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧಪರಿಭಾಷೆಯಂತೆ ಹೇಳುವದಾದಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ದು:ಖ, ಸಮುದಯ, ನಿರೋಧ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗ— ಈ ನಾಲ್ಕು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಮಾತುಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಅವನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವನು. ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಈ ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ "ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳು" ಎಂದು ಬುದ್ಧನು ಹೆಸರುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬದಲು, ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ, ಶಾಶ್ವತ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸುಖವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ತೃಷ್ಣೆ ಅಥವಾ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಸಮೂಲವಾಗಿ ನಾಶಗೊಳಿಸಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಮಾರ್ಗವೂ (ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸತ್ಯ) ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಅನುಸರಿಸತಕ್ಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಮಾರ್ಗವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ, ಮನಸ್ಸಿನ ನಿರ್ವಿಷಯ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಕೊನೆಯ ದೃಶ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಆತ್ಮನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಮನಸ್ಸಿನ ಈ ನಿಷ್ಕಾಮಾವಸ್ಥೆಗೆ 'ಆತ್ಮನಿಷ್ಠಾ' 'ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥಾ' 'ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣ' (ಗೀ. ೫-೧೭-೨೫; ಛಾಂ. ೨-೨೩-೧) ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಲೀನಮಾಡುವದು ಎಂಬದಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಆಧಾರದರ್ಶಕವಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಬುದ್ಧನು ಅದಕ್ಕೆ ಬರೇ "ನಿರ್ವಾಣ" ಅಂದರೆ "ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುವದು, ಅಥವಾ ದೀಪವು ನೊಂದಿಹೋಗುವ ತೆರದಲ್ಲಿ ವಾಸನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಷ್ಟಹೊಂದುವದು." ಎಂಬ ಕೇವಲ ಕ್ರಿಯಾದರ್ಶಕ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ; ಹೀಗೆ ಅವೆರಡು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವುಂಟು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬದೇ ಭ್ರಾಮಕವಾದ ಮೇಲೆ "ಯಾರು ಯಾರಲ್ಲಿ ವಿರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೋ" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಸಿಲಕು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ (ಸುತ್ತನಿಪಾತದಲ್ಲಿಯ ರತನಸುತ್ತ ೧೪ ಮತ್ತು ವಂಗೀಸುತ್ತ ೧೨ ಮತ್ತು ೧೩ನೋಡಿರಿ). ಇದಲ್ಲದೆ, ಜಾಣನಾದವನು ಈ ಗೂಢಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮಾಡಬಾರದೆಂದೂ ಬುದ್ಧನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನು (ಸಬ್ಬಾಸವಸುತ್ತ ೯-೧೩ ಮತ್ತು ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನ ೪.೨.೪ ಮತ್ತು ೫ ನೋಡಿರಿ). ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲದ ಮೂಲಕ, ಒಂದು ದೇಹವು ನಷ್ಟಹೊಂದಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬೇಕಾಗುವ 'ಮರಣ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಂತೆಯೂ "ನಿರ್ವಾಣ" ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. 'ನಿರ್ವಾಣ'ವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಮರಣವಲ್ಲ, ಅದು "ಮರಣದ ಮರಣ"ವು ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ "ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವ ಮಾರ್ಗ"ವು. ಪರೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಒಗೆದ ಹಾವಿಗೆ ಹೇಗೆ ಆ ಪರೆಯ ಪರಿವೆಯಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ, ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೈದಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಶರೀರದ ಪರಿವೆಯಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (೪.೭.೭) ಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ನಿಜವಾದ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುವಿನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ, ಸುತ್ತನಿಪಾತದೊಳಗಿನ ಉರಗಸುತ್ತದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಪುರುಷನು ಯಾವಾಗಲೂ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನಿರುವ ಕಾರಣ (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೩) ಮಾತೃವಧ ಅಥವಾ ಪಿತೃವಧಗಳಂಥ ಪಾತಕಗಳ ಸೋಗಡೂ ಅವನಿಗೆ ಸೋಂಕುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ತತ್ವವೇ (ಕೌಷಿ. ಬ್ರಾ. ೩. ೧) ದಮ್ಮಪದದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಶ: ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ

(ಧಮ್ಮ. ೨೯೪ ಮತ್ತು ೨೯೫ ಮತ್ತು ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನ. ೪-೫-೭ನೋಡಿರಿ). ಸಾರಾಂಶ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಥವಾ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶಾಂತವಾಗಿಯೂ ವಿರಕ್ತವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಇವೇಮುಂತಾದ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯದ ಸಾಧನಗಳೇ ಬುದ್ಧನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ನಿರ್ವಾಣಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಮೂಲಕ, ಬೌದ್ಧ ಯತಿ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಸನ್ಯಾಸಿ ಇವರ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ವರ್ಣನೆಗಳು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ ಕಾರಣ, ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳ ಜವಾಬದಾರಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಜನ್ಮಮರಣದ ಚಕ್ರದಿಂದ ಹೊರಬೀಳುವ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ವೈದಿಕ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಗೌತಮಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಧರ್ಮವಾದುದರಿಂದ, ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಮೂಲತ: ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ವಿಚಾರಗಳೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ತಿಲಪ್ರಾಯವೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ವೈದಿಕ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧ ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೆದಾಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆವು. ಇನ್ನು ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಧರ್ಮದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬುದ್ಧನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿಚಾರದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡದೆ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ದು:ಖಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಮೊದಲಾದ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ನಿಂತಿದ್ದರೂ, ಕೊಂಟನಂಥ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯಪಂಡಿತರ ಕೇವಲ ಆಧಿಭೌತಿಕ ಧರ್ಮದಂತೆ—ಅಥವಾ ಗೀತಾಧರ್ಮದಂತೆ—ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಧರ್ಮವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ತಾತ್ವಿಕ 'ದೃಷ್ಟಿ'ಯೇನೋ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲೆಂಬದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; ಆದಿರೆ, ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅಪೂಟವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಇಹಲೋಕದ ಪರಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ (ಬೃ. ೪.೪.೬) ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಮೂಲತ: ಸನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆಂದು ಹೇಳಲು ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಕೇವಲ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೆ, ಪರಮ ಸುಖವು ಅಥವಾ ಅರ್ಹತಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬದೇ ಬುದ್ಧನ ಯಾವತ್ತೂ ಉಪದೇಶದ ಒಟ್ಟುಸಾರವು. ಆದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯವೃತ್ತಿಯ ವಿವೇಚನವು ತೀರ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲೆಂತಲ್ಲ. ಭಿಕ್ಷುವಾಗದೆ, ಬುದ್ಧ, ಅವನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳ ಸಂಘ ಅಂದರೆ ಮಂಡಲ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟು, "ಬುದ್ಧಂ ಶರಣಂ ಗಚ್ಛಾಮಿ, ಧರ್ಮಂ ಶರಣಂ ಗಚ್ಛಾಮಿ, ಸಂಘಂ ಶರಣಂ ಗಚ್ಛಾಮಿ," ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪೋಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಈ ಮೂರುಗಳಿಗೆ ಶರಣುಹೋಗುವ ಜನರಿಗೆ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕರೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯುಂಟು. ಇವರೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಗೃಹಸ್ಥರು. ಈ ಉಪಾಸಕರು ತಮ್ಮ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಧನೂ ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವನು (ಮಹಾಪರಿ ನಿಬ್ಬಾಣಸುತ್ತ ೧.೨೪). ವೈದಿಕ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಶ್ರೌತಯಜ್ಞ ಯಾಗಗಳೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಭೇದವೂ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಇವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಸ್ಮಾರ್ತಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞ, ದಾನ ಮುಂತಾದ ಪರೋಪಕಾರಕ ಧರ್ಮ, ಮತ್ತು ನೀತಿಯಿಂದ ನಡೆಯುವದು ಇವಿಷ್ಟೇ ಗೃಹಸ್ಥ ಧರ್ಮದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಗೃಹಸ್ಥ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇವಿಷ್ಟೇ ಮಾತುಗಳ ವಿಚಾರವು ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಗೃಹಸ್ಥನು ಅಂದರೆ ಉಪಾಸಕನು ಪಂಚಮಹಾ

ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿರುವನು. ಹಾಗೆಯೇ, ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಅಸ್ತೇಯ, ಸರ್ವಭೂತಾನುಕಂಪ ಮತ್ತು (ಆತ್ಮವು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ) ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ, ಶೌಚ ಅಥವಾ ಮನಃಪೂತತೆ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸತ್ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗೂ ಬೌದ್ಧಸಂಘಗಳಿಗೂ ಅನ್ನ ವಸ್ತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ದಾನಮಾಡುವದು ಇವೇ ಮುಂತಾದ ನೀತಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಪಾಸಕರು ಪಾಲಿಸಲೇಬೇಕೆಂದು ಬುದ್ಧನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ಶೀಲ'ವೆಂದು ಸಂಜ್ಞೆಯು; ಬುದ್ಧನು, ಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞಗಳಂತೆಯೇ ಈ ನೀತಿಧರ್ಮಗಳನ್ನಾದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಧರ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ (ಮನು. ೬. ೯೨ ಮತ್ತು ೧೦. ೬೩ ನೋಡಿರಿ.) ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬದು ಅವೆರಡುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದು.† ಬಹಳ ಹೇಳುವದೇನು? ಈ ಆಚಾರಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹಳೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧಮ್ಮಿಕಸುತ್ತದಲ್ಲಿ ಸ್ತುತಿಸಿರುವನು; ಇದಲ್ಲದೆ, ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೊಳಗಿನ ಹಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಧಮ್ಮಪದದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿವೆ (ಮನು. ೨. ೧೨೧ ಮತ್ತು ೫. ೪೫; ಧಮ್ಮಪದ ೧೦೯ ಮತ್ತು ೧೩೧ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ, ಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞ ಮತ್ತು ನೀತಿಧರ್ಮ ಇವಿಷ್ಟೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಎಂದೂ ಪೂರ್ಣ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲನೆಂಬ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮತವನ್ನೂ ಬುದ್ಧನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವನು. ಉದಾ:— ಸುತ್ತನಿಪಾತದಲ್ಲಿಯ ಧಮ್ಮಿಕಸುತ್ತದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕನಿಗೂ ಭಿಕ್ಷುವಿಗೂ ತುಲನೆಮಾಡಿ, ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಶೀಲದಿಂದ, ಬಹಳಾದರೆ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ದೇವಲೋಕದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದಲ್ಲದೆ, ಜನ್ಮಮರಣದ ಚಕ್ರದಿಂದ ಕಡೆತನ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಸಂಸಾರವನ್ನೂ ಹೆಂಡರು ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷು ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಬುದ್ಧನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನು. (ಧಮ್ಮಿಕಸುತ್ತ. ೧೭ ೨೯; ಮತ್ತು ಬೃ. ೪. ೪ ೬ ಮತ್ತು ಮಭಾ. ವನ. ೨. ೬೩ನೋಡಿರಿ). ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಡನೆ ವಾದಹಾಕುವಾಗ ತನ್ನ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಮತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ "ನಿಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳು ಅಥವಾ ರಾಗಲೋಭಗಳು ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ, ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳೊಡನೆ ವಾಸಮಾಡಿದರೆ ಅಥವಾ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನಿಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಆಗಬೇಕು" ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ತೇವಿಜ್ಜಸುತ್ತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯುಂಟು (ತೇ. ಸೂ ೧. ೩೫; ೩ ೫); ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧನೂ ತಾರುಣ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಂಡಿರು, ಮಕ್ಕಳು, ರಾಜ್ಯಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಧಿಃಕರಿಸಿ ಭಿಕ್ಷು ಧರ್ಮವನ್ನಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಆರು ವರ್ಷಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂಬ ಮಾತು ಸರ್ವಶ್ರುತವಿದೆ. ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ-ಆದರೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಧಿಹೊಂದಿದ— ಮಹಾವೀರನೆಂಬ ಕೊನೆಯ ಜೈನ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಉಪದೇಶವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನಂತೆ ಅವನು ಅನಾತ್ಮವಾದಿಯಲ್ಲ; ವಸ್ತ್ರಪ್ರಾವರಣಾದಿ ಐಹಿಕ ಸುಖದ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವದು, ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸಾವ್ರತವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವದು, ಈ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಜೈನ ಯತಿಗಳು ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಜೋರಿನಿಂದ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು; ಇನ್ನೂ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವು ಈ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಸರಿ. ತಾನು ತಿನ್ನುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಕೊಲ್ಲದಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಯ 'ಪವತ್ತ' (ಸಂ. ಪ್ರವೃತ್ತ) ಅಂದರೆ "ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಮಾಂಸ" (ಆನ್ಸಿಂಹ

† See Dr. Kern's *Manual of Buddhism* (Grundriss III 8) p. 68.

ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು)ವನ್ನು ಬುದ್ಧನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದನು. 'ಪವತ್ತ' ಮಾಂಸವನ್ನೂ ಮೀನಗಳನ್ನೂ ತಿನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗೂ ಅಪ್ಪಣೆ ಇತ್ತು. ವಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾವರಣವಿಲ್ಲದೆ ತಿರುಗುವದು ಅಪರಾಧವೆಂದು ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವುಂಟು (ಮಹಾ ವಗ್ಗ.೬.೩೧.೧೪ ಮತ್ತು ೮.೨೮.೧). ಸಾರಾಂಶ, ಅನಾತ್ಮವಾದಿಯಾದ ಭಿಕ್ಷುಗಳಾಗಿರೆಂದು ಬುದ್ಧನ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಉಪದೇಶವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾಯಕ್ಲೇಶಮಯವಾದ ಉಗ್ರವಾದ ತಪಸ್ಸು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾನ್ಯ ವಿದ್ದಿಲ್ಲ (ಮಹಾವಗ್ಗ. ೫.೧-೧೬ ಮತ್ತು ಗೀ.೬.೧೬). ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳ ವಿಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅವರು ವಾಸಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಕಷ್ಟವಾಗದೆ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮಾದಿ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಆಚರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂಬಂತೆಯೇ ಯಾವತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇಡಲ್ಪ ಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ನಿರ್ವಾಣ ಸುಖವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಬಿಡಲೇ ಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವವು ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮ್ಮತವಿರುವ ಮೂಲಕ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಸನಾಸ್ಯಪರ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಏನೂ ಬಾಧೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿಚಾರವು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಭ್ರಾಮಕಜಾಲವೆಂದು ಬುದ್ಧನ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ದುಃಖಮಯ ಸಂಸಾರಚಕ್ರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ, ನಿರಂತರ ಶಾಂತಿಯೂ ಸುಖವೂ ದೊರೆಯಬೇಕೆಂಬ ದೃಶ್ಯಕಾರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೈರಾಗ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯದ ಸಾಧ ನವನ್ನೇ ಅವನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದನೆಂಬುದೂ, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕಯಾಗ ಇವೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವೈದಿಕ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ನೀತಿನಿಯಮಗಳೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಭೇದದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂಬದೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಸ್ಮೃತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿರುಯ ವೈದಿಕ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ವರ್ಣನೆಗಳೂ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷು ಕರ ಅಥವಾ ಅರ್ಹತರ ವರ್ಣನೆಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೋಲುತ್ತವೆಂದೂ ಅಹಿಂಸಾದಿ ನೀತಿ ಧರ್ಮ ಗಳು ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ- ಅನೇಕಸಾರೆ ಅಕ್ಷರಶಃ ಒಂದೇ- ಇರುತ್ತವೆಂದೂ ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಸೋಜಿಗ ಪಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮೂಲತಃ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊ ಳಗಿನವೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಬುದ್ಧನು ಇವಿಷ್ಟೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿರುವನೆಂತಲ್ಲ. ದಶರಥ ಜಾತಕಗಳಂತೆಯೇ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಜಾತಕ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕನುಕೂಲವಾಗುವಂಥ ರೂಪಾಂತರಗ ಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ರಚಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಜೈನರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಅಭಿನವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ-ಕಥೆಗಳನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಟ ಮಹಮ್ಮದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಕ್ರಿಸ್ತ ಚರಿತ್ರದ ವಿಪರ್ಯಾ ಸವು ಹೀಗೆಯೇ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂದು ಸೇಲಸಾಹೇಬರು* ಬರೆದಿರುವರು. ಬಾಯಬಲ್ಲಿನ ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯೊಳಗಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಷಯಕ ಕಥೆಯೂ ಪ್ರಲಯದ ಅಥವಾ ನೋಹನಕಥೆಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಖಾಲ್ಡೀಜನರ ಧರ್ಮ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ಯಹೂದಿ ಜನರು ರೂಪಾಂತರಮಾಡಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಕಥೆಗಳಿರುತ್ತವೆಂದು ಇತ್ತೀಚಿಗಿನ ಶೋಧದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತು, ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಸೂತ್ರ ಗಳು, ಮತ್ತು ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನೂ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ

*See Sale's *Koran*, "To the Reader" (Preface), p. x, and the Preliminary Discourse, Sec. IV. p.58 (Chandos Classics Edition)

ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮೇರೆಗೆ- ಅನೇಕಸಲ ತೀರ ಅಕ್ಷರಶಃ—ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೋ ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ „ಜಯದಿಂದ ವೈರವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ; ವೈರದಿಂದ ವೈರವು ಎಂದೂ ಶಾಂತವಾಗುವದಿಲ್ಲ” (ಮಭಾ. ಉದ್ಯೋ. ೭೧.೫೯ ಮತ್ತು ೬೩). “ಪರರ ಕ್ರೋಧವನ್ನು ಸೈರಣೆಯಿಂದಲೇ ಶಮಿಸಬೇಕು” ಇತ್ಯಾದಿ ವಿದುರ ನೀತಿಯೊಳಗಿನ ವಚನಗಳೂ (ಮಭಾ. ಉದ್ಯೋ. ೩೮ ೭೩), “ನನ್ನ ಒಂದು ಕೈಯನ್ನು ಚಂದನದಿಂದ ಲೇಪಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಡಿದುಹಾಕಿದರೂ ಅವೆರಡೂ ನನಗೆ ಅಷ್ಟೇ” ಎಂಬ ಜನಕನ ಉದಾಹರಣವೂ (ಮಹಾ. ಶಾಂ. ೩೨೦ ೩೬) ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ದೊರೆಯುವ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವುಗಳಿರಬೇಕೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನುಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಈ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತಲೂ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಿರುವ ಮೂಲಕ, ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಆ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಗೆ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದೋ ಹಾಗೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಮಾತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಬೌದ್ಧ ಡಾಗೋಬಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವ ಕಾರಣ, ಅದರ ಕೊನೆಯ ಸಂಸ್ಕರಣವು ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಕೇವಲ ಶ್ಲೋಕಸಾದೃಶ್ಯದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಮಹಾಭಾರತವು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಭಾಗವೇ ಇರುವ ಕಾರಣ, ಅದಕ್ಕೂ ಈ ನ್ಯಾಯವೇ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವದೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತದ ಖಂಡನವಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದಕಾರಣ, ಈ ಶಂಕೆಯು ದೂರವಾಗಿ, ಗೀತೆಯು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಗ್ರಂಥವೆಂಬ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿಕ್ಕೆ, ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವರ್ಣನೆಯ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಸಾಧನಗಳು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವು ಶುದ್ಧ ನಿರಾತ್ಮವಾದಿಯಾದುದೂ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದುದೂ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಇದರ ಆ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವು ಬಹಳ ದಿವಸ ಬಾಳಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ಮರಣದ ತರುವಾಯ, ಭಿಕ್ಷುಗಳ ಆಚಾರಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿ ಅನೇಕ ಉಪಪಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಮತಭೇದಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾದವು. ಇತ್ತೀಚಿಗಂತೂ, ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿದ್ದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಬುದ್ಧನ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದೂ “ಅಚಿಂತ್ಯ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಶುಷ್ಕವಾದದಲ್ಲಿ ಬೀಳದೆ, ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರಿ; ಆತ್ಮವು ಇರಲಿ ಇರದಿರಲಿ, ಮನೋನಿಗ್ರಹವೇ ಮುಖ್ಯಕಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರಿ” ಎಂದು ಹೇಳುವದೇ ಬುದ್ಧನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ತೇವಿಜ್ಜಸುತ್ತದಲ್ಲಿ, ಬುದ್ಧನೇ „ಬ್ರಹ್ಮಸಹವ್ಯತಾಯ” ಸ್ಥಿತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು, ಸೇಲಸುತ್ತದಲ್ಲಿಯೂ ಥೇರಗಾಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ “ ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮಭೂತ ” ನಿದ್ದೇನೆಂದು ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನು [ಸೇಲಸು. ೧೪; ಥೇರಗಾ. ೮೩೧ ನೋಡಿರಿ]. ಆಧರೆ, ಅವರ ಈ ಹೊಸ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿದರೂ ಮುಂದೆ ಈ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮಾ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೂ ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಲ್ಲ; ಜಗತ್ತಿನ ಬುಡಕ್ಕೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ; ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವದೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದೂ ಶೂನ್ಯವಾದುದೂ ಇರುತ್ತದೆ”, “ಕಾಣಿಸುವದೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನವೇ, ಜ್ಞಾನದ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥವಾವುದೂ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ” ಇತ್ಯಾದಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಮತಗಳೂ, ವಾದಗಳೂ. ಆಗ್ರಹಗಳೂ ಉಂಟಾಗಿ, ಈ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಪಂಥಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದವೆಂಬ ಮಾತು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿವಾದವಿದೆ (ವೇಸು. ಶಾಂ. ಭಾ ೨.೨.೧೮-೩೬ ನೋಡಿರಿ). ಈ ನಿರೀಶ್ವರ ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮವಾದೀ ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೇನೇ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ, ಶೂನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಪಂಥಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಐತಿಹಾಸಿಕವಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಅದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಅಂದರೆ “ಮಹಾಯಾನ”ವೆಂಬದೊಂದು ಪಂಥದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವೆವು. ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮಾ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ (ಅರ್ಥಾತ್, ಪರಮಾತ್ಮಾ ಅಥವಾ ಪರಮೇಶ್ವರ) ಇದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವದರಿಂದ ಅಥವಾ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೌಣವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವದರಿಂದ, ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಬುದ್ಧನೇ ತನ್ನ ಜೀವಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದಂತೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ; ಇದಲ್ಲದೆ, ಅವನ ಆ ಭವ್ಯವಾದ ಮೂರ್ತಿಯೂ ಚರಿತ್ರಕ್ರಮವೂ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಜನರ ಕಣ್ಣುಮುಂದೆ ಇತ್ತೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈ ಮಾರ್ಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ಧರ್ಮವು ಮುಂದೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೂ ಪ್ರಿಯವೆನಿಸಿ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹಬ್ಬಬೇಕಾದರೆ, ಸಂಸಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಭಿಕ್ಷುವಾಗಿ ಮನೋನಿಗ್ರಹ (ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದಲೆ) ದಿಂದ ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವ ನಿರೀಶ್ವರ ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಆದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಕೊಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಯಿತು. ಬಹಳ ಹೇಳುವದೇನು? ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಬುದ್ಧಭಕ್ತರು, ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ವೈದಿಕ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಕರಣ ಮಾಡಿ, ಬುದ್ಧನ ಉಪಾಸನೆಗೆ.ತಾವಾಗಿಯೇ ಮೊದಲು ಮಾಡಿದರೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ, ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪಂಡಿತರು ಬುದ್ಧನಿಗೇ ‘ಸ್ವಯಂಭೂ ಮತ್ತು ಅನಾದ್ಯನಂತ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಬುದ್ಧನು ನಿರ್ವಾಣ ಹೊಂದಿದ್ದು ಕೇವಲ ಅವನ ಲೀಲೆಯೆಂದೂ, “ನಿಜವಾದ ಬುದ್ಧನು ಎಂದೂ ನಷ್ಟಹೊಂದದೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆಂದೂ” ಅವರು ಹೇಳಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ, ಈ ನಿಜವಾದ ಬುದ್ಧನು “ಸರ್ವಜಗತ್ತಿನ ತಂದೆಯೂ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಅವನ ಮಕ್ಕಳೂ” ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ “ಸಮನಾಗಿಯೇ ಭಾವಿಸುವನೆಂದೂ, ಅವನು ಯಾರನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ, ದ್ವೇಷಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ”ವೆಂದೂ ‘ಧರ್ಮವು ಶಿಥಿಲವಾದರೆ “ಧರ್ಮಕೃತ್ಯ” ಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವನೇ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಕಟನಾಗುತ್ತಾನೆ”ಂದೂ ಈ ದೇವಾಧಿದೇವ ಬುದ್ಧನ “ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಅವನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೆ, ಅವನ ಡಾಗೋಬಗಳ ಮುಂದೆ ಕೀರ್ತನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ”, ಕಿಂಬಹುನಾ “ಅವನಿಗೆ ಭಕ್ತಿಪುರಃಸರವಾಗಿ ಒಂದು ಹಿಡಿ ಕಮಲಗಳನ್ನೂ ಅಥವಾ ಯಾವದೊಂದು ಹೂವನ್ನು ಏರಿಸಿದರೆ ಸಹ” ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸದ್ಗತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಹತ್ತಿದರು (ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ ೨-೨. ೭೭-೮೮; ೫.೨೨, ೧೫.೫-೨೨ ಮತ್ತು ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನ ೩.೭.೭ ನೋಡಿರಿ);* “ಮನು

* ಪ್ರಾಚ್ಯಸದ್ಧರ್ಮಪುಸ್ತಕ, ಮಾಲೆಯ, ೨೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಪುಂಡರೀಕ” ಗ್ರಂಥವು

ಷ್ಯನು ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲಾ ದುರಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದಿದ್ದರೂ, ಮೃತ್ಯುಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಶರಣುಹೋದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದೆ ಇರದು" ಎಂದೂ ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಮಿ.ಪ್ರ. ೩.೭.೨); ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರ "ಅಧಿಕಾರ, ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವು ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದವಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ, ಅನಾತ್ಮಪರ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲದೆ, ಭಕ್ತಿಯ ಈ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗ (ಯಾನ) ವನ್ನು ಬುದ್ಧನೇ ಅತ್ಯಂತ ದಯಾಳುವಾಗಿ ತನ್ನ "ಉಪಾಯ ಕೌಶಲ್ಯದಿಂದ" ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದನು" ಎಂದು ಸದ್ಧರ್ಮಪುಂಡರೀಕದ ೨ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ವಾಣಪದವು ದೊರೆಯಬೇಕಾದರೆ ಭಿಕ್ಷುಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಸ್ವತಃ ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಪೂಟ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದು ಎಂದೂ ಶಕ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶಕ್ಕೇ ಅರದಾಳ ಹಚ್ಚಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಭಿಕ್ಷುವು ಕೂಡ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ "ಗಂಡಕ"ದಂತೆ ಒಬ್ಬನೇ ತಿರುಗಾಡದೆ, ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಉದಾಸೀನನಾಗಿ ಇರದೆ, ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರವೇ ಮುಂತಾದ ಲೋಕಹಿತದ ಮತ್ತು ಪರೋಪಕಾರದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು "ನಿರಸ್ಸಿತ" ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದೇ ಬುದ್ಧಭಿಕ್ಷುವಿನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ.§ ಮಹಾಯಾನಪಂಥದ ಸದ್ಧರ್ಮಪುಂಡರೀಕಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮತವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, "ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿ ನಿರ್ವಾಣಪದವನ್ನು ಹೊಂದುವದು ತೀರ ಅಶಕ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ, ಕಿಂಬಹುನಾ ಅಂಥ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕೂಡ ಅನೇಕವಿರುತ್ತವೆ" ಎಂದು ನಾಗಸೇನನೆಂಬವನು ಮಿಲಿಂದನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವನು (ಮಿ. ಪ್ರ. ೬.೨.೪). ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅನಾತ್ಮವಾದಿಯೂ ಕೇವಲ ಸನ್ಯಾಸಪರವೂ ಆದ ಮೂಲ ಬುದ್ಧಧರ್ಮದೊಳಗಿನವು ಅಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಶೂನ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಬಾರದಿರದು. ಅಷ್ಟೇಕೆ? ಸ್ವಂತ ಬುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕರಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಮುಂದೆ ಈ ಹೊಸ ಮತವೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಯಿತು; ಮತ್ತು ಬುದ್ಧನ ಮೂಲ ಉಪದೇಶದಂತೆ ನಡೆಯುವವರಿಗೆ "ಹೀನಯಾನ" (ಕಡಿಮೆ ಮಾರ್ಗ)ವೆಂದೂ ಈ ಹೊಸಪಂಥಕ್ಕೆ 'ಮಹಾಯಾನ" (ದೊಡ್ಡ ಮಾರ್ಗ)ವೆಂದೂ ಹೆಸರುಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದವು † ಚೀನ, ತಿಬೇಟ, ಜಪಾನ ಮುಂತಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಪ್ರಚಾರ

ಭಾಷಾಂತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಗ್ರಂಥವು. ಆ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥವು ಕೂಡ ಈಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

§ ಸುತ್ತನಿಪಾತದಲ್ಲಿ ಖಗ್ಗವಿಸಾಣಸುತ್ತದ ೯೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಧ್ರುವಪದವು "एको चरे खग्गविसाणकप्पो" ಎಂದಿರುತ್ತದೆ ಖಗ್ಗವಿಸಾಣ ಅಂದರೆ ಗಂಡಕವೆಂದು ಅರ್ಥವು. ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಷುವು ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ವಾಸಿಸಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಿದೆ

† ಹೀನಯಾನಪಂಥಕ್ಕೂ ಮಹಾಯಾನಪಂಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಡಾ. ಕೇರ್ನ ಇವರು ಅನ್ನುವದೇನಂದರೆ —"Not the Arhat, who has shaken off all human feeling, but the generous, self-sacrificing, active Bodhisattva is the ideal of the Mahayanists and this attractive side of the creed more perhaps than anything else, contributed to their wide conquests, whereas S. Buddhism has not been able to

ದಲ್ಲಿರುವ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ್ದು; ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣವಾದ ಬಳಿಕ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ವೇಗದಿಂದ ಹಬ್ಬಲಿಕ್ಕೆ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದೊಳಗಿನ ಭಿಕ್ಷುಸಂಘಗಳ ದೀರ್ಘೋದ್ಯೋಗವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಈ ಸುಧಾರಣೆಯು ಶಾಲಿವಾಹನಶಕಕ್ಕೆ ೩೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವ ದಲ್ಲಿ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಡಾ. ಕೇರ್ನ ಇವರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು.‡ ಯಾಕಂದರೆ, ಶಕರಾಜನಾದ ಕನಿಷ್ಕನ ಆಡಳಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದ ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಷುಗಳ ಮಹಾಪರಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನಪಂಥದ ಭಿಕ್ಷು ಗಳು ಹಾಜರಿದ್ದರೆಂದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಈ ಮಹಾಯಾನಪಂಥದ "ಅಮಿತಾಯು ಸುತ್ತ"ವೆಂಬ ಮುಖ್ಯ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥದ ಭಾಷಾಂತರವು ಚೀನೀಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ೧೪೮ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಆಗಿದ್ದು ಅದು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇದರ ಕಾಲವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಿರಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಯಾಕಂದರೆ, ಇ. ಸ ಪೂ. ಸುಮಾರು ೨೩೦ನೆಯ ವರ್ಷ ದಲ್ಲಿ ಅಶೋಕನು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿದ ಶಿಲಾಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಪರ ನಿರೀಶ್ವರ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಉಲ್ಲೇಖವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ; ಭೂತದಯೆಯಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದೊಳಗಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಸ್ವರೂಪವು ಉಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ತ್ತೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಯತಿಯಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಈ ಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖ ಪುರಸ್ಕರ್ತನು; ಅವನು ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದಕನಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಥವಾ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ, ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನಂಗೀಕರಿಸುವ, ಮೂಲತಃ ನಿರೀಶ್ವರ ವಾದಿಯಾದ ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮದಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಭಕ್ತಿಪರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಹೊರಡುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣದ ತರುವಾಯ ತೀವ್ರವೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಪ್ರಧಾನ ಭಕ್ತಿಸ್ವರೂಪವು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಹೊರಗಿನ ಹಲವು ತತ್ಕಾಲೀನ ಕಾಲೀನ ಕಾರಣಗಳುಂಟಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವವೆಂಬದನ್ನು ಯೋಚಿಸಲು, ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗದೆ

---

make converts except where the soil had been prepared by Hinduism and Mahayanism"—*Manual of Indian Buddhism*, p, 69, Southern Buddhism ಅಂದರೆ ಹೀನಯಾನ ಪಂಥವು. ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯೂ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿತ್ತು. "Mahayanism lays a great stress on devotion, in this respect as in many others harmonising with the current of feeling in India which led to the growing importance of *Bhakti*." *Ibid* p, 124,

‡ See Dr, Kern's *Manual of Indian Buddhism*, pp, 6, 69 and 119, ಮಿಲಿಂದ (ಮಿನಾಂಡರನೆಂಬ ಗ್ರೀಕ ಅರಸನು) ನೆಂಬವನು ಇ. ಪೂ. ಸುಮಾರು ೧೪೦ ಅಥವಾ ೧೫೦ನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ವಾಯುವ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ಯಾಕ್ಟ್ರಿಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯವಾಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಆಗ ನಾಗಸೇನನು ಅವನಿಗೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟನೆಂದು ಮಿಲಿಂದಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದವರೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದದರಿಂದ ಆಗ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥವು ಹುಟ್ಟಿತ್ತೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವವು ಧರ್ಮಗಳೊಳಗೆ ಜೈನ ಧರ್ಮವೂ ಉಪನಿಷದ್ಧರ್ಮವೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿದ್ದವು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಪಾಶುಪತ ಅಥವಾ ಶೈವ ಮುಂತಾದ ಪಂಥಗಳೇನೋ ಭಕ್ತಿಪರವಾಗಿದ್ದವೆಂಬದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗ ಇವುಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಕಡೆಗೂ ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿರುವೆವು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ತನಗೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು, "ಪುರುಷೋತ್ತಮನಾದ ನಾನೇ ಸರ್ವಲೋಕಕ್ಕೆ 'ಪಿತನೂ' ಪಿತಾಮಹನೂ (೯.೧೭) ಆಗಿದ್ದು, ಸರ್ವರಿಗೂ 'ಸಮ'ನಾಗಿದ್ದೇನೆ; ನನಗೆ ಯಾರೂ ದ್ವೇಷ್ಯರಿಲ್ಲ, ಪ್ರಿಯರೂ ಇಲ್ಲ (೯.೨೯); ನಾನು ಅಜನೂ ಅವ್ಯಯನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಧರ್ಮಸಂರಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವತಾರ ಧಾರಣ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ (೪.೬-೮); ಮನುಷ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ದುರಾಚಾರಿ ಇದ್ದರೂ ಅವನು ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿದರೆ ಅವನು ಸಾಧು ಪುರುಷನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ (೯.೧೬); ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನನಗೆ ಒಂದು ಹೂವು ಎಲೆ ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪ ನೀರು ಅರ್ಪಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ನಾನು ಅದನ್ನು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ (೯.೨೬); ಅಜ್ಞ ಜನರಿಗಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯೇ ಸುಲಭ ಮಾರ್ಗವು (೧೨.೫);— ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವವು. ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠನಾದ ಪುರುಷನು ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವವಂತೂ ಗೀತೆಯ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣ, ವಾಸನಾಕ್ಷಯದ ಕೇವಲ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮೂಲ ಬುದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ ಮುಂದೆ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಭಕ್ತಿತತ್ವವೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಮಾತು ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದೆಂತಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಾನುಯಾಯಿಯಾದ ತಾರಾನಾಥನೆಂಬವರು ತಿಬೇಟ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಅದರಲ್ಲಿ, ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖ ಪುರಸ್ಕರ್ತ ಅಂದರೆ "ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಗುರುವು ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ರಾಹುಲಭದ್ರನೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿದ್ದನೆಂದೂ, ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ (ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದೊಳಗಿನ) ಕಲ್ಪನೆಗಳು ತೋಚಲಿಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ ಗಣೇಶನೂ ಕಾರಣರಾದರೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿದೆ; ಮತ್ತೂ ಒಂದು ತಿಬೇಟಿ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.* ತಾರಾನಾಥರ ಗ್ರಂಥವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನವೇನೋ

---

*See Dr. Kern's *Manual of Indian Buddhism*, p. 122, "He (Nagarjuna) was a pupil of the Brahmana Rahulabhdra, who himself was a Mahayanist This Brahmana was much indebted to the sage Krishna and still more to Ganesha, This quassi-historical notice, reduced to its less allegorical expression, means that Mahayanism is much indebted to the Bhagavadgita and more even to Shivaism, " 'ಗಣೇಶ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಶೈವಪಂಥವೆಂದು ಡಾ. ಕೇರ್ನ ಇವರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಕೇರ್ನ ಇವರು ಪ್ರಾಚ್ಯ ಧರ್ಮಪುಸ್ತಕಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಸದ್ಧರ್ಮ ಪುಂಡರೀಕ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದು, ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮತವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವರು (S, B, E. Vol. XXI. Intro, pp. xxv-xxviii).

ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಆದರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಹಿಂದಿನ ಆಧಾರಗಳಿಂದಲೇ ಹೇಳಿರ ಬೇಕಲ್ಲದೆ ನಿರಾಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಸತ್ಯ. ಯಾಕಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಸ್ವಂತ ತನ್ನ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಸುಮ್ಮನೆ ಪರಧರ್ಮೀಯರ ಉಲ್ಲೇಖ ವನ್ನು ಮಾಡಿಯಾನು—ಎಂಬುದು ಸಂಭವನೀಯವಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣ, ಸ್ವತ: ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರರೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ನಾಮ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾಕಂದರೆ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಂದು ಹೊರತು ಯಾವ ಗ್ರಂಥವೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣೋಕ್ತವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಮಹಾಯಾನಪಂಥವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಬರುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವಿಷಯ ಕವಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣೋಕ್ತಗ್ರಂಥವು ಅಂದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೂ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂಬ ಮಾತು ಇದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಡಾ. ಕೇರ್ನ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹೀಗೇ ಇರು ತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯು ಬುದ್ಧಧರ್ಮದ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಹೇಳದ ಬಳಿಕ, ಮಹಾಭಾರತವೂ ಅದೇ ಮೇರಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವೆಂಬದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ಮರಣದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವೇ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿ ಸುವದರಲ್ಲಿ ಬಂತೆಂದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೇನೋ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ, ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವೂ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೇ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳ ಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಮಹಾಪರಿನಿಬ್ಬಾಣವೇ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನಗ್ರಂಥ ವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ, ಪಾಟಲಿಪುತ್ರನಗರದ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವ ಕಾರಣ, ಆ ಗ್ರಂಥವು ಬುದ್ಧನು ನಿರ್ವಾಣವಾದ ಬಳಿಕ ಕನಿಷ್ಠ ನೂರು ವರ್ಷಗಳಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು ಡಾ. ಹ್ರೀಸ ಡೆವ್ಹಿಡ್ಸ ಎಂಬವರು ತೋರಿಸಿರುವರು. ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯ ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಾದ ಬಳಿಕ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮೀಯ ಭಿಕ್ಷುಕರ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಷತ್ತು ಕೂಡಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದರ ವರ್ಣನೆಯು ವಿನಯಪಿಟಕದಲ್ಲಿ ಚುಲ್ಲವಗ್ಗಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಗೆ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಮೇಲಿಂದ, ಸಿಂಹಲದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಪಾಲೀಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಹಳೆಯ ವಿನಯಪಿಟಕಾದಿ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳು ಈ ಪರಿ ಷತ್ತಿನ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುತ್ತವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.† ಅಶೋಕನ ಪುತ್ರನಾದ ಮಹೇಂದ್ರನೆಂಬವನು ಕ್ರಿ. ಶ. ಮುಂಚೆ ೨೪೧ನೆಯ ವರ್ಷದ ಸುಮಾರಕ್ಕೆ ಸಿಂಹಲದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಆರಂಭಮಾಡಿದನು; ಆಗ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅತ್ತ ಹೋದವು; ಅನಂತರ ಸುಮಾರು ೧೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಅವು ಅಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕರೂಪದಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವೆಂದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಕಾರರೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡುವ ಪರಿಪಾಠವಿತ್ತು. ಆದಕಾರಣ, ಮಹೇಂದ್ರನ ಕಾಲದಿಂದ ಮುಂದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಬುದ್ಧನ ನಿರ್ವಾಣವಾದ ಬಳಿಕ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮೊದಲು ಯಾವಾಗ ರಚಿತವಾದವೋ ಆಗ, ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಮಹೇಂದ್ರನ ಅಥವಾ ಅಶೋಕನ ಕಾಲದ ಪರ್ಯಂತ, ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಲಿತ ವಾಗಿದ್ದ ವೈದಿಕಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏನೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಕ್ಕಾ ಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಮಹಾಭಾರತವು ಬುದ್ಧನ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಅಲೆಕ್ಝಾಂಡ ರನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೨೫ ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಅನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದರಿಂದ, ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಂತೆಯೇ ಅದರೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕ

† See S. B. E, Vol, XI, Intro, pp, xv-xx and p. 58.

ಗಳೂ ಮಹೇಂದ್ರನು ಸಿಂಹಲದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ಒಯ್ದ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವದೇನೂ ತೀರ ಅಸಂಭವನೀಯವಾದ ಮಾತಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ, ಬುದ್ಧನ ಮರಣದ ತರುವಾಯ, ಅವನ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರವು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಆದದ್ದನ್ನು ನೋಡಿ ತೀವ್ರವೇ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಗಾಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಮಹಾಭಾರತದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವರಲ್ಲದೆ ಮಹಾಭಾರತಕಾರರು ಅವನ್ನು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರದೆ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಲುಪ್ತವಾಗಿರುವ ತತ್ಪೂರ್ವದ ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವರೆಂದೇ ಒಂದು ವೇಳೆ ತಿಳಿದರೂ (೧) ಕೇವಲ ಅನಾತ್ಮವಾದಿಯೂ ಸನ್ಯಾಸಪರವೂ ಆದ ಮೂಲ ಬುದ್ಧಧರ್ಮವೇ ವಿಕಾಸಹೊಂದಿ ಮುಂದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಭಕ್ತಿಪರವೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವೂ ಆದ ಸ್ವರೂಪವು ಉಂಟಾಗುವದು ಅಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ; (೨) ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸ್ವಂತ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಕಾರರೇ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಾಮನಿರ್ದೇಶ; (೩) ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾದ ತತ್ವಗಳಿಗೂ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದೊಳಗಿನ ಮತಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯ; (೪) ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿನಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಬೇರೆ ಜೈನ ಅಥವಾ ವೈದಿಕಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಅಭಾವ—ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಾತುಗಳಿಂದ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಹಾಯಾನಪಂಥವು ಹುಟ್ಟುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿತ್ತೆಂಬದೂ, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಗ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಕೂಡ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬದೂ, ಈ ಗೀತೆಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥವು ಹೊರಟಿತೆಂಬದೂ, ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪ್ರಣೀತವಾದ ಗೀತೆಯ ತತ್ವಗಳು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬದೂ ಮಾತ್ರ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ಈಗಿನ ಗೀತೆಯ ಕಾಲನಿರ್ಣಯವು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ಭಾಗ ೭— ಗೀತೆಯೂ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಬಾಯಬಲ್ಲವೂ.

ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಪರ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಉದಯವು ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೪ ಶತಕಗಳ ಮುಂಚೆ ಆಗಿತ್ತೆಂಬದೂ ಕ್ರಿಸ್ತನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸನ್ಯಾಸಪರವಾದ ಮೂಲ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಭಕ್ತಿತತ್ವಗಳು ಸೇರಲಿಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಕಾರರ ಮತದಂತೆಯೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪ್ರಣೀತವಾದ ಗೀತೆಯೇ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂಬದೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಬಳಿಕ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಬಾಯಬಲಿನಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಬಾಯಬಲದ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಂಬ ನೆವವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಈ ತತ್ವಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಹಲವು ಪಾದ್ರೀ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದು, ವಿಶೇಷತಃ ಡಾ. ಲಾರಿನಸರ ಎಂಬವರು ೧೮೬೯ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಗೀತೆಯ ಜರ್ಮನಭಾಷೆಯ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದು ತೀರ ನಿರ್ಮೂಲವಾದುದೆಂಬದು ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಲಾರಿನಿಸರ ಇವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದ (ಅಂದರೆ ಗೀತೆಯ ಜರ್ಮನ ಭಾಷಾಂತರದ) ಕೊನೆಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಬಾಯಬಲ—ವಿಶೇಷತಃ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆ—ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಕಂಡು

ಬರುವ ಸುಮಾರು ನೂರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯದ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದವುಗಳೂ ಕೆಲವು ಮನನಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದವುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಉದಾ:—"ನಾನು ನಮ್ಮ ತಂದೆಯಲ್ಲಿ, ನೀವು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಾನು ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವೆನೆಂಬದು ನಿಮಗೆ ಆ ದಿವಸ ಗೊತ್ತಾಗುವದು" (ಜಾನ. ೧೪-೨೦), ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ "येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि" (ಗೀತಾ. ೪-೩೫), ಮತ್ತು "यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति" (ಗೀ. ೬-೩೦) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೂ ಇರುತ್ತದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆಯೇ, ಜಾನದೊಳಗಿನ ಆದರ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವು (೧೪.೨೧) ಅಂದರೆ "ಯಾರು ನನ್ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವರೋ ಅವರನ್ನು ನಾನು ಪ್ರೀತಿಸುವೆನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ "प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थं अहं स च मम प्रियः" (ಗೀ. ೭.೧೭) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತೀರ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಸದೃಶವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ, ಗೀತಾಕಾರರಿಗೆ ಬಾಯುಬಲ ಗೊತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಡಾ. ಲಾರಿನಸರ ಇವರು ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದು, ಗೀತೆಯು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ತರುವಾಯ ಸುಮಾರು ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಬರೆದಿರುವರು. ಡಾ. ಲಾರಿನಸರ ಇವರ ಪುಸ್ತಕದೊಳಗಿನ ಈ ಭಾಗವು 'ಇಂಡಿಯನ್ ಅಂಟೆಕ್ವರಿ' ಎಂಬ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯ ೨ನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರದ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಕೈ. ತೆಲಂಗ ಇವರು ಮಾಡಿದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪದ್ಯಾತ್ಮಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಲಾರಿನಸರ ಇವರ ಮತವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಖಂಡನ ಮಾಡಿರುವರು.* ಡಾ. ಲಾರಿನಸರ ಇವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞ ಪಂಡಿತರಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವರಿಗೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಭಿಮಾನವೂ ಹೆಚ್ಚಿಗಿತ್ತು. ಆದಕಾರಣ, ಅವರ ಮತಗಳು ಕೈ. ತೆಲಂಗ ಇವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಮ್ಯಾಕ್ಸಮುಲ್ಲರ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮುಖ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಜ್ಞ ಪಂಡಿತರಿಗೂ ಕೂಡ ಅವು ಅಮಾನ್ಯವಾಗಿವೆ. ಗೀತೆಯು ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಒಮ್ಮೆ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಯುಬಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ತಾವು ತೋರಿಸಿದ ನೂರಾರು ಅರ್ಥಸಾದೃಶ್ಯಗಳೂ ಶಬ್ದಸಾದೃಶ್ಯಗಳೂ ಭೂತಗಳಂತೆ ತಿರುಗಿ ತಮ್ಮನ್ನೇ ತಿಂದುಬಿಡುವವೆಂಬದರ ಕಲ್ಪನೆಯುಕೂಡ ಆ ಬಡ ಲಾರಿನಸರನಿಗೆ ಬಂದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ! ಆದರೆ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಂಭವಿಸದಿದ್ದ ಮಾತು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಕಣ್ಣುಮುಂದೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಂಬದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ವಸ್ತುತಃ ನೋಡಿದರೆ, ಇನ್ನು ಡಾ. ಲಾರಿನಸರ ಇವರಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲಿಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಕೆಲವು ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಕೂಡ ಇದೇ ಸುಳ್ಳು ಮತವು ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ವಾಚೀನ ಶೋಧದಿಂದ ಏನು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವೆವು. ಎರಡೂ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಂದೇ ಇರುವವೆಂಬದೊಂದೇ ಮಾತಿನಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನದಾವುದು ಹಿಂದಿನಿಂದಾದುದು ಯಾವುದು ಎಂಬದರ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ಪ್ರಥಮತಃ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ (೧) ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿಂದ ಅಥವಾ (೨) ಎರಡನೆಯ

* See *Bhagavadgita* translated into English Blank Verse with Notes &c. by K. T. Telang, 1875, [Bombay]. This book is different from the translation in the S. B. E, Series,

ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು— ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ವತಂತ್ರರೀತಿಯಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದಬಳಿಕ, ವಿಚಾರಸಾದೃಶ್ಯದ ಮೇಲಿಂದ ಇಂಥವರು ಇಂಥ ಗ್ರಂಥದೊಳಗಿಂದ ಇಂಥ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಎರಡು ಭಿನ್ನ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯ ಇಬ್ಬರು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ತೋಚುವದೂ ತೀರ ಅಶಕ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ, ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರರೀತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ ದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಪರ್ಕವು ಇದ್ದು, ಒಂದು ದೇಶದೊಳಗಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ಆ ವಿಚಾರಗಳು ಹೋಗುವ ಸಂಭವವಿತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮದಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದು ಅಶಕ್ಯವಿರುವದೆಂದೂ, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಬಾಯಬಲಿನೊಳಗಿನ ತತ್ವಗಳೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಿಂದ ಬಾಯಬಲಿನಲ್ಲಿ— ಅಂದರೆ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಗೀತೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಿಂದ— ಕ್ರಿಸ್ತನು ಅಥವಾ ಅವನ ಶಿಷ್ಯರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚಿಗಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಕಂಡುಬರುವದು. ಕೆಲವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಹಾಗೆ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಈಗ ಆರಂಭಿಸಿರುವರು. ಹೀಗೆ ತಕ್ಕಡಿಯು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಒಲಿದದ್ದನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೇ ಕ್ರಿಸ್ತಭಕ್ತರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗಿ, ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಒಲಿದರೆ, ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇಂಥ ಗೃಹಸ್ಥರಿಗೆ ನಾವು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ— ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು; ಆದಕಾರಣ, ಇತಿಹಾಸದ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾದ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಶಾಂತವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗಿ ಹೊರಡುವ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಸರ್ವರೂ— ವಿಶೇಷತಃ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಉಪಸ್ಥಿತಮಾಡಿದವರು — ಆನಂದದಿಂದಲೂ ನಿಃಪಕ್ಷಪಾತಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವದೇ ನ್ಯಾಯವೂ ಸಯುಕ್ತಿಕವೂ ಆಗಿದೆ.

ಯಹುದೀ ಬಾಯಬಲಿನಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಬಾಯಬಲಿನ ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯೊಳಗಿನ ಕ್ರಿಸ್ತ ಧರ್ಮವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಯಹುದೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ''ಇಲೋಹಾ'' (ಅರಬಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ''ಇಲಾಹ'') ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಮೋಝೆಸ ಇವನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ನಿಯಮದಂತೆ ಇರುವ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಉಪಾಸ್ಯದೇವತೆಗೆ ''ಜಿಹೊವ್ಹಾ'' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಜ್ಞೆಯುಂಟು. 'ಜಿಹೊವ್ಹಾ' ಎಂಬದು ಮೂಲ ಯಹುದೀ ಶಬ್ದವಲ್ಲ; ಅದು ಖಾಲ್ಡೀ ಭಾಷೆಯೊಳಗಿನ 'ಯವ್ಹೆ' (ಸಂಸ್ಕೃತ ಯಹ್ವ) ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಈಗ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಹುದೀಜನರು ಮೂರ್ತಿಪೂಜಕರಲ್ಲ; ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಪಶು ಅಥವಾ ಇತರ ದ್ರವ್ಯದ ಹವನಮಾಡಿಯೂ ದೇವರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಧರ್ಮನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಯೂ ಜಿಹೊವ್ಹನಿಗೆ ಸಂತುಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾಡುವದೂ ಆ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾತಿಬಾಂಧವರ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದೂ ಅವರ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಮುಖ್ಯ ಆಚಾರಗಳು. ಸಾರಾಂಶ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಂತೆ, ಯಹುದೀ

ಧರ್ಮವು ಯಜ್ಞಮಯವಾದುದೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾದುದೂ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ನನಗೆ (ಹಿಂಸಕಾರಕ) ಯಜ್ಞಗಳು ಬೇಡ; ನನಗೆ (ಈಶ್ವರನ) ಕೃಪೆ ಬೇಕು' (ಮಾಥ್ಯೂ. ೯.೧೩), 'ದೇವರು ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ ಇವೆರಡುಗಳನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ (ಮಾಥ್ಯೂ. ೬.೨೪), 'ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಬಯಸುವವರು, ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ನನ್ನ ಭಕ್ತರಾಗಬೇಕು' (ಮಾಥ್ಯೂ. ೧೯.೨೧), ಎಂಬದಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತನು ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವನು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಅವನು ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ದೇಶದೇಶಗಳಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದಾಗ, "ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಹತ್ತಿರ ಬಂಗಾರ, ಬೆಳ್ಳಿ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂಗಿ ಅರವಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಡಿರಿ" ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸನ್ಯಾಸಧರ್ಮದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವನು (ಮಾಥ್ಯೂ. ೧೦.೯—೧೩). ಅರ್ವಾಚೀನ ಕ್ರಿಸ್ತರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ಈ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸುತ್ತಿಟ್ಟಿರುವದೇನೋ ನಿಶ್ಚಯ. ಆದರೆ, ಈಗಿನ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಆನೆ ಕುದುರೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟರೆಂದು ಶಾಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಹೇಗೆ ದರಬಾರದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಅರ್ವಾಚೀನ ಕ್ರಿಸ್ತರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ತನದಿಂದ, ಮೂಲ ಕ್ರಿಸ್ತಧರ್ಮವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಲಾಗದು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಮೂಲತಃ ಕರ್ಮಕಾಂಡಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವು ಹುಟ್ಟಿತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಯಹುದೀ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವದು. ಆದರೆ, ಹೇಗೆ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆಯೂ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ಮೊದಲು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಅನಂತರ ಭಕ್ತಿಪರ ಭಾಗವತಧರ್ಮ ಇವುಗಳು ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯಲಿಕ್ಕೂ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳು ಬೇಕಾದವೋ ಹಾಗೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ಬಹಳಾದರೆ ಸುಮಾರು ೨೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಮುಂಚೆ ಏಸೀ ಅಥವಾ ಏಸೀನ ಎಂಬದೊಂದು ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಪಂಥವು ಯಹುದೀ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಏಸೀ ಜನರು ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಯಜ್ಞಯಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾಲವನ್ನು ಶಾಂತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು; ಹೊಟ್ಟೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದರೆ, ಒಕ್ಕಲತನದಂಥ ನಿರುಪದ್ರವಿಯಾದ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವದು, ಮದ್ಯಮಾಂಸವನ್ನು ವರ್ಜ್ಯ ಮಾಡುವದು, ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡದಿರುವದು, ಆಣೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿರುವದು, ಗುಂಪುಗುಂಪಾಗಿ ಮಠಗಳಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಒಬ್ಬನು ಗಳಿಸಿದ ಆಸ್ತಿಯೆಲ್ಲವೂ ಆ ಸಂಘದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಸ್ತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು— ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಆ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವಗಳು ಆಗಿದ್ದವು; ಆ ಅವರ ಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಸೇರುವವರೆಗೆ ಮೂರು ವರ್ಷ ಉಮೇದವಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ಶರ್ತುಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಮಠವು ಮೃತಸಮುದ್ರದ ಪಶ್ಚಿಮ ಧಡದ ಮೇಲೆ ಏಂಗದಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಸನ್ಯಾಸವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ವತಃ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನೂ ಅವನ ಶಿಷ್ಯರೂ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಏಸೀಪಂಥದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಆದರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವರು (ಮಾಥ್ಯೂ. ೫.೩೪; ೧೯.೧೨; ಜೇಮ್ಸ್. ೫.೧೨; ಕೃತ್ಯೆ. ೪.೩೨—೩೫). ಇದರಿಂದ ಯೇಸೂಕ್ರಿಸ್ತನು ಇದೇ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ ಅವನು ಮುಂದೆ ಈ ಪಂಥದ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹಬ್ಬಿಸಿದನೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ಸನ್ಯಾಸಪ್ರ

ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಏಸೀಪಂಥಕ್ಕೆ ಒಯ್ದು ಹೊಂದಿಸಿದಾಗ್ಯೂ, ಮೂಲತಃ ಕರ್ಮಮಯವಾದ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಏಸೀಪಂಥವು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಸಯುಕ್ತಿಕ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದು ಇತಿಹಾಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ಏಸೀನಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿದರೂ, ಬಾಯಬಲಿನ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಧರ್ಮದ ಮೂಲವೇನು, ಅಥವಾ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಅದರ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವು ಯಾಕೆ ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರಿಂದ ಏಸೀನಪಂಥದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬದಲು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆಂಬದಷ್ಟೇ ಭೇದ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಯಾವದೊಂದು ಮಾತು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳ ಪರ್ಯಂತ ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಅಲ್ಲಿ ನಿಮಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಆ ಮಾತು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪರದೇಶದಿಂದಾಗಲಿ ಪರಜನರಿಂದಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಈಗಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕ್ರಿಸ್ತಿ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಬಂದಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಯುರೋಪಿಯನ್ ಜನರಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಬುದ್ಧಧರ್ಮವು ಗೊತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕದ ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ, ಗ್ರೀಕಜನರ ಮತ್ತು ಯಹುದೀ ಜನರ ನಡುವೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾದ ಬಳಿಕ, ಗ್ರೀಕಜನರ—ವಿಶೇಷತಃ ಪಾಯಥಾಗೋರಸನ— ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಏಸೀಜನರ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಆಗಿನ ಶೋಧಕ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅರ್ವಾಚೀನ ಶೋಧಗಳಿಂದ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ, ಯಜ್ಞಮಯ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಏಸೀ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮವು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹುಟ್ಟುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳುಂಟಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಸದಿರದೆ, ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕದ ೧೮ನೆಯ ಶತಕದ ಮುಂಚೆಯೇ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಈ ಅಡಚಣೆಯು ತೋಚಿತ್ತೆಂಬ ಮಾತು ಮಾತ್ರ ಇದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಾಯಥಾಗೋರಸನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಬಹಳ ಸಾದೃಶ್ಯವುಂಟೆಂದು ಕೋಲಬ್ರುಕ ಸಾಹೇಬರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.* ಆದಕಾರಣ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿಜವೆಂದು ಒಂದು ವೇಳೆ ತಿಳಿದರೂ ಏಸೀಪಂಥದ ಜನಕತ್ವವು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಕಡೆಗೇ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇಷ್ಟೊಂದು ದ್ರಾವಿಡಪ್ರಾಣಾಯಾಮವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಈಗ ಕಾರಣ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಸೀ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಸ್ತೀಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಪಾಯಥಾಗೋರಿಸನ ಮಂಡಲಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯವಿರುವದೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ನೂರುಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಾಮ್ಯವು ಕೇವಲ ಏಸೀಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಕ್ರಿಸ್ತಚರಿತ್ರಕ್ಕೂ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಬಾಯಬಲಿನ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಲು ಈ ಮಾತು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಿಗೆ ಭ್ರಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸೈತಾನ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನೆಂದೂ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ತನಗೆ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾ

* See Colebrooke's *Miscellaneous Essays*, Vol. I. pp. 399,400.

ಗುವ ಮೊದಲು ೪೦ ದಿವಸ ಉಪೋಷಣ ಮಾಡಿದನೆಂದೂ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತಚರಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮಾರನು ಮೋಹಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದನೆಂದೂ ಆಗ ಬುದ್ಧನು ೪೯ ದಿವಸ (ಏಳುವಾರ) ಉಪೋಷಣ ಮಾಡಿದನೆಂದೂ ಬುದ್ಧಚರಿತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯುಂಟು. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಪೂರ್ಣಶ್ರದ್ಧೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವದು, ಮೋರೆಯ ಕಳೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಶರೀರದ ಕಾಂತಿಯನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಚಕಚಕಿಸುವದಾಗಿ ಮಾಡುವದು, ಶರಣುಬಂದ ಕಳ್ಳನಿಗೂ ವೇಶ್ಯಳಿಗೂ ಸದ್ಗತಿ ಕೊಡುವದು— ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳೂ ಅವರಿಬ್ಬರ ಚರಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರವಿರುತ್ತವೆ. “ನೀನು ನಿನ್ನ ನೆರೆಹೊರೆಯವರ ಮೇಲೆಯೂ ಅಥವಾ ವೈರಿಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಕೂಡ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಮಾಡು” ಇತ್ಯಾದಿ, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಉಪದೇಶಗಳೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಸಾರೆ ಬುದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಭಕ್ತಿಯ ತತ್ವವು ಮೂಲ ಬುದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದೂ ಮುಂದೆ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕಿಂತ ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡುನೂರು ಮೂರುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಳಗಿಂದ ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಸೇರಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಆದರೆ, ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಈ ಸಾಮ್ಯವು ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಚಿಕ್ಕದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಿಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆಂದು ಮಿ. ಆರ್ಥರ ಲಿಲೀ ಎಂಬವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಹಳ ಹೇಳುವದೇನಿದೆ? ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಿಗೆ “ಕ್ರೂಸ”ದ ಮೇಲೆ ಏರಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಕೊಂದ ಕಾರಣ, ಕ್ರಿಸ್ತೀಜನರಿಗೆ ಪವಿತ್ರವೂ ಪೂಜ್ಯವೂ ಆಗಿರುವ “ಕ್ರೂಸ”ದ ಚಿಹ್ನವೂ “ಸ್ವಸ್ತಿಕೆ”ಯ ರೂಪದಿಂದ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯ ಜನರು ಕ್ರಿಸ್ತೀಶಕಕ್ಕಿಂತ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೇ ಶುಭದಾಯಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು; ಮತ್ತು ಇಜಿಪ್ತ ಮುಂತಾದ ಪೃಥ್ವಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಳೆಯ ಖಂಡದೊಳಗಿನ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ಕೋಲಂಬಸನಿಗಿಂತಲೂ ಕೆಲವು ಶತಕಗಳ ಮುಂಚೆಯೇ ಅಮೇರಿಕೆಯೊಳಗಿನ ಪೇರೂ ಮತ್ತು ಮೆಕ್ಸಿಕೋ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಸ್ತಿಕಚಿಹ್ನವನ್ನು ಶುಭದಾಯಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬದನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಶೋಧಕರು ಈಗ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರು.§ ಇದರಿಂದ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಜನರಿಗೂ ಪೂಜ್ಯವಾಗಿರುವ ಸ್ವಸ್ತಿಕ-ಚಿಹ್ನವನ್ನೇ ಕ್ರಿಸ್ತಭಕ್ತರು ಮುಂದೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರ (ವಿಶೇಷತಃ ಹಳೆಯ ಪಾದ್ರಿಗಳ) ತೊಡಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮವಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಳ ಸಾಮ್ಯವುಂಟು. ಉದಾ:— “ಬಾಪ್ತಿಸ್ಮಾ”ದ ಅಂದರೆ ಸ್ನಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಧಿಯು ಸಹ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು; ಮತ್ತು ದೂರದೂರ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂಚೆಯೇ ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಷುಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಈಗ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತ ಇವರ ಚರಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೈತಿಕ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವೆರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಮ್ಯದ ಕಾರಣವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಿಚಾರಶೀಲನಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಮನ

§ See *The Secret of the Pacific*, by C. Reginald Enock. 1912, pp. 248-252.

ಸ್ತವಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. * ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಈ ಸಾಮ್ಯವು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ, ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಜನರು ಈ ತತ್ವಗಳನ್ನು 'ನೆಸ್ಟೋರಿಯನ್' ಎಂಬ, ಏಸಿಯಾಖಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದೊಂದು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಪಂಥದೊಳಗಿಂದ ತಗೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಪಂಡಿತರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಹೀಗಾಗುವದು ಸಂಭವನೀಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ನೆಸ್ಟಾರ ಪಂಥದ ಪ್ರವರ್ತಕನೇ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ತರುವಾಯ ಸುಮಾರು ೪೨೫ ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ಆಗಿ ಹೋದನು; ಮತ್ತು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಿಗಿಂತಲೂ ಸುಮಾರು ೫೦೦ ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ, ಅಂದರೆ ನೆಸ್ಟಾರನಿಗಿಂತಲೂ ಸುಮಾರು ೯೦೦ ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ ಬುದ್ಧನ ಜನ್ಮವಾಗಿದ್ದು, ಅಶೋಕನ ಕಾಲಕ್ಕೆ—ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ. ಶ.ಪೂ. ೨೫೦ ವರ್ಷ—ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ನೆರೆಹೊರೆಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಿತಾಗಿಯೇ ಹಬ್ಬಿತ್ತೆಂಬದೂ ಬುದ್ಧ ಚರಿತ್ರನೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬುದೂ ಅಶೋಕನ ಶಿಲಾಲೇಖಗಳಿಂದ ಈಗ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ವವು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮ್ಯವು (೧) ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಉದ್ಭವಿಸಿರಬೇಕು, ಒಂದು; (೨) ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ಈ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಾಗಲಿ ಅವನ ಶಿಷ್ಯರಾಗಲಿ ತಗೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು, ಒಂದು, ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡೇ ಪಕ್ಷಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರೊ. ಹ್ರೀಸಡೆವ್ಹಿಡ್ಸ ಎಂಬವರು ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತ ಇವರಿಬ್ಬರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಒಂದೇ ಇರುವ ಮೂಲಕ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಈ ತರದ ಸಾಮ್ಯವು ಉಂಟಾಗಿರುವದೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ.‡ ಆದರೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಮಾಧಾನಕಾರಕವಾದುದಲ್ಲವೆಂಬದು, ತುಸು ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗಿ, ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಯಾಕಂದರೆ, ಯಾವದೊಂದು ಮಾತು ಯಾವದೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ, ಅದು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾವಕಾಶವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವಂಥದಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ:— ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೂ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಿಂದ ಅಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಮುಂದೆ ಭಕ್ತಿ, ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬುದನ್ನು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಯಜ್ಞಮಯ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಸನ್ಯಾಸಪರ ಏಸೀ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮವು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದು ಹೀಗೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದ ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತು ಪ್ರಾಚೀನ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಪಂಡಿತರಿಗೂ

---

*ಈ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮಿ. ಆರ್ಥರಲಿಲೀ ಎಂಬವರು *Buddhism in Christendom* ಎಂಬದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಲೇಖವನ್ನು ಬರೆದಿರುವರು. ಇದಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಮತವನ್ನು *Buddha and Buddhism* ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸಿರುವನು. ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ವಿವೇಚನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಂಥದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಮಾಡಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. *Buddha and Buddhism* ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು The World's Epoch-makers' Seriesದಲ್ಲಿ ೧೯೦೦ ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದರ ೧೦ನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮಗಳೊಳಗಿನ ಸುಮಾರು ೫೦ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳು ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

‡See *Buddist Suttas*, S. B. E. Series, Vol. XI. p. 163.

ಮಾನ್ಯವಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವೆವು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವೂ ಪೂರ್ಣವೂ ಇರುವದರಿಂದ, ಆ ಸಾಮ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರ ರೀತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಹುದೀ ಜನರಿಗೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸಂಪರ್ಕವಾಗುವದೇ ಆಗ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಅಲೆಕ್ಝಾಂಡರನ ಕಾಲದಿಂದ ಮುಂದೆ-ಮತ್ತು ಅಶೋಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಂತೂ (ಕ್ರಿ. ಶ. ಪೂ. ೨೬೦ ವರ್ಷ) ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ-ಬೌದ್ಧ ಯತಿಗಳ ಪ್ರವೇಶವು, ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಇಜಿಪ್ತದೊಳಗಿನ ಅಲೆಕ್ಝಾಂಡ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಸ ದೇಶಗಳ ಪರ್ಯಂತ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಶೋಕನು, ಯಹುದೀ ಜನರ ಮತ್ತು ಸುತ್ತುಮುತ್ತಲಿನ ದೇಶಗಳ ಗ್ರೀಕ ರಾಜನಾದ ಆಂಟಿಓಕಸನೊಡನೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿದನೆಂದು ಅವನದೊಂದು ಶಿಲಾಲೇಖದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ, ಪೂರ್ವದ ಕಡೆಯ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜೇರೂಸಲೇಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆಂದು ಬಾಯಬಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನೆಯುಂಟು (ಮಾಥ್ಯೂ ೨.೧). ಈ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಗೀ ಧರ್ಮದವರು ಅಂದರೆ ಇರಾಣ ಧರ್ಮದವರಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ ಅವರು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದವರಲ್ಲವೆಂದು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಜನರು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ. ಯಾಕಂದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರವು ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಬೂಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದು, ಅದು ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಇರಾಣ, ತುರ್ಕಸ್ಥಾನಗಳವರೆಗೆ ಹಬ್ಬಿತ್ತೆಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದ ಒಬ್ಬ ಯತಿಯು ಕೆಂಪುಸಮುದ್ರದ ದಂಡೆಗೂ ಅಲೇಕ್ಝಾಂಡ್ರಿಯಾದ ನೆರೆಯ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿವರುಷ ಬರುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಪ್ಲುಟಾರ್ಕನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವನು.* ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ- ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಿಗಿಂತ ಇನ್ನೂರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷ ಮುಂಚೆಯೇ ಯಹುದೀ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಯತಿಗಳ ಪ್ರವೇಶವಾಗಲಾರಂಭಿಸಿತ್ತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಈಗ ತಿಲಮಾತ್ರವೂ ಸಂದೇಹ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧವು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲಿಗೆ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಎಸೀ ಧರ್ಮವೂ ಮುಂದೆ ಸನ್ಯಾಸಯುಕ್ತ ಭಕ್ತಿಪರ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮವೂ ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ ಗ್ರಂಥಕಾರನಾದ ಲಿಲೀ ಇವನೂ ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ತೆಗೆದಿರುವನು. ತನ್ನ ಮತದ ಪುಷ್ಟೀಕರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವನು ಫ್ರೆಂಚ ಪಂಡಿತನಾದ ಎಮಿಲ್ ಬಾರ್ನುಫ್ ಮತ್ತು ರೊಸ್ನೀ† ಎಂಬವರ ತನ್ನ ಮತಕ್ಕೆ

---

*See *Plutarch's Morals-Theosophical Essays*, translated by C. N. King (George Bell & Sons) p. 96, 97. ಪಾಲೀಭಾಷೆಯ ಮಹಾವಂಶದಲ್ಲಿ (೨೯.೩೯) ಯವನರ ಅಂದರೆ ಗ್ರೀಕಜನರ ಅಲಸಂದಾ (येन-नगराऽलसंदा) ಎಂಬ ನಗರದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಂದ ಅನೇಕ ಬೌದ್ಧ ಯತಿಗಳು ಕ್ರಿ. ಶಕಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವರ್ಷ ಮುಂಚೆ ಸಿಂಹಲ ದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆದಾಗ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಉತ್ಸವಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಂದಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮಹಾವಂಶದ ಇಂಗ್ಲಿಷ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು 'ಅಲಸಂದಾ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಇಜಿಪ್ತ ದೇಶದೊಳಗಿನ 'ಅಲೇಕ್ಸಂಡ್ರಿಯಾ' ಎಂಬದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಕಾಬೂಲದಲ್ಲಿ ಅಲೇಕ್ಸಾಂಡರನು ಕಟ್ಟಿದ ಆ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಾಮವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕಂದರೆ ಈ ಚಿಕ್ಕ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ಯವನರ ನಗರವೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಮೇಲೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಮಾಡಿದ ಅಶೋಕನ ಶಿಲಾಲೇಖದಲ್ಲಿಯೇ ಯವನರ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ಕಳುಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

†See Lillie's *Buddha and Buddhism*, pp 158 ff

ಸದೃಶವಾದ ಮತಗಳನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಜರ್ಮನ ದೇಶದಲ್ಲಿಯ ಲೈಪ್ಜಿಕ ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರೊ. ಸೆಡೆನ ಎಂಬವರೂ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಮತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವರು. ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸರ್ವಸ್ವೀ ಒಂದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯವೂ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮವು ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬದಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಜರ್ಮನಪ್ರೊಫೆಸರರಾದ ಶ್ರೇಡರ ಎಂಬವರು ತಮ್ಮದೊಂದು ನಿಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳವದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲೇನೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಅವು ಒಂದೇ ಇದ್ದರೆ, ಅವೆರಡಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ಕಾರಣವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೂಲತ: ಕೇವಲ ಕರ್ಮಮಯವಾಗಿರುವ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಸನ್ಯಾಸಯುಕ್ತವಾದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳುಂಟಾದವೆಂಬದೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು; ಮತ್ತು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಿಗಿಂತ ನಿ:ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ, ಸನ್ಯಾಸಪರ ಭಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆದನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಇತಿಹಾಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಭವನೀಯವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ತನ್ನ ವಯಸ್ಸಿನ ೧೨ನೆಯ ವರ್ಷದಿಂದ ೩೦ ವರ್ಷದವನಾಗುವವರೆಗೆ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬುದೂ ಎಲ್ಲಿ ಇದ್ದನೆಂಬುದೂ ಬಾಯಬಲಿನಿಂದ ಗೊತ್ತೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಲವನ್ನು ಅವನು ಜ್ಞಾನಾರ್ಜದಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮಚಿಂತನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ಕಳೆದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಆದ ಕಾರಣ, ಆ ಮಧ್ಯಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅವನಿಗೂ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದಾದಲೀ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವುಂಟು; ಯಾಕಂದರೆ, ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧ ಯತಿಗಳ ಚಳವಳಿಯು ಗ್ರೀಸ ದೇಶದವರೆಗೆ ಹಬ್ಬಿತ್ತು. ನೇಪಾಳದೊಳಗಿನ ಬೌದ್ಧ ಮಠದೊಳಗಿನ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯೇಶೂಕ್ರಿಸ್ತನು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದನೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿದೆ. ನಿಕೋಲಸ ನೊಟೊವ್ಹಸ ಎಂಬೊಬ್ಬ ರಶಿಯನ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಅವನು ಅದರ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ೧೮೯೪ನೆಯ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಫ್ರೆಂಚ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವನು. ನೊಟೊವ್ಹಿನ ಇವನ ಭಾಷಾಂತರವು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಮೋಸಗಾರನು ಸುಳ್ಳು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಅನೇಕ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಪಂಡಿತರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಆ ಗ್ರಂಥವು ನಿಜವಾದ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಅನ್ನಲೇಬೇಕೆಂದು ನಾವೂ ಆಗ್ರಹ ಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ನೊಟೊವ್ಹಿಸ ಎಂಬವನಿಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾದ ಆ ಗ್ರಂಥವು ನಿಜವಾದುದಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಕೇವಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದೇನಂದರೆ— "ಸ್ವಂತ ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನಿಗೆ ಅಥವಾ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯೊಳಗಿನ ಅವನ ಚರಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಅವನ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಗೊತ್ತಿರುವದೇನೂ ಅಸಂಭವನೀಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಈ ಮಾತು ಅಸಂಭವನೀಯವಿಲ್ಲದ ಬಳಿಕ, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧ ಇವರ ಚರಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಬರುವ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸಾಮ್ಯವು ಕೇವಲ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ.* ಸಾರಾಂಶ, ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕೇವಲ

---

*ರಮೇಶ ಚಂದ್ರದತ್ತರ ಮತವೂ ಹೀಗೇ ಇದ್ದು ಅವರು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ

ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ, ಜನಕಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಯೋಗ (ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ), ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯರ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸ, ಚಿತ್ತನಿರೋಧರೂಪ ಪಾತಂಜಲಯೋಗ, ಮತ್ತು ಪಾಂಚರಾತ್ರ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮ ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಇವೆಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಗಗಳೂ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಮೊದಲು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನವು ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಚಿತ್ತನಿರೋಧ ರೂಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸ ಇವೆರಡು ತತ್ತ್ವಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಸನ್ಯಾಸಪರ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣದವರಿಗೆ ಮೊದಲು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದನು; ಆದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆರಸಿ, ಬುದ್ಧನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಾಲ್ಕೂಕಡೆಗೆ ಹಬ್ಬಿಸಿದರು. ಅಶೋಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆದ ಬಳಿಕ, ಶುದ್ಧ ಕರ್ಮಪರ ಯಹುದೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸೇರಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು; ಕೊನೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಜತೆಗೊಳಿಸಿ, ಕ್ರಾಯಿಸ್ತನು ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತ ಮಾಡಿರುವನು. ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೋಡಲು, ಡಾ. ಲಾರಿನಸರ ಇವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂಬ ಮಾತಂತೂ ದೂರೇ ಉಳಿದು, ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದೃಷ್ಟಿ, ಸನ್ಯಾಸ, ನಿರ್ವೈರತ್ವ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಾಯಬಲಿನ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತತ್ತ್ವಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತೀ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ, ಅಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಭವವು ಮಾತ್ರ ಬಲವಾದುದಿರುತ್ತದೆಂದೂ ಅಥವಾ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಬಹುತರವಾಗಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹಿಂದೂ ಜನರಿಗೆ ಅವುಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಪರರ ಮೋರೆಯ ಕಡೆಗೆ ನೋಡುವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಎಂದೂ ಬಂದಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ, ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಏಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದೆವು. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಭಕ್ತಿಪರ ಪಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪರಿಣಾಮವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ?— ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನಗಳಿಗೆ ಗೀತಾಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಅರ್ವಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತು ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕೈಬಿಗಿ ಹಿಡಿದು ಬರೆದರೂ ಅದು ನಮ್ಮ ಅಂದಾಜಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳೆದ ಕಾರಣ, ಗೀತೆಯ ಬಹಿರಂಗ ಪರೀಕ್ಷಣವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವರು. Romesh Chunder Dutt's *History of Civilization in Ancient India* Vol. II. Chap. xx, pp. 321-340.

ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತಾರಹಸ್ಯವು.

ಗೀತೆಯ ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳು,

ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರವು,

ಹಾಗೂ

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು.

ಉಪೋದ್ಘಾತ

ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ-ಆದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷತಃ ಸುಲಭವಾದ ಭಕ್ತಿಯ ರಾಜಮಾರ್ಗದಿಂದ—ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮವಾಡಿ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಸ್ವಧರ್ಮಾನುರೂಪವಾದ ತನ್ನ ತನ್ನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಮರಣಾಂತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಅವನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ಇಹಲೌಕಿಕ ಹಾಗೂ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಕಲ್ಯಾಣವಿದೆ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದು, ಅಥವಾ ಅನ್ಯವಾದ ಬೇರೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಎಂಬದೇ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಟ್ಟು ಫಲಿತಾರ್ಥವಾಗಿದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕರಣಶಃ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಈ ಧೋರಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಗೀತೆಯ ಹದಿನೆಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಂಗತಿಯು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಹತ್ತುತ್ತದೆ, ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾದ ಈ ಗೀತಾಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಉಳಿದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಗಳೊಳಗಿನ ಯಾವಯಾವ ಭಾಗಗಳು ಹೇಗೆಹೇಗೆ ಬಂದಿವೆ, ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿವೇಚನವಾದರೂ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಇಷ್ಟು ಊಹಾಪೋಹವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ, ನಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ, ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸರಲವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರ್ಯವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳ ವಿಭಾಗವು ಹೇಗೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವದೂ ಅಥವಾ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯ ಪದಗಳ ಜಗ್ಗಾಟವನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರು ಸ್ವಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದೂ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿವೇಚನದಲ್ಲಿ ಶಕ್ಯವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇವೆರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ಆಯಾ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ, ಭಾಷಾಂತರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿ, ಟೀಕೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನಾದರೂ ಕೊಡುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ತೋರಿತು. ಆದರೂ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳ ದಿಗ್ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ, ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಯಾವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಷಯಗಳು ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಮೂಲ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಗವಾವದು, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಭಾಗವಾವುದು, ಎಂಬದು ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೂಡಲೆ ಬರುವಂತೆ, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಸಣ್ಣ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಶ್ಲೋಕಗಳ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಬ್ದಶಃ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ; ಹಾಗೂ ಎಷ್ಟೋ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲದೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಕಾಯಮವಾಗಿಟ್ಟು, ಅದರ ಮುಂದೆಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬರೆದು, ಚಿಕ್ಕ ಪುಟ್ಟ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ತೀರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಇವೆರಡು ಭಾಷೆಗಳ ಸರಣಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹಾಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಗ್ರಂಥದೊಳಗಿನ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಶಬ್ದಗಳು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕೆಂದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಇಂಥ ಕಂಸದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅಂಕೆಗಳನ್ನು ಶ್ಲೋಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ, ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವದೇ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ನೋಡುವದಾದಲ್ಲಿ

ಆ ಅಂಕೆಯ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಭಾಷಾಂತರವನ್ನೇ ಓದುತ್ತ ಹೋದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥದ ಖಂಡವಾಗದಂತೆ, ಭಾಷಾಂತರದ ರಚನೆಯು ಪ್ರಾಯ: ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ, ಮೂಲ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಂದೇವಾಕ್ಯವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ, ಅಷ್ಟು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಅರ್ಥವು ಪೂರ್ಣವಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಓದ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಬಂದಲ್ಲಿ ಆ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಭಾಷಾಂತರದ ಮುಂದೆ ಪೂರ್ಣವಿರಾಮವು ಇಡಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಎಷ್ಟಾದರೂ ಭಾಷಾಂತರವು ಭಾಷಾಂತರವೇ ಎಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಗೀತೆಯ ಸರಲವೂ ಉತ್ತಾನವೂ ಮುಖ್ಯವೂ ಆದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ತರಲು ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷತ: ಭಗವಂತನ ಪ್ರೇಮವೂ ರಸಾಲವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ನೂತನವಾದ ರುಚಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದೂ ಆದ ವಾಣಿಯಲ್ಲಿ, ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಅನೇಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವ ಯಾವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವದೋ ಅದನ್ನು ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡದೆ, ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ತರುವದು, 'ಅಶಕ್ಯವಾಗಿದೆ; ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವನಾದ ಪುರುಷನು, ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಗೀತೆಯ ಕೇವಲವಾದ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಓದುವ ಪುರುಷನಿಗೆ, ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ; ಕಿಂಬಹುನಾ ಅವನ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವಾದರೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶಕ್ಯವಿದ್ದವರು, ಮೂಲ ಗೀತಾಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಮಾಡದೆ, ಇರಬಾರದೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಮ್ಮ ಆಗ್ರಹಪೂರ್ವಕವಾದ ವಿನಂತಿಯಿದೆ; ಮೇಲಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರದ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕಾರಣವಾದರೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯದ ಬೋಧವಾಗಲು ಸುಗಮವಾಗಬೇಕೆಂದು, ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯು — ಅಧ್ಯಾಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ—ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಅಧಿಕರಣಮಾಲೆಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ, ಪ್ರಥಮತ: ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ಕವಾಗಿ ಓದದೆ, ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಏಕತ್ರಮಾಡಿ ಓದಿದರೆ, ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ, ಪ್ರಸ್ತುತದ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಹ್ವಂಶದಿಂದ ದೂರಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಟೀಕಾಕಾರರು ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಜಗ್ಗಾಟವನ್ನು ಮಾಡಿ, ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಾಯ: ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ದುರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ, ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಗೀತಾ ೩. ೧೯; ೬. ೩; ೧೮. ೨ ನೋಡಿರಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು, ಗೀತೆಯ ಈ ಭಾಷಾಂತರವೂ ಗೀತಾರಹಸ್ಯವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೋಷಕವಾಗಿವೆಂದು ಎನ್ನಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನವು ಏನಾಗಿದೆಂಬದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸುವವರು, ಈ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಭಗವದ್ಗೀತಾಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುಖೋದ್ಗತ ಮಾಡುವ ಪರಿಪಾಠವು ಇರುವದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದೊಳಗಿನ ಪಾಠಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇವೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಗೀತೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಶ್ಲೋಕಾನುಸಾರವಾದ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

[ಟಿಪ್ಪಣಿ— ಈ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಶ್ಲೋಕಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿರುವೆವು. ಮತ್ತು ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಹಿಂದೆ §§ ಹೀಗೆ ಚಿಹ್ನ ಹಾಕಿ ಆ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವೆವು; ಹಾಗು ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಹೊಸ ಪ್ಯಾರಾಗ್ರಾಫ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿರುವೆವು.]

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ— ಅರ್ಜುನ ವಿಷಾದ ಯೋಗ.

೧ ಸಂಜಯನಿಗೆ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ೨—೧೧. ದುರ್ಯೋಧನನು ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರೆದುರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಭಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಸೈನ್ಯಗಳ ವರ್ಣನೆ. ೧೨—೧೯. ಯುದ್ಧಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರರು ಶಂಖನಾದದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಸಲಾಮು. ೨೦—೨೭. ಅರ್ಜುನನು ರಥವನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೊಯ್ದು ಸೈನ್ಯನಿರೀಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದು. ೨೮—೩೭. ಎರಡೂ ಸೈನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಾಂಧವರೇ ಇರುವದನ್ನೂ ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಕುಲಕ್ಷಯವನ್ನೂ ನೋಡಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಂಟಾದ ವಿಷಾದ. ೩೮—೪೪. ಕುಲಕ್ಷಯ ಮುಂತಾದ ಪಾತಕಗಳ ಪರಿಣಾಮವು. ೪೫—೪೭. ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಜುನನ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಧನುರ್ಬಾಣತ್ಯಾಗವೂ. ... ... ಪುಟ ೫೯೯—೬೧೦.

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ— ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ.

೧—೩. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹನೆ. ೪—೧೦. ಅರ್ಜುನನ ಉತ್ತರ, ಕರ್ತವ್ಯಮೂಢತೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮನಿರ್ಣಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಶರಣುಹೋದದ್ದು. ೧೧—೧೩. ಆತ್ಮನ ಅಶೋಚ್ಯತ್ವವು. ೧೪—೧೫. ದೇಹ ಮತ್ತು ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅನಿತ್ಯತ್ವವು. ೧೬—೨೫. ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯತ್ವಾದಿಸ್ವರೂಪಕಥನದಿಂದ ಅದರ ಅಶೋಚ್ಯತ್ವದ ಸಮರ್ಥನೆ. ೨೬,೨೭ ಆತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯನೆಂಬದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ. ೨೮ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ, ವ್ಯಕ್ತಭೂತಗಳ ಅನಿತ್ಯತ್ವವೂ ಅಶೋಚ್ಯತ್ವವೂ. ೨೯—೩೦. ಆತ್ಮವು ಜನರಿಗೆ ದುರ್ಜ್ಞೇಯವೇನೋ ಅಹುದು; ಆದರೆ, ನೀನು ಸತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಶೋಕವನ್ನು ಬಿಡು. ೩೧—೩೮. ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ. ೩೯ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದಂತೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸಮಾಪ್ತಿ, ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಆರಂಭ. ೪೦. ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸ್ವಲ್ಪಾಚರಣೆಯೂ ಕ್ಷೇಮಕರವು. ೪೧. ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ಥಿರತೆ. ೪೨—೪೪. ಕರ್ಮಕಾಂಡಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮಾಡಿದ ಅಸ್ಥಿರಬುದ್ಧಿಯ ವರ್ಣನೆ. ೪೫,೪೬. ಸ್ಥಿರವಾದ ಹಾಗು ಯೋಗಸ್ಥವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶ. ೪೭ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಚತುಃಸೂತ್ರವು. ೪೮—೫೦ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಲಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವು. ೫೧-೫೩. ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯು. ೫೪—೭೦. ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದ ಕಾರಣ, ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು, ಮತ್ತು ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಷಯಾ

ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಕಾಮಾದಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು. ೭೧,೭೨. ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಸ್ಥಿತಿ. ... ... ಪುಟ ೬೧೦-೬೪೧.

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ— ಕರ್ಮಯೋಗ.

೧,೨. ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಅಥವಾ ಮಾಡಬೇಕು; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾವುದು? ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ೩—೮. ಸಾಂಖ್ಯ (ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸ) ಮತ್ತು ಕರ್ಮಯೋಗ ಹೀಗೆ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಎರಡು ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ, ಅದನ್ನೇ ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ. ೯—೧೬. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಯಜ್ಞಾರ್ಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶ; ಯಜ್ಞಚಕ್ರದ ಅನಾದಿತ್ವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ. ೧೭—೧೯. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸ್ವಾರ್ಥವೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವನು ನಿಃಸ್ವಾರ್ಥ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು; ಯಾಕಂದರೆ ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ೨೦—೨೪ ಇದಕ್ಕೆ ಜನಕಾದಿಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ; ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಮಹತ್ವವೂ ಭಗವಂತನ ಸ್ವಂತ ಉದಾಹರಣೆಯೂ. ೨೫—೨೯. ಜ್ಞಾನಿ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯ ಭೇದವು, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಯು ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದವರಿಗೆ ಸದಾಚರಣೆಯ ಮೇಲು ಪಂಗ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು. ೩೦. ಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ಅರ್ಜುನನೂ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಉಪದೇಶ. ೩೧,೩೨. ಭಗವಂತನ ಈ ಉಪದೇಶದಂತೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಡೆಯುವವರ ಮತ್ತು ನಡೆಯದಿರುವವರ ಫಲಗಳು. ೩೩,೩೪. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವು. ೩೫. ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಮಾಡುವದನ್ನು ಕೂಡ ಸ್ವಧರ್ಮದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು; ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಮರಣ ಒದಗಿದರೂ ಸರಿ. ೩೬—೪೧. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನ ಇಚ್ಛೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪಾಪ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವದು ಕಾಮವು; ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯಮನದಿಂದ ಅದರ ನಾಶವು. ೪೨,೪೩. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವದ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವುಗಳ ನಿಯಮನ. ಪು. ೬೪೧-೬೬೨.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ— ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗ.

೧—೩, ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಂಪ್ರದಾಯಪರಂಪರೆ. ೪—೮. ಜನ್ಮರಹಿತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮಾಯೆಯಿಂದ ದಿವ್ಯಜನ್ಮವನ್ನು ಅಂದರೆ ಅವತಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ, ಯಾವಾಗ ಮತ್ತು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತಾಳುತ್ತಾನೆಂಬದರ ವರ್ಣನೆ. ೯,೧೦ ಈ ದಿವ್ಯಜನ್ಮದ ಮತ್ತು ಕರ್ಮದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ೧೧,೧೨. ಅನ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಭಜಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಫಲ. ಅದರೊಳಗಿನ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಬಂಧ ನಾಶ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶ. ೧೬—೨೩. ಕರ್ಮ, ಅಕರ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಕರ್ಮ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ಭೇದವು; ಅಕರ್ಮವೆಂದರೆ ನಿಃಸಂಗಕರ್ಮ, ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಕರ್ಮವು, ಅದರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಬಂಧನಾಶ. ೨೪—೩೩. ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಯಜ್ಞಗಳ ವರ್ಣನೆ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞದ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞದ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವ. ೩೪—೩೭. ಬಲ್ಲಿದವರಿಂದ ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪಾಪಪುಣ್ಯನಾಶ. ೩೮—೪೦. ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಉಪಾಯಗಳು—ಬುದ್ಧಿ(ಯೋಗ) ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆ. ಅವ

ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.—ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಯೋಗ.

೧-೩. ಕರ್ಮಯೋಗಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿರೂಪಣಿಗೆ ಅರಂಭ. ಅದರ ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವವರು ದುರ್ಲಭರು. ೪—೭. ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರ. ಭಗವಂತನ ಅಷ್ಟಧಾ ಅಪರಾ ಮತ್ತು ಜೀವರೂಪವಾದ ಪರಾಪ್ರಕೃತಿ; ಅದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಯಾವತ್ತೂ ವಿಸ್ತಾರ. ೮—೧೨. ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿಯ ಸಾತ್ವಿಕಾದಿ ಸರ್ವ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬದರ ದಿಗ್ದರ್ಶನ. ೧೩-೧೫. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಗುಣಮಯವಾದ ಮತ್ತು ದುಸ್ತರವಾದ ಮಾಯೆಯೆಂದರೆ ಇದೇ. ಅದಕ್ಕೇ ಶರಣು ಹೋಗುವದರಿಂದಲೇ ಮಾಯಾ ತರಣವು. ೧೬—೧೯. ಭಕ್ತರು ಚತುರ್ವಿಧರು; ಅವರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನು. ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನದ ಪೂರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ನಿತ್ಯಫಲ. ೨೦—೨೩. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಕಾಮ್ಯಫಲದ ಸಲುವಾಗಿ ದೇವತೋಪಾಸನೆ; ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ, ಅವರವರ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಂತೆ ಫಲಕೊಡುವದು ಭಗವಂತನ ಆಧೀನ. ೨೪—೨೮. ಭಗವಂತನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಅವ್ಯಕ್ತವು; ಆದರೆ ಮಾಯೆಯ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಮೂಲಕ ಅದು ದುರ್ಜ್ಞೇಯವು. ಮಾಯಾ ಮೋಹನಾಶದಿಂದ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು. ೨೯.೩೦ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿದೈವ, ಅಧಿಯಜ್ಞ ಹೀಗೆ ಸರ್ವತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯು. ... ... ಪುಟ ೬೧೩-೬೨೫.

ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.—ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮಯೋಗ.

೧—೪. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೇಲಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಕರ್ಮ, ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿದೈವ, ಅಧಿಯಜ್ಞ, ಅಧಿದೇಹ ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ. ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು. ೫—೮. ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಗವತ್ಸ್ಮರಣದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ. ಆದರೆ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬರುವದೇ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ; ಆದಕಾರಣ, ಸದಾ ಭಗವಂತನ ಸ್ಮರಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಯುದ್ಧಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಉಪದೇಶ. ೯—೧೩. ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಂದರೆ ಓಂಕಾರದ ಸಮಾಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಧ್ಯಾನವು ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವು. ೧೪—೧೬. ನಿತ್ಯ ಭಗವಚ್ಚಿಂತನದಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮನಾಶ. ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಾದಿ ಗತಿಗಳು ನಿತ್ಯವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ೧೭-೧೯. ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ದಿವಸ ರಾತ್ರಿಗಳು. ದಿವಸಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಲಯ. ೨೦—೨೨. ಈ ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೂರಿರುವದೇ ಅವ್ಯಕ್ತನೂ ಅಕ್ಷರನೂ ಆದ ಪುರುಷನು. ಅವನು ಭಕ್ತಿಗಮ್ಯನು; ಅವನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ನಾಶವು. ೨೩—೨೬. ದೇವಯಾಣ ಮತ್ತು ಪಿತೃಯಾಣ ಮಾರ್ಗಗಳು; ಮೊದಲನೆಯದು ಪುನರ್ಜನ್ಮನಾಶಕವು, ಎರಡನೆಯದು ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ೨೭,೨೮. ಈ ಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಫಲವು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದರಂತೆ ನಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶ. ... ... ಪುಟ ೬೨೫-೬೩೬.

ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ. ರಾಜವಿದ್ಯಾರಾಜ ಗುಹ್ಯಯೋಗ.

೧—೩. ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನ ಯುಕ್ತವಾದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾದದ್ದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದುದೂ ಸುಲಭವಾದುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಅದೇ ರಾಜಮಾರ್ಗವು. ೪—೬. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಗಾಧವಾದ ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯವು. ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದೂ ಅವನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ,

ಭೂತಗಳೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲ. ೭—೧೦. ಮಾಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯಾಪಾರ, ಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಲಯ. ಇವನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ತಾನು ಉದಾಸೀನನು ಅಂದರೆ ಅಲಿಪ್ತನೇ. ೧೧,೧೨. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಮೋಹದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಮನುಷ್ಯದೇಹ ಧಾರಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅವಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಮೂಢರು ಅಸುರರು. ೧೩—೧೫. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞದಿಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು ದೈವೀಸ್ವಭಾವದವರು. ೧೬—೧೯. ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದು, ಜಗತ್ತಿನ ತಾಯಿತಂದೆಯೂ ಅವನೇ; ಒಡೆಯನೂ ಪೋಷಕನೂ ಒಳಿತುಕೇಡುಗಳ ಕರ್ತನೂ ಅವನೇ. ೨೦—೨೨. ಶ್ರೌತ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸ್ವರ್ಗಪ್ರದವಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವಾದುದು. ಇಷ್ಟು ಯೋಗಕ್ಷೇಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೋ ಅದು ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವು. ೨೩-೨೫. ಅನ್ಯ ದೇವತಾಭಕ್ತಿಯೂ ಕೂಡ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನದೇ. ಆದರೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದ ದೇವತೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆ ಇರುವದೋ ಆ ಪ್ರಕಾರದ ಫಲದೊರೆಯುವದು. ೨೬. ಭಕ್ತಿಯೊಂದಿದ್ದರೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನು ಹೂವಿನ ದಳದಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಸಂತುಷ್ಟನು. ೨೭,೨೮. ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶ. ಅದರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ. ೨೯—೩೩. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮನು; ದುರಾಚಾರಿಯೇ ಇರಲಿ, ಪಾಪಯೋನಿಯೇ ಇರಲಿ, ಹೆಂಗಸೇ ಇರಲಿ, ವೈಶ್ಯನೇ ಇರಲಿ, ಶೂದ್ರನೇ ಇರಲಿ, ನಿಃಸೀಮ ಭಕ್ತರಾದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೆ ಗತಿ. ೩೪. ಅರ್ಜುನನು ಅದೇ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಉಪದೇಶ. ... ... ಪುಟ ೩೩೭—೩೪೮.

ಹತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.— ವಿಭೂತಿಯೋಗ.

೧—೩. ಅಜನ್ಮನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ದೇವಋಷಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನವನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವದರಿಂದ ಪಾಪನಾಶ. ೪—೬. ಈಶ್ವರನ ವಿಭೂತಿ ಮತ್ತು ಯೋಗ. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳ, ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳ, ಮನುವಿನ ಮತ್ತು ಯಾವತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ. ೭-೧೧ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬುದ್ಧಿಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಭಗವಂತನೇ. ೧೨—೧೮. ಪರಮೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನೂ ಯೋಗವನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ೧೯—೪೦ ಭಗವಂತನ ಅನಂತ ವಿಭೂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಭೂತಿಗಳ ವರ್ಣನೆ. ೪೧,೪೨. ವಿಭೂತಿಯುಳ್ಳದ್ದೂ, ಶ್ರೀಯುಕ್ತವಾದದ್ದೂ ಊರ್ಜಿತವಾದದ್ದೂ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ತೇಜವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಂಶತಃ ಇರುತ್ತದೆ. ಪು. ೩೪೮-೩೬೦.

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ— ವಿಶ್ವರೂಪದರ್ಶನಯೋಗ.

೧—೪. ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ತನ್ನ ಈಶ್ವರೀಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ೫—೮. ಈ ಆಶ್ಚರ್ಯಕಾರಕವೂ ದಿವ್ಯವೂ ಆದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟದ್ದು. ೯—೧೪ ಸಂಜಯಕೃತ ವಿಶ್ವರೂಪವರ್ಣನೆ. ೧೫—೩೧. ವಿಸ್ಮಯದಿಂದಲೂ ಭೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಮ್ರನಾದ ಅರ್ಜುನನು ಮಾಡಿದ ವಿಶ್ವರೂಪದ ಸ್ತುತಿ, ಮತ್ತು ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ 'ನೀನು ಯಾರು' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ೩೨—೩೪ "ನಾನು ಕಾಲನು" ಎಂಬದಾಗಿ ಹೇಳಿ "ಈ ಕಾಲನಿಂದ ಮೊದಲಿಯೇ ಗ್ರಸ್ತರಾಗಿದ್ದ ವೀರರನ್ನು ನೀನು ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರನಾಗಿ ಕೊಲ್ಲು" ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ

ಪ್ರೋತ್ಸಾಹನಪರವಾದ ಉಪದೇಶ. ೩೫—೪೬. ಅರ್ಜುನನು ಮಾಡಿದ ಸ್ತವನ, ಕ್ಷಮಾಪನೆ ಮತ್ತು ಮೊದಲಿನ ಸೌಮ್ಯವಾದ ರೂಪವನ್ನೇ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ೪೭—೫೧. ಅನನ್ಯಭಕ್ತಿ ಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವದು ಅಶಕ್ಯವು. ಪುನಃ ಪೂರ್ವರೂಪವನ್ನು ಧಾರಣಮಾಡಿದ್ದು. ೫೨—೫೪ ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಶ್ವರೂಪದರ್ಶನವು ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಅಶಕ್ಯವು. ೫೫. ಆದಕಾರಣ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿಃಸಂಗನೂ ನಿರ್ವೈರನೂ ಆಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡ ಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸರ್ವಾರ್ಥಸಾರಭೂತವಾದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಉಪದೇಶ. ಪು. ೭೬೧—೭೭೩.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ—ಭಕ್ತಿಯೋಗ.

೧. ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ಕೊನೆಯ ಸಾರಭೂತವಾದ ಉಪದೇಶದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅರ್ಜು ನನ ಪ್ರಶ್ನೆ— ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವೋ, ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವೋ ?—೨—೮ ಇವೆರಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗತಿಯು ಒಂದೇ; ಆದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಸುಲಭವೂ ಶೀಘ್ರದಲ್ಲಿ ಫಲ ಪ್ರದವಾದುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶವು. ೯—೧೨. ಅಭ್ಯಾಸ, ಜ್ಞಾನ, ಧ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತ ವನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವ ಉಪಾಯಗಳು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವು. ೧೩—೧೯ ಭಕ್ತಿವಂತಪುರುಷನ ವರ್ಣನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಗವತ್ಪ್ರಿಯತ್ವ. ೨೦. ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಶ್ರದ್ಧಾಯುಕ್ತರಾದ ಭಕ್ತರು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯರು. ... ಪುಟ ೭೭೪—೭೮೧.

ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ— ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಭಾಗಯೋಗ.

೧,೨. ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ. ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮೇಶ್ವರ ಜ್ಞಾನವು. ೩,೪. ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರ. ೫,೬ ಕ್ಷೇತ್ರಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣ. ೧೮. ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಫಲ. ೧೯—೨೧ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷ ವಿವೇಕ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕರ್ತೃಗವು, ಪುರುಷನು ಭೋಕ್ತೃ ದೃಷ್ಟಾ. ಇತ್ಯಾದಿ. ೨೨,೨೩. ದೇಹ ದೊಳಗಿನ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪುರುಷನೇ. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮನಾಶವು. ೨೪,೨೫. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಮಾರ್ಗಗಳು— ಧ್ಯಾನ, ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ, ಕರ್ಮಯೋಗ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ವಕ ವಾದ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಭಕ್ತಿ. ೨೬—೨೮ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮ ಸೃಷ್ಟಿಯು; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿನಾಶಿಯಾದದ್ದೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು. ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಅವನ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ೨೯,೩೦ ಪ್ರಕೃತಿಕರ್ತೃ, ಆತ್ಮನು ಅಕರ್ತನು; ಸರ್ವಭೂತಗಳು ಒಂದರಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಒಂದರಿಂ ದಲೇ ಸರ್ವಭೂತಗಳು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ೩೧—೩೩. ಆತ್ಮನು ಅನಾದಿಯೂ ನಿರ್ಗುಣನೂ ಆದಕಾರಣ ಅವನು ಕ್ಷೇತ್ರದ ಪ್ರಕಾಶಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವತಃ ನಿರ್ಲೇಪನು. ೩೪. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಭೇದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಸಿದ್ಧಿ. ... ಪುಟ ೭೮೨—೮೦೪.

ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ — ಗುಣತ್ರಯವಿಭಾಗಯೋಗ.

೧,೨. ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಾಂತರ್ಗತವಾದ ಪ್ರಾಣಿವೈಚಿತ್ರ್ಯದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗುಣಭೇದದಿಂದ ವಿಚಾ ರವು. ಇದೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವೇ. ೩,೪. ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರರಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ತಂದೆಯು, ತದಧೀನ ವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತಾಯಿಯು. ೫—೯. ಸತ್ವ, ರಜ ಮತ್ತು ತಮ ಇವು ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರರ ಮೇಲೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮವು. ೧೦—೧೩-ಕೇವಲ ಒಂದೊಂದೇ ಗುಣವಿರುವದು ಅಶಕ್ಯವು ಯಾವದೇ ಎರಡುಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಮೂರನೆಯದರ ವೃದ್ಧಿಯು; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೃದ್ಧಿಯಾಗುವ

ಲಕ್ಷಣಗಳು. ೧೪—೧೮ ಗುಣಪ್ರವೃದ್ಧಿಯಂತೆ ಕರ್ಮದ ಫಲ ಮತ್ತು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಗತಿಯು. ೧೯,೨೦. ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನಾಗುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿ. ೨೧—೨೫. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೇಲಿಂದ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮತ್ತು ಆಚಾರದ ವರ್ಣನೆ. ೨೬,೨೭. ಏಕಾಂತ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತತ್ವದ ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಆ ಮೇಲೆ ಸರ್ವ ಮೋಕ್ಷ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸುಖ ಇವುಗಳ ಅಂತಿಮಸ್ಥಾನವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ... ... ಪುಟ ೫೯೯-೬೦೭.

ಹದಿನೈದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ—ಪುರುಷೋತ್ತಮಯೋಗ.

೧,೨. ಅಶ್ವತ್ಥರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೃಕ್ಷದ ವೇದೋಕ್ತ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯೋಕ್ತ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಾಮ್ಯ. ೩—೬. ಅಸಂಗದಿಂದ ಅದನ್ನು ಛೇದ ಮಾಡುವದೇ ಅದರಾಚೆಗಿರುವ ಅವ್ಯಯ ಪದಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗ. ಅವ್ಯಯಪದ ವರ್ಣನೆ. ೭—೧೧. ಜೀವ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಶರೀರ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸಂಬಂಧವೂ. ಅದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವು. ೧೨—೧೫. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿತ್ವವು. ೧೬—೧೮. ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಲಕ್ಷಣವು. ಅವುಗಳಾಚೆಗೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮನು. ೧೯,೨೦. ಈ ಗುಹ್ಯವಾದ ಪುರುಷೋತ್ತಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯೂ ಕೃತಕೃತ್ಯತೆಯೂ. ... ... ಪುಟ ೬೦೨-೬೧೨.

ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ—ದೈವಾಸುರ ಸಂಪದ್ವಿಭಾಗಯೋಗ.

೧—೩. ದೈವೀಸಂಪತ್ತಿಯ ೨೬ ಗುಣಗಳು. ೪. ಆಸುರೀ ಸಂಪತ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ೫. ದೈವೀಸಂಪತ್ತಿಯು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವು, ಆಸುರೀ ಸಂಪತ್ತಿಯು ಬಂಧಕಾರಕವು. ೬—೨೦. ಆಸುರೀಜನರ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವರ್ಣನೆಯು. ಅವರಿಗೆ ಜನ್ಮಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧೋಗತಿ. ೨೧,೨೨. ನರಕದ ತ್ರಿವಿಧವಾದ ದ್ವಾರಗಳು—ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ ಮತ್ತು ಲೋಭ. ಇವುಗಳನ್ನು ವರ್ಜ್ಯಮಾಡುವದರಿಂದ ಕಲ್ಯಾಣ. ೨೩,೨೪. ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶ. ... ... ಪುಟ ೬೧೨-೬೧೯.

ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ—ಶ್ರದ್ಧಾತ್ರಯವಿಭಾಗಯೋಗ.

೧—೪ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ವಭಾವಾನುರೂಪವಾಗಿ ತ್ರಿವಿಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ವರ್ಣನೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯಂತೆ ಪುರುಷನು. ೫,೬ ಆಸುರವು ಇದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ೭—೧೦. ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸ ಆಹಾರಗಳು. ೧೧—೧೩. ತ್ರಿವಿಧವಾದ ಯಜ್ಞವು. ೧೪–೧೬. ಶಾರೀರ, ವಾಚಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸ ಎಂಬದಾಗಿ ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭೇದಗಳು. ೧೭—೧೯. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾತ್ವಿಕಾದಿ ಭೇದಗಳಿಂದ ತ್ರಿವಿಧವಾಗಿದೆ. ೨೦—೨೨. ಸಾತ್ವಿಕಾದಿ ತ್ರಿವಿಧ ದಾನ. ೨೩ ಓಂ ತತ್ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶವು. ೨೪—೨೭ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಓಂ ಇದು ಆರಂಭ ಸೂಚಕ, 'ತತ್' ಇದು ನಿಷ್ಕಾಮ ಮತ್ತು 'ಸತ್' ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಶಸ್ತಕರ್ಮಗಳ ಸಮಾವೇಶ. ೨೮—ಮಿಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳು ಅಂದರೆ ಅಸತ್ಕರ್ಮಗಳು ಇಹಪರಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಫಲವಾದವುಗಳು. ... ... ಪುಟ ೬೨೦-೬೨೮.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ—ಮೋಕ್ಷಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗ.

೧,೨. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗ ಇವುಗಳ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು. ೩—೬ ಕರ್ಮದ ತ್ಯಾಜ್ಯಾತ್ಯಾಜ್ಯತೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಯವು; ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಇತರ ಕರ್ಮಗಳಂತೆಯೇ ನಿಃಸಂಗಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಲೇ

ಬೇಕು. ೭—೯. ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸಗಳೆಂದು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಮಾಡುವದೇ ಸಾತ್ವಿಕತ್ಯಾಗವು. ೧೦,೧೧. ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗವೇ ಸಾತ್ವಿಕತ್ಯಾಗಿಯು; ಯಾಕಂಧರೆ, ಕೇವಲ ಕರ್ಮವು ಯಾರನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ೧೨. ಕರ್ಮದ ತ್ರಿವಿಧ ಫಲಗಳು ಸಾತ್ವಿಕತ್ಯಾಗಿಗೆ ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ೧೩—೧೫. ಯಾವದೇ ಕರ್ಮವಾದರೂ ಅದು ಉಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಐದು ಕಾರಣಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ; ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನೇ ಸಾಲನು. ೧೬,೧೭. ಆದಕಾರಣ 'ನಾನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಯಿತೆಂದರೆ ಅವನು ಕರ್ಮಮಾಡಿಯೂ ಅಲಿಪ್ತನೇ. ೧೮,೧೯. ಕರ್ಮಚೋದನೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಸಂಗ್ರಹ ಇವುಗಳ ಸಾಂಖ್ಯೋಕ್ತ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮತ್ತು ತ್ರೈವಿಧ್ಯ. ೨೦—೨೨. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾತ್ವಿಕಾದಿ ಗುಣಭೇದದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತ್ರೈವಿಧ್ಯ. 'ಅವಿಭಕ್ತಂ ವಿಭಕ್ತೇಷು' ಎಂಬದು ಸಾತ್ವಿಕ. ೨೩—೨೫. ಕರ್ಮದ ತ್ರೈವಿಧ್ಯ. ಫಲಾಶಾರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವು ಸಾತ್ವಿಕವು. ೨೬—೨೮. ಕರ್ತನ ತ್ರೈವಿಧ್ಯ. ನಿಃಸಂಗಕರ್ತನು ಸಾತ್ವಿಕನು. ೨೯—೩೨. ಬುದ್ಧಿಯ ತ್ರೈವಿಧ್ಯ. ೩೩—೩೫. ಧೃತಿಯ ತ್ರೈವಿಧ್ಯ. ೩೬—೩೯ ಸುಖದ ತ್ರೈವಿಧ್ಯವು. ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಪ್ರಸಾದಜವು ಸಾತ್ವಿಕವು. ೪೦. ಸರ್ವಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗುಣಭೇದದಿಂದ ತ್ರೈವಿಧ್ಯ. ೪೧—೪೪. ಗುಣಭೇದದಿಂದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಉಪಪತ್ತಿ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ ಇವರ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳು. ೪೫,೪೬ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವಿಹಿತ ಸ್ವಕರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದಲೇ ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಿ. ೪೭—೪೯ ಪರಧರ್ಮಾಚರಣವು ಭಯಾವಹವು; ಸ್ವಕರ್ಮವು ಸದೋಷವಾಗಿದ್ದರೂ ಅತ್ಯಾಜ್ಯವು; ಸ್ವಧರ್ಮದಂತೆ, ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಃಸಂಗಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ. ೫೦—೫೬ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಕೂಡ ಈ ಸಿದ್ಧಿಯು ಹೇಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂಬದರ ನಿರೂಪಣೆ. ೫೭,೫೮. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ. ೫೯—೬೩. ಪ್ರಕೃತಿಧರ್ಮದ ಮುಂದೆ ಅಹಂಕಾರದ ಆಟವು ಸಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಶರಣುಹೋಗಬೇಕು. 'ಈ ಗುಹ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಮಾಡು' ಎಂಬದಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ. ೬೪—೬೬. ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತೊರೆದು "ನನಗೆ ಶರಣು ಬಾ!" ಅಂದರೆ ಸರ್ವಪಾಪಗಳಿಂದ 'ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಮುಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬದಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಕೊನೆಯ ಆಶ್ವಾಸನವು. ೬೭—೬೯. ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾಯುವದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಶ್ರೇಯವು. ೭೦,೭೧ ಅದರ ಫಲಶ್ರುತಿಯು. ೭೨,೭೩. ಕರ್ತವ್ಯಮೋಹವು ಅಳಿದು ಹೋಗಿ ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸನ್ನದ್ಧನಾದುದು. ೭೪—೭೮. ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಸಂಜಯನು ಮಾಡಿದ ಉಪಸಂಹಾರವು. ... ... ಪುಟ ೮೨೯—೮೫೮.

श्रीमद्भगवद्गीता

प्रथमोऽध्यायः ।

धृतराष्ट्र उवाच ।

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।
मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ॥ १ ॥

ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

[ಭಾರತೀ ಯುದ್ಧಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಸಾರವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದಾಯಿತೆಂಬದರ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಈಗಿರುವ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಹೇಗೆಂದರೆ:— ಯುದ್ಧವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಸರು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು, "ರಾಜಾ, ಯುದ್ಧವನ್ನು ನೋಡುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ನಿನಗಾಗಿದ್ದರೆ ನಾನು ನಿನಗೆ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ; ಯಥೇಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು" ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಕುಲಚ್ಛೇದಕ್ಕಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿರುವ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕಣ್ಣುಮುಟ್ಟಿ ನೋಡುವದು ತನ್ನಿಂದಾಗದೆಂದು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನು ಹೇಳಿದನು. ಆಗ ವ್ಯಾಸರು ಸಂಜಯನೆಂಬ ಸೂತನಿಗೆ ದಿವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವನಿಗೆ ಕುಳಿತಲ್ಲಿಯೇ ಸಕಲ ವೃತ್ತಾಂತಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಆ ಸಂಜಯನು ಯುದ್ಧದ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನೆಲ್ಲ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಹೇಳುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಹೊರಟು ಹೋದರು. (ಮ. ಭಾ. ಭೀಷ್ಮ. ೨.) ಮುಂದೆ ಭೀಷ್ಮನು ಶರಪಂಜರದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದನೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನರಿತು ಸಂಜಯನು, ವ್ಯಾಸರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇರೆಗೆ, ಆ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಆ ರಾಜನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದನು. ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನು ಭೀಷ್ಮರ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಬಹುಪರಿಯಾಗಿ ಶೋಕಿಸಿ, ಯುದ್ಧದ ಯಾವತ್ತೂ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ತನಗೆ ಹೇಳೆಂದು ಸಂಜಯನಿಗೆ ಆಜ್ಞೆಗೈದನು. ಬಳಿಕ ಸಂಜಯನು ಉಭಯ ಪಕ್ಷದವರ ಸೇನೆಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲುದ್ಯುಕ್ತನಾದನು. ಆದೇ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ವ್ಯಾಸರು ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯರಿಗೂ, ಆ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ವೈಶಂಪಾಯನನು ಜನಮೇಜಯನಿಗೂ, ಕಡೆಗೆ ಸೌತಿಯು ಶೌನಕನಿಗೂ ಹೇಳಿದನು. ಮುದ್ರಿತವಾದ ಮಹಾಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದ ೨೫ನೆಯಿಂದ ೪೨ನೆಯ ವರೆಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗೀತೆಯು ಪೋಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕ್ರಮಾನುರೋಧವಾಗಿ:—]

ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನೆಂದದ್ದು:— (೧) ಸಂಜಯನೆ, ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದ ಪುಣ್ಯಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಮಾಡಲಿಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ನೆರೆದವರಾದ ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳೂ, ಪಾಂಡವರೂ ಏನು ಮಾಡಿದರು ?

[ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ ಹಸ್ತಿನಾಪುರದ ಸುತ್ತಲಿರುವ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವಾದ ಬಯಲೇ ಅಹುದು. ಈಗಿನ ದಿಲ್ಲೀ ಪಟ್ಟಣವು ಆ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟಿದೆ. ಕುರುಪಾಂಡವರ ಪೂರ್ವಜನಾದ ಕುರುರಾಜನೆಂಬವನು ಆ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ನೇಗಲವನ್ನು ಹೂಡಿ ಒಳ್ಳೇ ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೊಡೆಯು

संजय उवाच ।

§§ दृष्ट्वा तु पांडवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।
आचार्यमुपसंगम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥
पश्यैतां पांडुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।
व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥
अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि ।
युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥
धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् ।
पुरुजित्कुंतिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ ५ ॥
युधामन्युश्च विक्रांत उत्तमौजाश्च वीर्यवान् ।
सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥ ६ ॥

ತ್ತಿದ್ದನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಬಯಲಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರ(ಹೊಲ)ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿಯಾಗಲಿ, ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿಯಾಗಲಿ ಮಡಿದರೆ, ಅವರಿಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಇಂದ್ರನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಕುರುರಾಜನಿಗೆ ವರವನ್ನಿತ್ತ ಬಳಿಕ ಆ ರಾಜನು ನೇಗಲ ಹೊಡೆಯುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟನೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆ ಇರುವದು. (ಮಭಾ. ಶಲ್ಯ.೫೩) ಇಂದ್ರನು ಹಾಗೆ ವರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದೂ ಪುಣ್ಯಭೂಮಿಯೆಂದೂ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಅದೇ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಪರಶುರಾಮನು ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದಾವರ್ತಿ ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನು ನಿಕ್ಷತ್ರಿಯವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಪಿತೃತರ್ಪಣವನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂಬ ಕಥೆಯಿರುವದಲ್ಲದೆ ಆ ರಣಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ವಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಂಡವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗ್ರಾಮಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ.]

ಸಂಜಯನೆಂದದ್ದು:— (೨) ವ್ಯೂಹವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಾಂಡವ ಸೇನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ದುರ್ಯೋಧನರಾಜನು ಆಗ (ದ್ರೋಣ) ಆಚಾರ್ಯರ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಬೆಸಗೊಂಡದ್ದೇನಂದರೆ:—

[ಕೌರವ ಸೇನೆಯ ವ್ಯೂಹವನ್ನು ಭೀಷ್ಮರು ಮೊದಲು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾದಬಳಿಕ, ಪಾಂಡವರ ಸೇನೆಯು ಕೌರವರ ಸೇನೆಗಿಂತ ಚಿಕ್ಕದಾದ ಮೂಲಕ ಯುದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಪಾಂಡವರು ವಜ್ರವೆಂಬ ವ್ಯೂಹ ರಚನೆಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಸೇನೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಗೀತಾಧ್ಯಾಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂಚಿತವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮಭಾ. ಭೀಷ್ಮ ೧೯.೪-೭. ಮನು ೭.೧೯೧) ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯೂಹರಚನೆಯು ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು.]

(೩) ಆಚಾರ್ಯರೆ, ಬುದ್ಧಿವಂತನೂ ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯನೂ ಆಗಿರುವ ದ್ರುಪದಪುತ್ರ (ಧೃಷ್ಟದ್ಯುಮ್ನ)ನಿಂದ ವ್ಯೂಹಗಟ್ಟಿರುವಂಥ ಪಾಂಡುಪುತ್ರರ ಈ ದೊಡ್ಡಸೇನೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. (೪) ಇದರಲ್ಲಿ ಶೂರರೂ, ಮಹಾಧನುರ್ಧಾರಿಗಳೂ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭೀಮಾರ್ಜುನರಿಗೆ ಸಮಾನರೂ ಆದ ಯುಯುಧಾನನೂ (ಸಾತ್ಯಕಿ) ವಿರಾಟನೂ, ಮಹಾರಥಿಯಾದ ದ್ರುಪದನೂ, (೫) ದೃಷ್ಟಕೇತುವೂ, ಚೇಕಿತಾನನೂ, ವೀರ್ಯವಂತನಾದ ಕಾಶಿರಾಜನೂ, ಪುರುಜಿತ್ತು ಕುಂತಿ[illegible]ನರಪುಂಗವನಾದ ಶೈಬ್ಯನೂ

अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।
नायका मम सैन्यस्य संज्ञार्थं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥
भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिंजयः ।
अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥
अन्ये च बहवः शूरा मदर्थे त्यक्तजीविताः ।
नानाशस्त्रप्रहरणाः सर्वे युद्धविशारदाः ॥ ९ ॥
अपर्याप्तं तदस्माकं बलं भीष्माभिरक्षितम् ।
पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भीमाभिरक्षितम् ॥ १० ॥

(೬) ವಿಕ್ರಾಂತನಾದ (ಪರಾಕ್ರಮಿಯಾದ) ಯುಧಾಮನ್ಯುವೂ, ವೀರ್ಯವಂತನಾದ ಉತ್ತಮೌಜಸ್ಸನೂ, ಸುಭದ್ರಾಪುತ್ರನೂ, (ಅಭಿಮನ್ಯು), ದ್ರೌಪದಿಯ (ಐವರು) ಮಕ್ಕಳೂ, ಇರುವರು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮಹಾರಥರೇ!

[ಧನುರ್ಧಾರಿಗಳಾದ ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಜನರೊಡನೆ ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಕಾದುವ ಬಂಟನಿಗೆ ಮಹಾರಥನೆಂಬ ಬಿರುದು. ಉಭಯ ಸೇನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಥಿ ಮಹಾರಥಿ ಅತಿರಥಿಗಳು ಆರಾರಿದ್ದರೆಂಬ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಉದ್ಯೋಗ ಪರ್ವದ ೧೬೪ರಿಂದ ೧೭೧ರ ವರೆಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಧೃಷ್ಟಕೇತುವು ಶಿಶುಪಾಲನ ಮಗನೆಂದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಪುರುಜಿತ್ ಹಾಗೂ ಕುಂತಿಭೋಜ ಎಂಬಿವೆರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಇಬ್ಬರ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲ. ಕುಂತೀದೇವಿಯನ್ನು ದತ್ತಕ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವನಾದ ಕುಂತಿ–ಭೋಜನೆಂಬ ರಾಜನ ಔರಸ ಮಗನು ಪುರುಜಿತ್ತನು. ಕುಂತಿ ಭೋಜನೆಂಬದು ಪುರುಜಿತ್ತನ ಮನೆತನದ ಹೆಸರು. ಆ ಪುರುಜಿತ್ತನು ಧರ್ಮಭೀಮಾರ್ಜುನರ ಸೋದರಮಾವನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಮಭಾ. ಉದ್ಯೋ.೧೭೧.೨.) ಯುಧಾಮನ್ಯು ಉತ್ತಮೌಜಸ್ಸರು ಪಾಂಚಾಲ್ಯರು; ಚೇಕಿತಾನನು ಯಾದವನು; ಯುಧಾಮನ್ಯುವೂ ಉತ್ತಮೌಜಸ್ಸನೂ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಚಕ್ರರಕ್ಷಕರಾಗಿದ್ದರು. ಶೈಬ್ಯನೆಂದರೆ ಶಿಬಿದೇಶದ ರಾಜನು.]

(೭) ದ್ವಿಜೋತ್ತಮರೆ, ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದ ನನ್ನ ಸೈನ್ಯದ ನಾಯಕರಾದವರು ಯಾರಾರೆಂಬದನ್ನು ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಚಿತ್ತೈಸಬೇಕು. (೮) ತಾವೂ ಭೀಷ್ಮರೂ, ಮತ್ತು ಕರ್ಣನೂ, ಸಮರವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವವರಾದ ಕೃಪಾಚಾರ್ಯರೂ, ಹಾಗೂ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮರೂ, ವಿಕರ್ಣನೂ (ದುರ್ಯೋಧನನ ತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು) ಮತ್ತು ಸೋಮದತ್ತನ ಪುತ್ರನೂ (ಭೂರಿಶ್ರವನು.) (೯) ಇವರಲ್ಲದೆ ನನಗಾಗಿ ಜೀವದ ಹಂಗುದೊರೆದವರಾದ ಅನೇಕಜನ ಶೂರರೂ (ಇರುವರು.) ಎಲ್ಲರೂ ವಿಧವಿಧವಾದ ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತೊಟ್ಟು ಹೋರಾಡುವವರು, (ಎಲ್ಲರೂ) ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣರು. (೧೦) ಭೀಷ್ಮರಿಂದ ರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ನಮ್ಮೀ ಬಲವು, ಅರ್ಥಾತ್ ಅಪರ್ಯಾಪ್ತ ಅಂದರೆ ಅಪರಿಮಿತ ಅಥವಾ ಅನಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಭೀಮನಿಂದ ರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ಆ ಜನರ ಸೈನ್ಯವು ಪರ್ಯಾಪ್ತವೆಂದರೆ ಪರಿಮಿತಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಎಣಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಮತ್ತು ಅಪರ್ಯಾಪ್ತ ಎಂಬೀ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ... ...ವಿಲಷೋಧ್ಗನಿರುವದು. ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಶಬ್ದದ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ

अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिता ।

ಅರ್ಥವು 'ಸಾಕಷ್ಟು' ಎಂದಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ "ಪಾಂಡವರ ಸೈನ್ಯವು ಸಾಕಷ್ಟಾಗಿಯೂ, ನಮ್ಮ ಸೈನ್ಯವು ಸಾಕಷ್ಟು ಇರದೆಯೂ (ಅಪರ್ಯಾಪ್ತ) ಇದೆ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಮೊದಲಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಸೇನಾನಾಯಕರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ "ನನ್ನ ಸೈನ್ಯವು ದೊಡ್ಡದೂ ಗುಣೋಪೇತವಾಗಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ನನಗೆಯೇ ಜಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು" ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿ ನುಡಿದಿರುವನು (ಉದ್ಯೋ. ೫೪. ೬೦-೭೦). ಇದರಂತೆಯೇ ಮುಂದೆ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಗೀತಾ ಶ್ಲೋಕದಂಥ ಶ್ಲೋಕಗಳೇ ಅಕ್ಷರಶಃ ದುರ್ಯೋಧನನ ಮುಖದಿಂದ ಹೊರಟಿರುವವು. (ಭೀಷ್ಮ. ೫೧.೪-೬). ಎಲ್ಲ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹನವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಬ್ಬಿನಿಂದ ಈ ವರ್ಣನೆಯು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಅಪರ್ಯಾಪ್ತ'ದ ಅರ್ಥವು ಅಮರ್ಯಾದಿತ ಇಲ್ಲವೆ ಅಗಣಿತವೆಂತಾಗದೆ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವಾಗಲರಿಯದು. 'ಪರ್ಯಾಪ್ತ' ಶಬ್ದದ ಧಾತ್ವರ್ಥವು (ಪರಿ = ಸುತ್ತಲೂ "ಆಪ್ = ಪ್ರಾಪಣೇ" ಕೊಳ್ಳು) ಸುತ್ತುಗಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಎಂಬದಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಇಂಥದೊಂದು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಪ್ತವು, ಇಂಥವನಿಗೆ ಪರ್ಯಾಪ್ತವು ಎಂಬದಾಗಿ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಶಬ್ದದ ಹಿಂದೆ ಚತುರ್ಥ್ಯರ್ಥಕ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದಾಗ "ಆಯಾ ಕೆಲಸಕ್ಕೋಸ್ಕರ 'ಸಾಕಷ್ಟು' ಇಲ್ಲವೆ 'ಸಮರ್ಥ' (ಅಂದರೆ 'ಅಲಂ') ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವದು. ಆದರೆ 'ಪರ್ಯಾಪ್ತ' ಶಬ್ದದ ಹಿಂದೆ ವಿಶೇಷಾರ್ಥಸೂಚಕವಾದ ಶಬ್ದವಿರದೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಾಗಿರುವ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು 'ತಕ್ಕಷ್ಟು' ಅಳತೆಯುಳ್ಳದ್ದು, ಎಣಿಸಲನುವಾದದ್ದು' ಎಂಬಂತಾಗುವದು. ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮಾನಾರ್ಥವುಳ್ಳ "ನುಂಗುವಂಥ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಾ. ಹಾವು ಕಪ್ಪೆಯನ್ನು ನುಂಗುವಂಥದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ನುಂಗುವಂಥ ಸತ್ವವೇ ದೊಡ್ಡದಾಗುವದು. ಹಾಗಿರದೆ, "ನುಂಗುವಂಥದು" ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದಾಗ 'ನುಂಗುವಂಥದು' ಚಿಕ್ಕವಸ್ತುವೇ ಆಗುವದು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ "ಗುಳಿಗೆಯು ನುಂಗುವಂಥದು." ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಗುಳಿಗೆಯು ನುಂಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬರ್ಥವೇ ಸರಿ. ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಾರ್ಥವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದಗಳಿಲ್ಲದ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ 'ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ' ಎಂಬ ಹೀನವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವರೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಗಿರಿಯವರ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣಗಳು ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆ. ದುರ್ಯೋಧನನು ಅಂಜಿ ತನ್ನ ಸೇನೆಯು ಅಪರ್ಯಾಪ್ತ(ಅಪೂರ್ಣ)ವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದನೆಂದು ಕೆಲವರು ಕ್ಲೃಪ್ತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸೋಪಪತ್ತಿಕವಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ದುರ್ಯೋಧನನ ಸೈನ್ಯವೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು ಪಾಂಡವರು ವಜ್ರವೆಂಬ ವ್ಯೂಹವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆಂದೂ, ಕೌರವರ ಸೇನೆಯು ತನ್ನ ಸೇನೆಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವದನ್ನು ನೆನೆದು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ವಿಷಾದವಾಯಿತೆಂದೂ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. (ಮಭಾ. ಭೀಷ್ಮ. ೧೯.೫. ಮತ್ತು ೨೧.೧.) ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವರ ಸೇನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸೇನಾಪತಿಯು ಧೃಷ್ಟದ್ಯುಮ್ನನಾಗಿರಲು ಅವರ ಸೇನೆಯು ಭೀಮನಿಂದ ರಕ್ಷಿತವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ದಿವಸ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ವಜ್ರವೆಂಬ ವ್ಯೂಹದ ರಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದರ ಅಗ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭೀಮಸೇನನ

भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्व एव हि ॥ ११ ॥
§§ तस्य संजनयन्हर्षं कुरुवृद्धः पितामहः ।
सिंहनादं विनद्योच्चैः शंखं दध्मौ प्रतापवान् ॥ १२ ॥
ततः शंखाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ।
सहसैवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ १३ ॥
ततः श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यंदने स्थितौ ।
माधवः पांडवश्चैव दिव्यौ शंखौ प्रदध्मतुः ॥ १४ ॥

ಯೋಜನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ದುರ್ಯೋಧನನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. (ಮಭಾ. ಭೀಷ್ಮ. ೧೯.೪-೧೧, ೩೩, ೩೪) ಮತ್ತು ಈ ನಿಮಿತ್ತಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೀತೆಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಭಯಸೇನೆಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ "ಭೀಷ್ಮನೇತ್ರ" "ಭೀಮನೇತ್ರ" ವೆಂಬದಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ಮಭಾ. ಭೀಷ್ಮ. ೨೦.೧.)]

(೧೧) (ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನು) ನೀವೆಲ್ಲರೂ ನಿಮನಿಮಗೆ ನಿಯಮಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅಯನಗಳಲ್ಲಲ್ಲಿ (ವ್ಯೂಹದ ಅನೇಕವಾದ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರಗಳಲ್ಲಿ) ನಿಂತುಕೊಂಡು ಭೀಷ್ಮರನ್ನೇ ದಕ್ಷತೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸತಕ್ಕದ್ದು.

[ಸೇನಾಪತಿಗಳಾದ ಭೀಷ್ಮಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ವತಃ ಮಹಾಪರಾಕ್ರಮಿಗಳೂ, ಯಾರಿಗೂ ಸೋಲದವರೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡ ಅವರನ್ನೇ ಒಳ್ಳೇ ದಕ್ಷತೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ದುರ್ಯೋಧನನು ಏಕೆ ಹೇಳಬಹುದೆಂದರೆ, ಅವನೇ ಬೇರೆಕಡೆಯಲ್ಲಿ (ಮಭಾ. ಭೀಷ್ಮ. ೧೫.೧೫-೨೦.೯೯. ೪೦,೪೧) ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ:— ಶಿಖಂಡಿಯ ಮೇಲೆ ತಾವು ಶಸ್ತ್ರವನ್ನೆತ್ತಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಭೀಷ್ಮರು ಪಣತೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಶಿಖಂಡಿಯಿಂದಲೇ ಭೀಷ್ಮರ ಘಾತವಾಗುವ ಸಂಭವವಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ—

अरक्ष्यमाणं हि वृको हन्यात् सिंहं महाबलम् ।
मा सिंहं जंबुकेनेव घातयेथाः शिखंडिना ॥

"ಕಾವಲಿಲ್ಲದೆ ಮಲಗಿರುವ ಮಹಾ ಬಲಶಾಲಿಯಾದ ಸಿಂಹನನ್ನು ತೋಳವು ಕೊಲ್ಲಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶಿಖಂಡಿಯೆಂಬ ನರಿಯಿಂದ (ಭೀಷ್ಮನೆಂಬ) ಸಿಂಹನ ಘಾತವಾಗಗೊಡಬೇಡಿರಿ." ಎಂದು ದುರ್ಯೋಧನನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕೊಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಶಿಖಂಡಿಯನ್ನುಳಿದು ಬೇರೆ ಎಲ್ಲರ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಭೀಷ್ಮರೊಬ್ಬರೇ ಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದು ಅವರಿಗೆ ಅನ್ಯರ ಸಹಾಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲ.]

(೧೨) (ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ) ಕುರುಕುಲಕ್ಕೆ ಹಿರಿಯನೂ ಪ್ರತಾಪಶಾಲಿಯೂ ಆದ ಪಿತಾಮಹನು (ಭೀಷ್ಮರು) ಅವನಿಗೆ (ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ) ಹರ್ಷವಾಗುವಂತೆ ಒಳಿತ್ತಾಗಿ ಸಿಂಹನಾದವನ್ನು ಮಾಡಿ (ಯುದ್ಧಸೂಚಕವಾದ) ಶಂಖವನ್ನು ಊದಿದನು. (೧೩) ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ಅನೇಕವಾದ ಶಂಖಗಳೂ ಭೇರಿಗಳೂ, ಪಣವ, ಆನಕ, ಗೋಮುಖಗಳೇ (ಮುಂತಾದ ರಣವಾದ್ಯಗಳು) ರಭಸದಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಡಲು (ಏಕ್ದೆಶೆಗಳಲ್ಲಿ) ತುಮುಲವಾದ (ಘನವಾದ) ನಿನಾದವೆಸಗಿತು. (೧೪) ಬಳಿಕ (ನಾಲ್ಕು) ಬಿಳಿಕುದುರೆಗಳನ್ನು ಹೂಡಿದ ಮಹಾರಥದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತವರಾದ ಮಾಧವನೂ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ) ಪಾಂಡವನೂ (ಅರ್ಜುನನೂ) ದಿವ್ಯವಾಗಿರುವ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶಂಖಗಳನ್ನು ಊದಿ

पांचजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनंजयः ।
पौंड्रं दध्मौ महाशंखं भीमकर्मा वृकोदरः ॥ १५ ॥
अनंतविजयं राजा कुंतीपुत्रो युधिष्ठिरः ।
नकुलः सहदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥ १६ ॥
काश्यश्च परमेष्वासः शिखंडी च महारथः ।
धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजितः ॥ १७ ॥
द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।
सौभद्रश्च महाबाहुः शंखान्दध्मुः पृथक् पृथक् ॥ १८ ॥
स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।
नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ १९ ॥
§§ अथ व्यवस्थितान्दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान्कपिध्वजः ।
प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पांडवः ॥ २० ॥
हृषीकेशं तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

अर्जुन उवाच ।

सेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽच्युत ॥ २१ ॥
यावदेतान्निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान् ।
कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन् रणसमुद्यमे ॥ २२ ॥

ದರು. (ಕೌರವರ ರಣವಾದ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ ತಾವೂ ಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದೇವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದರು). (೧೫) ಹೃಷೀಕೇಶನು (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು) ತನ್ನ ಪಾಂಚಜನ್ಯವೆಂಬ ಶಂಖವನ್ನು ಧನಂಜಯನು (ಅರ್ಜುನನು) ತನ್ನ ದೇವದತ್ತವನ್ನು, ಉಗ್ರವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡು, ವವನಾದ ವೃಕೋದರನು (ಭೀಮಸೇನನು) ಪೌಂಡ್ರವೆಂಬ ತನ್ನ ಮಹಾಶಂಖವನ್ನು ಊದಿದರು. (೧೬) ಕುಂತೀಪುತ್ರನಾದ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನು ಅನಂತ ವಿಜಯವನ್ನೂ ನಕುಲ ಸಹದೇವರು ಸುಘೋಷ ಮಣಿಪುಷ್ಪಕಗಳೆಂಬ ಶಂಖಗಳನ್ನೂ (ಊದಿದರು.) (೧೭) ಮಹಾ ಧನ್ವಿಯಾದ ಕಾಶಿರಾಜನೂ, ಮಹಾರಥಿಯಾದ ಶಿಖಂಡಿಯೂ, ಧೃಷ್ಟದ್ಯುಮ್ನನೂ, ವಿರಾಟನೂ, ಸೋಲಿಲ್ಲದವನಾದ ಸಾತ್ಯಕಿಯೂ, (೧೮) ದ್ರುಪದನೂ, ದ್ರೌಪದೀ ಪುತ್ರರೂ ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಸುಭದ್ರಾತ್ಮಜನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ–ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ, ಶಂಖಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಊದಿದರು. (ಕೇಳಿದಿಯಾ) ರಾಜನೇ! (೧೯) ಆಕಾಶ ಭೂಮಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತುಮುಲವಾಗಿ (ಘನವಾಗಿ) ನಿನಾದವನ್ನಿಡುಗಿಸಿದ ಆ ಅಗಾಧವಾದ ಧ್ವನಿಯು ಕೌರವರ ಎದೆಗಳನ್ನು ಸೀಳಿ ಬಿಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟಿತು.

(೨೦) ಇಷ್ಟಾದಮೇಲೆ, ಇನ್ನು ಶಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಹಾರಗಳಾಗುವ ಸಮಯ! ಆಗ ಸನ್ನದ್ಧರಾಗಿರುವ ಕೌರವರನ್ನು ಕಂಡು ಕಪಿಧ್ವಜನಾದ ಪಾಂಡವನು (ಅರ್ಜುನನು) ತನ್ನ ಧನುಸ್ಸನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು (೨೧) ಹೃಷೀಕೇಶನನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಪ್ರಕಾರ ಮಾತನಾಡಿದನು, (ಕೇಳಿದಿಯಾ) ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರರಾಜನೇ!! ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು— ಅಚ್ಯುತನೇ, ಎರಡೂ ಸೇನೆಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ರಥವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸು. (೨೨) ಅಂದರೆ ಯುದ್ಧಾ

योत्स्यमानानवेक्षेऽहं य एतेऽत्र समागताः ।
धार्तराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेर्युद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥ २३ ॥

संजय उवाच ।

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत ।
सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥ २४ ॥
भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् ।

ಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿರುವವರನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡುವೆನು. ಈ ಯುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ನಾನು ಯಾರೊಡನೆ ಕಾದಾಡಬೇಕು ? (೨೩) ಹಾಗು ದುರ್ಮತಿಯಾದ ದುರ್ಯೋಧನನ ಹಿತಗೈಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಯುದ್ಧಮಾಡ ಲೆಂದು ಬಂದವರಾರು ? ಎಂಬದನ್ನಾದರೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವೆನು. ಸಂಜಯನಂದದ್ದು:—(೨೪) ಭಾರತನೆ (ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನೆ) ಹೀಗೆ ಗುಡಾಕೇಶನಿಂದ (ಆಲಸ್ಯವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವವನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಂದ) ಪ್ರಶ್ನಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡಂಥವನಾದ ಹೃಷಿಕೇಶನು (ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು) ಆ ಉತ್ತಮವಾದ ರಥವನ್ನು ಎರಡೂ ಸೇನೆಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ:—

[ಹೃಷೀಕೇಶ ಹಾಗೂ ಗುಡಾಕೇಶ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ನಾರದ ಪಂಚರಾತ್ರದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹೃಷೀಕ ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಈಶ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬದಾಗಿಯೇ ಹೃಷೀಕೇಶ ಶಬ್ದದ ನಿರುಕ್ತಿಯನ್ನು (ಅರ್ಥವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ನಾ. ಪಂಚ. ೫.೮.೧೭); ಹಾಗೂ ಅಮರಕೋಶದ ಮೇಲಿನ ಕ್ಷೀರಸ್ವಾಮಿಯ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಾದರೂ, ಹೃಷೀಕ(ಇಂದ್ರಿಯಗಳು)ಶಬ್ದವು ಹೃಷ್ = ಆನಂದಕೊಡು ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆನಂದವನ್ನೀಯುತ್ತವೆಂದು ಅವಕ್ಕೆ ಹೃಷೀಕವೆಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹೃಷೀಕೇಶ ಗುಡಾಕೇಶಗಳ ಅರ್ಥವಾಗುವದೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೃಷೀಕವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ; ಮತ್ತು ಗುಡಾಕಾ ಎಂದರೆ ನಿದ್ರೆ ಅಥವಾ ಆಲಸ್ಯ ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹೃಷೀಕೇಶ ಗುಡಾಕೇಶ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಹೃಷೀಕ + ಈಶ ಗುಡಾಕಾ + ಈಶ ಎಂಬಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ, ಹೃಷೀ + ಕೇಶ, ಮತ್ತು ಗುಡಾ + ಕೇಶ ಎಂಬಂತೆ ಪದಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡಿ ಹೃಷೀ = ಹರ್ಷದಿಂದ ಕೊನೆಗಟ್ಟಿನಂತ ಕೇಶವುಳ್ಳವನಾದವನು ಕೃಷ್ಣನು; ಗುಡಾ = ಗೂಢವಾದ ಅಥವಾ ಸಂದಟಿತವಾದ ಕೇಶವುಳ್ಳವನು ಅರ್ಜುನನು ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳು ಕೂಡಾ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಭಾರತದ ಟೀಕಾಕಾರನಾದ ನೀಲಕಂಠನು ಗೀತೆಯ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಗುಡಾಕೇಶಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ ಆಗುವದೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸೂತನ ತಂದೆಯಾದ ರೋಮಹರ್ಷಣನ ಹೆಸರಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹೃಷೀಕೇಶ (ಆನಂದದಿಂದಕೊನೆಗಟ್ಟಿದ ಕೂದಲುಳ್ಳವ)ನೆಂಬಂತೆ ಮಾಡಿತ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಅಸಂಭವನೀಯವೆನಿಸಲಾರದು. ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವಾಂತರ್ಗತವಾದ ನಾರಾಯಣೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮುಖ್ಯಮುಖ್ಯವಾದ ನಾಮಗಳ ನಿರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಹೃಷೀ = ಆನಂದದಾಯಕ, ಕೇಶ = ಕಿರಣವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ತನ್ನ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರ ರೂಪವಾದ ವಿಭೂತಿಯ ಕಿರಣಗಳಿಂದ ಸಮಸ್ತವಾದ ಜಗಕ್ಕೆ ಆನಂದವನ್ನು

उवाच पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुरूनिति ॥ २५ ॥
तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितॄनथ पितामहान् ।
आचार्यान्मातुलान्भ्रातॄन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ॥ २६ ॥
श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि ।
तान्समीक्ष्य स कौंतेयः सर्वान्बंधूनवस्थितान् ॥ २७ ॥
कृपया परयाविष्टो विषीदन्निदमब्रवीत् ।

अर्जुन उवाच ।

§§ दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम् ॥ २८ ॥
सीदंति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ।
वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥ २९ ॥
गांडीवं स्रंसते हस्तात्त्वक्चैव परिदह्यते ।
न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः ॥ ३० ॥
निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव ।

ಕೊಡುವನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಹೃಷೀಕೇಶವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತಿನ್ನೇನು ಬೇಕು? (ಶಾಂ. ೩೪೧. ೪೭. ಮತ್ತು ೩೪೩.೬೪,೬೫. ಉದ್ಯೋ.೬೯.೯.) ಇದೇ ಮೇರೆಗೆ ಕೇಶವ ಶಬ್ದವಾದರೂ ಕೇಶ (ಕಿರಣ) ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ೩೪೧. ೪೭ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರಿಗೆ ಹೃಷೀಕೇಶ ಗುಡಾಕೇಶರೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದರೆ ಇದು ನಿರುಕ್ತಿಕಾರರ ದೋಷವಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ರೂಢವಾಗಿರುವ ವಿಶೇಷನಾಮಗಳ ನಿರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇಂಥ ತೊಂದರೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಮತಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗುವದು ಸಹಜವೇ.]

(೨೫) ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲ ರಾಜರ (ಸಮಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ) [ಹೃಷೀಕೇಶನು ರಥವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ] ಪಾರ್ಥನೆ, ಇಲ್ಲಿ ನೆರೆದವರಾದ ಈ ಕೌರವರನ್ನು ನೋಡು, ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. (೨೬) ಆಗ ಪಾರ್ಥನು ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವರಾದ ಹಿರಿಚಿಗಪ್ಪಗಳನ್ನೂ ಮುತ್ತಾತರನ್ನೂ ಆಚಾರ್ಯರನ್ನೂ ಸೋದರಮಾವಂದಿರನ್ನೂ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರನ್ನೂ ಮಕ್ಕಳುಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಸ್ನೇಹಿತರನ್ನೂ (ಕಂಡನು) (೨೭) ಮತ್ತು ಮಾವಂದಿರನ್ನೂ ಸ್ನೇಹಿತರನ್ನೂ ಉಭಯ ಸೇನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡನು. ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದವರೆಲ್ಲರೂ ತನ್ನ ಬಂಧುಗಳೇ (ಆಪ್ತರೇ) ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಕುಂತೀಪುತ್ರನು (ಅರ್ಜುನನು (೨೮) ಅತಿಶಯವಾದ ಕರುಣೆಯಿಂದ ತುಂಬಿದವನಾಗಿ ವಿಷಾದವನ್ನು ತಳೆದು ಮಾತಾಡಿದ್ದೇನೆಂದರೆ:—

ಅರ್ಜುನನೆಂದದ್ದು:— ಕೃಷ್ಣಾ, ಯುದ್ಧಮಾಡಲಿಚ್ಛೆಯಿಂದ ನೆರೆದವರಾದ ಈ ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕಂಡು, (೨೯) ನನ್ನ ಗಾತ್ರಗಳು ಶಿಥಿಲವಾಗುತ್ತವೆ; ಬಾಯಿಯು ಒಣಗುತ್ತದೆ; ಮೈ (ತುಂಬ) ಮುಳ್ಳುಗಳೇಳುತ್ತವೆ; (೩೦) ಗಾಂಡೀವ ಧನುಸ್ಸು ಕೈಯಿಂದ ಕಳಚಿ ಬೀಳುತ್ತದೆ; ಮೈಯೆಲ್ಲ ಕಾದು ಹೋಗಿದೆ. ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುವೆನೆಂದರೆ ಬರಲೊಲ್ಲದು; ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ವಿಭ್ರಮ ಗೊಂಡಂತಾಗಿದೆ (೩೧) ಕೇಶವನೆ,

न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥ ३१ ॥
न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।
किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ ३२ ॥
येषामर्थे कांक्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।
त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥ ३३ ॥
आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।
मातुलाः श्वशुराः पौत्राः श्यालाः संबंधिनस्तथा ॥ ३४ ॥
एतान्न [illegible] म्नतोऽपि मधुसूदन ।
अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ ३५ ॥
निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन ।
पापमेवाश्रयेदस्मान्हत्वैतानाततायिनः ॥ ३६ ॥
तस्मान्नार्हा वयं हन्तुं धार्तराष्ट्रान्स्वबांधवान् ।
स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥ ३७ ॥

ವಿಪರೀತವಾದ ಅಪಶಕುನಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೊಂದರೆ ಹಿತವೇನೂ (ಶ್ರೇಯಸ್ಸು) ನನಗೆ ತೋರದು. (೩೨) ಕೃಷ್ಣಾ, ನನಗೆ ವಿಜಯಾಪೇಕ್ಷೆ ಬೇಡ! ರಾಜಸುಖಗಳಾಕಾಂಕ್ಷೆಯೂ (ಬೇಡ!). ಗೋವಿಂದಾ, ನಮಗೆ ರಾಜ್ಯದಿಂದೇನು? ಭೋಗಗಳಿಂದೇನು? ಜೀವಿತದಿಂದಾದರೂ ಏನು (ಪ್ರಯೋಜನವು ಹೇಳು)? (೩೩) ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಭೋಗಗಳನ್ನೂ ಸುಖಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಬಯಸತಕ್ಕದ್ದೋ, ಅವರೇ (ತಮ್ಮ) ಪ್ರಾಣ ಧನಗಳ (ಆಶೆಯನ್ನು) ತೊರೆದು ಈ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತರಾಗಿರುವರು (ಕಂಡಿಯಾ!) (೩೪) ಆಚಾರ್ಯರು, ಅಪ್ಪಂದಿರು, ಪುತ್ರರು, ಹಾಗೂ ಪಿತಾಮಹರು, ಸೋದರಮಾವಂದಿರು, ಮಾವಂದಿರು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು, ಭಾವಮೈದುನರು ಹಾಗೂ ಸಂಭಂದಿಗಳು(ಆಪ್ತರು) (೩೫) (ನನ್ನನ್ನೇ)ಕಡಿದರೂ ಇಂಥವರನ್ನು ನಾನು ಕೊಂದವನಲ್ಲಪ್ಪ ಮಧುಸೂದನನೆ; ಮೂಲೋಕದ ರಾಜ್ಯಸಿಕ್ಕುವದೆಂದರೂ (ನಾನು ಇದನ್ನು ಮಾಡಿದವನಲ್ಲ) ಇನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಮಾತೇಕೆ? (೩೬) ಜನಾರ್ದನನೆ, ಕೌರವರನ್ನು ಕೊಂದರೆ ನಮಗಾಗುವ ಅಕ್ಕರತೆಯಾವದು? ಈ ಜನರು ಆತತಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಇವರನ್ನು ಕೊಂದರೆ ನಮಗೆ ಪಾಪವೇ ಬರುವದು. (೩೭) ನಮ್ಮ ಬಾಂಧವರೇ ಆಗಿರುವ ಕೌರವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದು ನಮಗೆ ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಮಾಧವಾ, ಸ್ವಜನರಾದವರನ್ನು ಕೊಂದು ನಾವು ಸುಖಿಗಳಾಗುವದೆಂತು?

[अग्निदो गरदश्चैव शस्त्रपाणिर्धनापहः । क्षेत्रदाराहरश्चैव षडेते आततायिनः ॥ (ವಸಿಷ್ಠಸ್ಮೃತಿ ३.೧೬). ಅರ್ಥ:— (ಮನೆಗೆ) ಬೆಂಕಿಯನ್ನಿಡುವವನೂ, ವಿಷಹಾಕುವವನೂ, ಶಸ್ತ್ರವನ್ನೆತ್ತಿ ಹೊಡೆಯಬಂದವನೂ, ಧನವನ್ನು ಸುಲುಕೊಳ್ಳಬಂದವನೂ, ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನಾಗಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಪಹರಿಸುವವನೂ, ಈ ಆರು ಜನರಿಗೆ ಆತತಾಯಿಗಳೆಂಬ ಹೆಸರು. ಈ ದುಷ್ಟರನ್ನು ಕಂಡಲ್ಲಿ ನಿಃಶಂಕವಾಗಿ ಕೊಂದು ಹಾಕಬೇಕು; ಅದರಿಂದ ಪಾಪವೆಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಇಲ್ಲೆಂದು ಮನುವಾದರೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಮನು. ಅ. ೩೫೦,೩೫೧.)]

§§ यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः ।
कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम् ॥ ३८ ॥
कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्तितुम् ।
कुलक्षयकृतं दोषं प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥ ३९ ॥
कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।
धर्मे नष्टे कुलं कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥ ४० ॥
अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रियः ।

(೩೮) ಲೋಭದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಳಕೊಂಡವರಾದ ಈ ಜನರಿಗೆ ಕುಲಕ್ಷಯದಿಂದುಟಾಗುವ ದೋಷವೂ ಮಿತ್ರದ್ರೋಹದ ಪಾಪವೂ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ, (೩೯) ಜನಾರ್ದನನೆ, ಕುಲಕ್ಷಯದ ದೋಷವನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಾಣುವವರಾದ ನಮಗೆ ಇಂಥ ಪಾಪದಿಂದ ಪರಾಙ್ಮುಖರಾಗಬೇಕೆಂಬದು ಯಾಕೆ ತಿಳಿಯಬಾರದು ?

[ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗುರುವಧ, ಸುಹೃದ್ವಧ ಕುಲಕ್ಷಯಗಳಾಗತಕ್ಕವೇ ಎಂಬದು ಮೊದಲಿಗೆ ಕಣ್ಣುಮುಂದಿಟ್ಟಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತಾದರೂ ಯುದ್ಧಮಾಡತಕ್ಕ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ವ್ಯಾಮೋಹವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರ ಬೀಜವೇನಿರಬಹುದು? ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಪಾದನಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವಸಂಬಂಧವೇನು? ಹಾಗೂ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮಹತ್ವವೇನು? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನಗಳ ವಿಚಾರವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿದೆ; ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಲೋಭಕ್ಕಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಗೆಟ್ಟ ದುಷ್ಟರಿಗೆ ತಮ್ಮ ದುಷ್ಟತನವು ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಜಾಣರಾದವರು ಆ ಜನರ ಹಾದಿಗೆ ಹೋಗಿ ತಾವು ದುಷ್ಟರಾಗಬಾರದು —न पापे प्रतिपापः स्यात्— ಅಂದರೆ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿ ತೀರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ- ಸುಮ್ಮನಿರಬೇಕು, ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೋಟಿಕ್ರಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅಂಥವುಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಎಂತೆಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿವೆ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನೆಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬದಾದರೂ, ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನಗಳಂತೆ ಮಹತ್ವದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕೆ ಗೀತಾಮತದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೩೮೭-೩೯೨). ಮುಂದಿನ ಗೀತಾಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ವಿವೇಚನವು ಈ (ಮೊದಲನೆಯ) ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಶಂಕೆಯ ನಿವಾರಣ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಲಾಗಿ ಗೀತೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಭಾರತೀ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ, ಒಂದೇ ರಾಷ್ಟ್ರದವರೂ ಒಂದೇ ಧರ್ಮದವರೂ ಆದ ಜನರಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬಣವುಂಟಾಗಿ ಅವರು ಪರಸ್ಪರರ ವಧಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಶಂಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಅರ್ವಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿಹುಟ್ಟಿದಾಗೆಲ್ಲ ಇಂಥವೇ ಪ್ರಶ್ನಗಳು ಉಪಸ್ಥಿತವಾಗಿವೆ. ಇರಲಿ! ಕುಲಕ್ಷಯದಿಂದ ಮುಂದೆ ಎಂತೆಂಥ ಅನರ್ಥಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅರ್ಜುನನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.]

(೪೦) ಕುಲಕ್ಷಯವಾಗಲು ಸನಾತನವಾದ ಕುಲಧರ್ಮಗಳು ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ (ಕುಲ) ಧರ್ಮಗಳು ನಷ್ಟವಾಗಲು ಕುಲವೆಲ್ಲ ಕೆಟ್ಟು ಅಧರ್ಮವು ಮನೆ

स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसंकरः ॥ ४१ ॥
संकरो नरकायैव कुलघ्नानां कुलस्य च ।
पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिंडोदकक्रियाः ॥ ४२ ॥
दोषैरेतैः कुलघ्नानां वर्णसंकरकारकैः ।
उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥ ४३ ॥
उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ।
नरके नियतं वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥ ४४ ॥
§§ अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् ।
यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ ४५ ॥
यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः ।
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ ४६ ॥

संजय उवाच ।

एवमुक्त्वार्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।
विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे अर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥

ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವದು. (೪೧) ಅಧರ್ಮವು ಪ್ರಬಲವಾದರೆ, ಕೃಷ್ಣಾ, ಕುಲಸ್ತ್ರೀಯರು ಭ್ರಷ್ಟರಾಗುವರು. ವಾರ್ಷ್ಣೇಯನೇ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೆಟ್ಟರೆಂದರೆ ವರ್ಣಸಂಕರವಾಗುತ್ತದೆ. (೪೨) ವರ್ಣಸಂಕರಣವು ಕುಲ ಕುಲಗೇಡಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನರಕಕ್ಕೆ ಎಳೆಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಜನರ ಪಿತೃಗಳು ಪಿಂಡೋದಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಲೋಪಕ್ಕಾಗಿ ಅಧೋಗತಿಯನ್ನೈದುತ್ತಾರೆ. (೪೩) ಕುಲಘಾತಕರು (ಮಾಡಿದ) ಇಂಥ ವರ್ಣಸಂಕರ ಕಾರಕವಾದ ದೋಷಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ, ಶಾಶ್ವತ (ಅನಾದಿಕಾಲದ)ವಾದ ಕುಲಧರ್ಮಗಳೂ ಬೇರೊರಿಸಿ ಕಿತ್ತಿಹೋಗುವವು. (೪೪) ಜನಾರ್ದನಾ, ಕುಲಧರ್ಮ ಭ್ರಷ್ಟರಾದ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ನರಕದಲ್ಲಿ ವಾಸವು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟದ್ದೆಂದು ನಾವು ಕೇಳುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ.

(೪೫) ಅಯ್ಯೊ !!! ರಾಜ್ಯ ಸುಖದ ಲೋಭಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲುದ್ಯುಕ್ತರಾದ ನಾವು ಮಹತ್ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧರಾದೆವಲ್ಲವೆ? (೪೬) ಶಸ್ತ್ರವನ್ನು ಚಲ್ಲಿಕೊಟ್ಟು ತಲೆಗೊಟ್ಟು ನಿಂತವನಾದ ನನ್ನನ್ನೇ ಶಸ್ತ್ರಪಾಣಿಗಳಾದ ಕೌರವರು ರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಂದು ಹಾಕಿದರೂ ಅದರಿಂದ ನನಗೆ ಅಧಿಕವಾದ ಕಲ್ಯಾಣವೇ ಆಗುವದು. ಸಂಜಯನೆಂದದ್ದು:—(೪೭)ಹೀಗೆ ನುಡಿದು ಶೋಕನಿರ್ಭರವಾದ ಮನಸುಳ್ಳವನಾದ ಅರ್ಜುನನು ಬಿಲ್ಲುಬಾಣಗಳನ್ನು ಚಲ್ಲಿಕೊಟ್ಟು ರಣಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ರಥಸ್ಥನಾಗಿ ತಣ್ಣಗೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡನು.

[ರಥದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುನಿಂತು ಯುದ್ಧಮಾಡುವ ಕ್ರಮವಿದ್ದ ಮೂಲಕ "ರಥದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡ"ನೆಂದು ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಖಿನ್ನನಾಗಿ ಯುದ್ಧಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವು

द्वितीयोऽध्यायः

संजय उवाच ।

तं तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णाकुलेक्षणम् ।
विषीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच ।

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम् ।
अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरमर्जुन ॥ २ ॥

ಅಧಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತ ಕಾಲದ ರಥಗಳು ಎರಡುಗಾಲಿಯುಳ್ಳವಿದ್ದು ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ರಥಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕುನಾಲ್ಕು ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಿದ್ದರು. ರಥಿಯೂ ಸಾರಥಿಯೂ ರಥದ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಜೋಡಾಗಿ ಕೂಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ರಥಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥವನ ರಥವೇ ಇದೆಂದು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ರಥಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಧ್ವಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ಅರ್ಜುನನ ಧ್ವಜದ ಮೇಲೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಆಂಜನೆಯನು ತಾನೇ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಿರುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬ ಮಾತು ವಿಶ್ರುತವು.]

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಭಗವಂತನು ಹಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷದ್ಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ (ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರ) ವಿಷಯಕವಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಜುನವಿಷಾದಯೋಗವೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಮುಗಿಯಿತು.

[ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ಒಂದಾಗಿರದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹಿಡುಕೊಂಡು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಕಡೆಗಿರುವ ಸಂಕಲ್ಪದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದೆಂದು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಮೊದಲನೆಯ(ಪುಟ೩)ಹಾಗೂ ಮೂರನೆಯ (ಪುಟ ೬೦) ಹಾಗೂ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ (ಪುಟ ೩೪೬)ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇವೆ, ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಈ ಸಂಕಲ್ಪವು ಮಹಾಭಾರತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಮೂಲ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ, ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರು ಗೀತೆಗೆ ಟೀಕೆ ಬರೆಯುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂಚಿನದಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಪಂಡಿತರಾರಾದರು (ತಮ್ಮ ಪಂಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ) ಇಂಥ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಹಾಕುವದುಂಟೆ? ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನವಿರದೆ, ಕರ್ಮಯೋಗವು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿ ಸಂವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅದರ ವಿವೇಚನವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಆ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವಾದಾತ್ಮಕವಾದ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.]

ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು

ಸಂಜಯನೆಂದನು:— (೧) ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ, ಕರುಣೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿಯೂ, ವಿಷಣ್ಣನಾಗಿಯೂ, ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ನೀರು ಸುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಆ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಮಧುಸೂದನನು (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು) ಹೀಗೆ ಮಾತಾಡಿದನು. ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನೆಂದದ್ದು:-(೨) ಅರ್ಜುನನೆ, ಆರ್ಯರಿಂದ (ಸತ್ಪುರುಷರಿಂದ) ಸರ್ವಥಾ ಆಚರಿಸ

क्लैब्यं मा स्म गमः पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते ।
क्षुद्रं हृदयदौर्बल्यं त्यक्त्वोत्तिष्ठ परंतप ॥ ३ ॥

अर्जुन उवाच ।

§§ कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन ।
इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन ॥ ४ ॥
गुरूनहत्वा हि महानुभावान् श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके ।
हत्वार्थकामांस्तु गुरूनिहैव भुंजीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥ ५ ॥

ದಂಥದೂ, ಅಧೋಗತಿಯನ್ನೀಯುವದೂ, ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಕೆಡಿಸುವಂಥದೂ ಆಗಿರುವ ಈ ಹೊಲಸು (ವಿಚಾರವು) ಈ ವಿಷಮದಲ್ಲಿ (ಒತ್ತಿಬಂದಿರುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ) ನಿನಗೆಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು? (೩) ಪಾರ್ಥಾ, ಇಂಥ ಹೇಡಿತನಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಬೇಡ; ನಿನ್ನಂಥವನಿಗೆ ಇದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಎಲೋ, ನೀನು ಶತ್ರುಗಳಿಗೆ ತಾಪವನ್ನೀಯುವವನು! ಈ ಕೀಳುತನದ ಎದೆಗುಂದನ್ನು ದೂಡಿಹಾಕಿ ಚಟ್ಟನೆ (ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ) ಏಳು!

[ಪರಂತಪ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಡೆದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ ಸರಿ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶೇಷಣ ರೂಪವಾದ ಸಂಬೋಧನಗಳೂ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅನ್ವರ್ಥಕವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಹೇತುಗರ್ಭವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೆಂದು ಅನೇಕಜನ ಟೀಕಾಕಾರರ ಮತವಿದ್ದರೂ ಈ ಮತವು ನಮಗೆ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಪದ್ಯರಚನೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದಂತೆ ಈ ತರದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದಹಾಗೆ ಹೊಂದಿಸಿರುವರೇ ಹೊರತಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಕಿರುವರೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೇ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಅವುಗಳ ಬದಲಾಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನನೆಂಬಂತೆ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿರುವೆವು]

ಅರ್ಜುನನೆಂದದ್ದು:—(೪) ಹೇ ಶತ್ರುನಾಶಕನಾದ ಮಧುಸೂದನನೆ, ಪರಮ ಪೂಜ್ಯರಾದ ಭೀಷ್ಮರಿಗೂ ದ್ರೋಣರಿಗೂ ರಣದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಿ ನಿಂತು ಬಾಣಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ ಹೇಗೆ ಯುದ್ಧಮಾಡಲಿ? (೫) ಮಹಾತ್ಮರಾದ ಗುರುಗಳನ್ನು ಹೊಡೆಯದೆ (ಹೊಡೆಯುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ) ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷಾನ್ನವನ್ನು ಉಂಡಿರುವದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವು. ಆದರೆ ಅರ್ಥಪರಾಯಣರಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಗುರುಗಳನ್ನು ಕೊಂದು (ಅವರ) ರಕ್ತದಿಂದ ತೊಡೆದಿರುವ ಭೋಗಗಳನ್ನು ಇದೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣಬೇಕಾಗುವದು.

["ಗುರುಗಳು" ಎಂಬ ಬಹುವಚನದಿಂದ ಹಿರಿಯರೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯರ ಹೊರತಾಗಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿದ ಗುರುವು ಆ ನೆರೆದ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧಾರಂಭಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಇಂಥ ಗುರುಗಳ (ಹಿರಿಯರ) ಅಂದರೆ ಭೀಷ್ಮ ದ್ರೋಣ, ಶಲ್ಯ ಮುಂತಾದವರ ಪಾದವಂದನ ಮಾಡಲೆಂದು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನು ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕವಚವನ್ನು ತೆಗೆದಿಟ್ಟು ನಮ್ರತೆಯಿಂದ ಅವರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಲಾಗಿ, ಆ ಜನರು ಶಿಷ್ಟಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರಿಪಾಲಿಸದ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸಿ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ತಾವು ದುರ್ಯೋಧನನ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಯುದ್ಧಮಾಡುವದೇಕೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರು:—

अर्थस्य पुरुषो दासो दासस्त्वर्थो न कस्यचित् ।
इति सत्यं महाराज बद्धोऽस्म्यर्थेन कौरवैः ॥

न चैतद्विद्मः कतरन्नो गरीयो यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः ।
यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥ ६ ॥
कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः पृच्छामि त्वां धर्मसंमूढचेताः ।
यच्छ्रेयः स्यान्निश्चितं ब्रूहि तन्मे शिष्यस्तेऽहं शाधि मां त्वां प्रपन्नम् ॥ ७
न हि प्रपश्यामि ममापनुद्याद् यच्छोकमुच्छोषणमिंद्रियाणाम् ।
अवाप्य भूमावसपत्नमृद्धं राज्यं सुराणामपि चाधिपत्यम् ॥ ८ ॥

संजय उवाच ।

एवमुक्त्वा हृषीकेशं गुडाकेशः परंतपः ।
न योत्स्य इति गोविंदमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह ॥ ९ ॥
तमुवाच हृषीकेशः प्रहसन्निव भारत ।
सेनयोरुभयोर्मध्ये विषीदन्तमिदं वचः ॥ १० ॥

ಮನುಷ್ಯನು ಅರ್ಥದ (ದ್ರವ್ಯದ) ದಾಸನು. ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ಆಳಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು! ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಮಹಾರಾಜನೆ, ಅರ್ಥದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಾನು ಕೌರವರಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗಿದ್ದೇನೆ. (ಮಭಾ. ಭೀಷ್ಮ. ಅ. ೪೩. ಶ್ಲೋ. ೩೫.೫೦.೭೬.) "ಅರ್ಥಪರಾಯಣ" ಎಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ.]

(೬) ನಾವೇ ಗೆಲ್ಲಲಿ, ಅಥವಾ ಅವರೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಗೆದಿಯಲಿ; ಇವೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನದೋ ಎಂಬದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಲೊಲ್ಲದು. ಯಾರನ್ನು ಕೊಂದು ನಾವು ಜೀವಿಸಲಾರೆವೋ ಆ ಕೌರವರೇ ನಮ್ಮ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ (ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ) ಬಂದು ನಿಂತುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

["ಪರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಜನಸಮುದಾಯದ ಪರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಹಿತ"ವೆಂಬ ತತ್ವಾನುರೋಧವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯಾಕರ್ಮಗಳ ಗೌರವ ಲಾಘವಗಳ ಒರೆಹಚ್ಚುವ ರೀತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಯಾರಿಗೆ ಜಯವಾದರೆ ಒಳ್ಳೇದೆಂಬದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತೋರಲಿಲ್ಲೆಂಬುವದೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಆಶಯವು. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಪುಟ ೮೩,೮೪ ನೋಡಿರಿ.]

(೭) ದೀನತನದ ಹೀನತೆಗಾಗಿ ನನ್ನ ಸ್ವಭಾವ ಗುಣವು ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ನಾನು ಧರ್ಮದ (ಕರ್ತವ್ಯದ) ತಿಳಿಗೇಡಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ನನಗೆ ಹೇಳಬೇಕು. ತಮಗೆ ಶರಣಾಗತನಾಗಿ ಬಂದ ಶಿಷ್ಯನು ನಾನು. ಬೋಧಮಾಡಿರಿ. (೮) ಯಾಕೆಂದರೆ, ರಾಜ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ, ನಿಷ್ಕಂಟಕವಾದ ಭೂತಲದ ಸಮೃದ್ಧಿಮಯವಾದ ಅಮರಲೋಕಾಧಿಪತ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಶೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ನನ್ನ ಶೋಕದ ನಿವಾರಣವು ಆದೀತೆಂದು ನನಗೆ ಸರ್ವಥಾ ತೋಚಲೊಲ್ಲದು. ಸಂಜಯನು ಹೇಳಿದ್ದು:— (೯) ಪರಂತಪನಾದ ಅರ್ಜುನನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ನಾನು ಯುದ್ಧಮಾಡಲಾರೆನೆಂದು ಆ ಗೋವಿಂದನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ (ಮಾತಾಡದೆ) ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತನು. (೧೦) ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನೇ (ಕೇಳು), ಆಗ ಆ ಎರಡೂ ಸೇನೆಗಳ ನಡುವೆ ಖಿನ್ನನಾಗಿ

श्रीभगवानुवाच ।

§§ अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे ।
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पंडिताः ॥ ११ ॥

ಕುಳಿತಿರುವಂಥ ಆ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಕೊಂಚ ನಗೆದೋರಿ ಮಾತಾಡುವವನಾದನು.

[ಒಂದೆಡೆಗೆ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ಕ್ಷಾತ್ರ(ಯುದ್ಧಮಾಡತಕ್ಕ)ಧರ್ಮವೂ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ಗುರುಹತ್ಯೆ ಕುಲಕ್ಷಯಗಳಂಥ ಪಾಪದ ಭೀತಿಯೂ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಹಿಡಿದೆಳೆದಾಡುತ್ತಿರಲು ಸಾಯುವದು ಲೇಸೋ ಕೊಲ್ಲುವದು ಲೇಸೋ ಎಂಬ ಮೋಹದಲ್ಲಿ ಸಿಲ್ಕಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಭಿಕ್ಷಾಟನವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧನಾದ ಆ ಪ್ರಿಯ ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಸತ್ಯವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಉಪಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧದಂಥ ಘೋರತರವಾದ ಕರ್ಮದಿಂದ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಲಾರದೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ಏತದರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆತ್ಮದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಾತ್ಮರು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವರೆಂಬದು ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನೆಂದದ್ದು:— ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲಾಗಿ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಂಥಗಳಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. (ಗೀತಾ ೩. ೩. ಮತ್ತು ಗೀತಾರಹಸ್ಯ ಪ್ರಕರಣ ೧೧). ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಇತ್ತ ಶುಕಾಚಾರ್ಯರಂಥ ಪುರುಷರು ಸಂಸಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಭಿಕ್ಷಾಟನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅತ್ತ ಜನಕರಾಜನಂಥ ಬೇರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ (ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ)ಯಾದರೂ ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸಹಸ್ರಾವಧಿಯಾದ ಮಹೋದ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಕಾಲಕಳೆಯುವರು. ಮೊದಲನೆಯ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠೆ ಎಂಬ ಹೆಸರು, ಎರಡನೆಯ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಅಥವಾ ಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರು. (ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ). ಇವೆರಡೂ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರವಾಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀತಾ. ೫.೨.) ಈ ಮಾತು ಮುಂದೆ ಹೇಳಲ್ಪಡುವದು. ಈ ನಿಷ್ಠಾದ್ವಯಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಂನ್ಯಾಸ ನಿಷ್ಠೆಯ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದೇ ಪಂಥದ ತತ್ವೋಪದೇಶದಿಂದಲೇ ಅರ್ಜುನನ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಮುಂದೆ ೩೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಭಗವಂತನು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನವನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗದವರು ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದರೂ, ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಆಂದಮೇಲೆ ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠೆಯಂತೆ ನೋಡಿದರೂ ಆತ್ಮನು ಅವಿನಾಶಿಯೂ ನಿತ್ಯನೂ ಆಗಿರಲು "ಇಂಥವನೊಬ್ಬನನ್ನು ನಾನು ಹೇಗೆ ಹೊಡೆಯಲಿ" ಎಂದು ನೀನು ಕೊರಗಿ ನುಡಿಯುವದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲೆಂದು ಕಿಂಚಿತ್ ನಗೆಯಾಡಿದಂತೆ ಮಾಡಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಪೀಠಿಕಾರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳಿದನು.]

ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನೆಂದದ್ದು:—(೧೧) ಯಾರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶೋಕಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೊ ಅಂಥವರ ವಿಷಯವಾಗಿ ನೀನು ಶೋಕಮಾಡುತ್ತಲಿರುವೆ; ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನಿ

न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः ।
न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ १२ ॥
देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।
तथा देहांतरप्राप्तिर्धीरस्तत्र न मुह्यति ॥ १३ ॥

ಗಳಂತೆ ಮಾತು ಬೆರಿಸುವಿ! ಪಂಡಿತರು ಸತ್ತವರ ವಿಷಯವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಇದ್ದವರ ವಿಷಯವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಶೋಕಮಾಡುವದಿಲ್ಲ.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಪಂಡಿತರು ಸತ್ತವರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಲಿ, ಇದ್ದವರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಲಿ ಶೋಕ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸತ್ತವರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶೋಕಮಾಡುವದು ಸಹಜವಾದದ್ದು ಹಾಗೆ ಮಾಡಕೂಡದೆಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದರೆ ಸಯುಕ್ತಿಕವು. ಆದರೆ ಇದ್ದವರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶೋಕ ಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ; ಮಾಡಿದರೂ ಏನು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಿ ಟೀಕಾ ಕಾರರು ಈ ಮಾತಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೂರ್ಖರೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಖಲರೂ ಮುಂತಾದವರು ಬದುಕಿರುವದೇ ಶೋಚನೀಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಕೂಡಾ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವರು. ಹೀಗೆ ತಿಕ್ಕಾಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ "ಶೋಕ ಮಾಡುವದು" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು "ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಳಿತುಕೆಡಕೆನಿಸುವದು." ಇಲ್ಲವೆ 'ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವದು' ಎಂಬಂತೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಕೊಂದರೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಷ್ಟೆಯೇ ಎಂಬದನ್ನಿಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವು.]

(೧೨) ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳು! (ಇದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ) ನಾನು (ಸ್ವತಃ) ಇದ್ದಿಲ ವೆಂತಲ್ಲ. ನೀನಾಗಲೀ (ಇಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿರುವ) ಈ ನರಪತಿಗಳಾಗಲೀ, (ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ). ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದಾದರೂ ಅಲ್ಲ.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆಮಾಡುವಾಗ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.-'ನಾನು ಅಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು; "ನೀನು ಮತ್ತು ನರಪತಿಗಳು" ಅಂದರೆ ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಜೀವಾತ್ಮರು, ಎಂಬೀ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು ಇನ್ನು ಮುಂದಾದರೂ ಆಗತಕ್ಕವು ಎಂದ ಬಳಿಕ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಜೀವಾತ್ಮನೂ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ, ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವು ಸರಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಆಗ್ರಹಮೂಲವಾದದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದಿಷ್ಟೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ ಹೊರತಾಗಿ ಅವರವರಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧವೇನಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ದೇಹಧಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನು 'ನಾನೇ" ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಇರುವೆನೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀತಾ. ೮.೪;೧೩.೩೧)]

(೧೩) ದೇಹಿಗಳಿಗೆ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬಾಲತ್ವ ಯೌವನ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯಗಳುಂಟಾಗುವಂತೆಯೇ ಬೇರೆ ದೇಹದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದುಂಟು. ಇದನ್ನರಿತು ಧೀರನಾದವನು (ಜ್ಞಾನಿಯು) ಮೋಹವಶನಾಗುವದಿಲ್ಲ.

["ಇಂಥವನೊಬ್ಬನನ್ನು ನಾನು ಹೇಗೆ ಹೊಡೆಯಲಿ" ಎಂಬದೊಂದೇ ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯ ಅಂಜಿಕೆ ಅಥವಾ ಮೋಹವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಅಂಜಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕಾಗಿ ಸಾಯು

§§ मात्रास्पर्शास्तु कौंतेय शीतोष्णसुखदुःखदाः ।
आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥१४॥
यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ ।
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥१५॥

ವದೆಂದರೇನು, ಕೊಲ್ಲುವದೆಂದರೇನು, ಎಂಬದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶ್ರೀಭಗವಂತನು ತತ್ತ್ವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಶ್ಲೋಕ ೧೧ರಿಂದ ೩೦). ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ದೇಹರೂಪಿಯಾದ ಸಾವಯವವಸ್ತುವಾಗಿರದೆ ಅವನು ಆತ್ಮ ಶರೀರಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆತ್ಮ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ "ನಾನು" ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರ ರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನೂ ಅಮರನೂ ಆಗಿರುವನು. ಅವನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಇದ್ದವನು ಇಂದು ಇರುವವನು ಮುಂದಾದರೂ ಇರತಕ್ಕವನು. ಆದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶೋಕಿಸುವದಾದರೂ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನುಳಿಯಿತು ದೇಹವು. ಅದು ಹೇಳಿಕೇಳಿ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ನಶ್ವರವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದು, ಇಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾಳಿಗೆ, ನಾಳಿಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನು ನೂರು ವರ್ಷಕ್ಕಾದರೂ ಅದು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗುವದೆಂಬದು ನಿಶ್ಚಯವು— अद्य वाब्दशतान्ते वा मृत्युर्वै प्राणिनां ध्रुवः (ಇಂದಿಲ್ಲ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಕೊನೆಗಾದರೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಮೃತ್ಯುವು ತಪ್ಪದು.)(ಭಾಗ. ೧೦.೧.೩೮). ಈ ದೇಹವು ಕಳಚಿ ಹೋದರೂ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದೆ ಇರದು. ಅಂದಮೇಲೆ ದೇಹದ ಚಿಂತೆಯಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ? ಮಥಿತಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮ ಶರೀರಗಳೆರಡರ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಮೃತನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶೋಕಮಾಡುವದು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೂ ಈಗಿದ್ದ ದೇಹದ ನಾಶವಾಗುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಯಾತನೆಗಾಗಿಯಾದರೂ ಶೋಕವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಕಾಯಿಕ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಆ ವಿಷಯವಾಗಿಯಾದರೂ ಶೋಕಮಾಡುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ.]

(೧೪) ಅರ್ಜುನನೆ, ಶೀತೋಷ್ಣ, ಅಥವಾ ಸುಖದುಃಖ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಂಥ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ (ಮಾತ್ರೆಗಳ) ಸಂಗಡ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಸಂಯೋಗಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ನಾಶಗಳುಂಟು. (ಆದಕ್ಕಾಗಿ) ಅವುಗಳು ಅನಿತ್ಯವೆಂದರೆ ನಶ್ವರವಾಗಿವೆ. ಆದಕ್ಕಾಗಿ ಅರ್ಜುನನೇ, ನೀನು ಅವುಗಳನ್ನು (ವ್ಯಥಿತನಾಗದೆ) ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳು. (೧೫) ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹೇ (ಪುರುಷಶ್ರೇಷ್ಠಾ) ನರಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಿಸುವವನಾದ ಯಾವಧೀರ (ಜ್ಞಾನೀ) ಪುರುಷನನ್ನು ಅವುಗಳು ವ್ಯಥಿಸುವದಿಲ್ಲವೊ ಅವನೇ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು (ಅಮೃತ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು) ಹೊಂದಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ.

[ಯಾವ ಪುರುಷನು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ಯೋಗದಿಂದ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೊ ಅವನು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಶೀತೋಷ್ಣ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಆ ವಿಕಾರಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ತಗಲುವವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅದರಿಂದ ದುಃಖದ ಪೀಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಸಂಬಂಧದವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಕರ್ತನೂ ಅಲಿಪ್ತನೂ ಎಂದು ಅರಿತವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನವೇ; ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನೀನವುಗಳನ್ನು

§§ नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

ಸಹಿಸು ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳಿಸಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. “ मीयते एभिरिति मात्राः ” ಅಂದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅಳೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯೊ ಅಂದರೆ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯೊ ಅವು “ಮಾತ್ರೆ”ಗಳು. ಅರ್ಥಾತ್ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಎಂದು ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರಾ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾತ್ರಾ ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಅಳೆಯಲ್ಪಡುವ ಶಬ್ದರೂಪಾದಿ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಮಾತ್ರೆಗಳೆಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಾಗುವ ಸ್ಪರ್ಶವೆಂದರೆ ಸಂಯೋಗವೇ ಮಾತ್ರಾಸ್ಪರ್ಶವೆಂದು ಅನೇಕರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಲ್ಲಿಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುವಂಥ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಮುಂದಿನ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ (ಗೀತಾ.೫.೨೧-೨೩). “ಬಾಹ್ಯಸ್ಪರ್ಶ”ವೆಂಬ ಶಬ್ದವಿದ್ದು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಇಲ್ಲಿ ನಾವು “ಮಾತ್ರಾಸ್ಪರ್ಶ”ದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಮಾಡಿದರೆ, ಈ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಶಬ್ದಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾದರೂ “ಮಾತ್ರಾಸ್ಪರ್ಶ” ಶಬ್ದವು ಪುರಾತನವಾದದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ (ಮನು.೬.೫೭) ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ “ಮಾತ್ರಾಸಂಗ”ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಬಂದಿದ್ದು, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ “ಜ್ಞಾನಿಯು ಮೃತನಾದಮೇಲೆ ಅವನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರಾಗಳ ಅಸಂಸರ್ಗ(मात्राऽसंसर्गः)ವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಂದರೆ ಅವನು (ಆತ್ಮನು) ಮುಕ್ತನಾದ್ದರಿಂದ ಮರಣದ ನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಸಂಜ್ಞೆ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ” ಎಂಬದಾಗಿ ವರ್ಣನೆಯಿರುತ್ತದೆ. (ಬೃಹ. ಭಾಷ್ಯ. ೪. ೫.೧೪.; ವೇ. ಸೂ.ಶಾಂ.ಭಾಷ್ಯ ೧.೪.೨೨) ಶೀತೋಷ್ಣ ಹಾಗೂ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಂಬ ಪದಗಳು ಉಪಲಕ್ಷಣಾತ್ಮಕವಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ, ರಾಗದ್ವೇಷ, ಸದಸತ್, ಮೃತ್ಯು, ಅಮರತ್ವ ಮುಂತಾದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯವು; ನಿಜವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಮೇರಿಗೆ, ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ಅತೀತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಮಾಯಾ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಮೋಚನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಆಗದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. (ಗೀತಾ ೨.೪೫;೭.೨೮. ಮತ್ತು ಗೀತಾರಹಸ್ಯ ಪ್ರಕರಣ ೯. ಪುಟ ೨೨೩.೨೪೯ ನೋಡಿರಿ). ಇದೇ ಅರ್ಥವು ಇನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ:—]

(೧೬) ಯಾವದು ಇಲ್ಲವೋ (ಅಸತ್) ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಯಾವದು ಇದೆಯೊ (ಸತ್) ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಾವವಿಲ್ಲ. ತತ್ವದರ್ಶಿಗಳಿಗೆ (ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ) ಇವೆರಡರ (ಸತ್ ಅಸತ್‍ಗಳ) ಅಂತವು (ನೆಲೆಯು) ತಿಳಿದು ಹೋಗಿದೆ.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ “ಅಂತ” ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೂ, “ ರಾದ್ಧಾಂತ ” “ ಸಿದ್ಧಾಂತ ” “ಕೃತಾಂತ” ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿಯ ‘ಅಂತ’ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೂ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಗೀತಾ. ೧೮.೧೩.) ಶಾಶ್ವತವೆಂಬ ಕೋಶದಲ್ಲಿ (ಶಾ. ೩೮೧). “स्वरूपप्रांतयोरन्तमांतिकेऽपि प्रयुज्यते”ಎಂಬಂತೆ, ‘ಅಂತ’ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸತ್ = ಬ್ರಹ್ಮ ಅಸತ್ = ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತು; ಎಂಬಂತೆ ಅರ್ಥವು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರಕ. ೯. ಪುಟ ೨೧೮,೨೩೭ ಹಾಗೂ ೨೩೯) ಯಾವದು ಇರುವದೊ ಅದು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗಲಾರದು ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ತತ್ವವು ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಕಾ

उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥१६॥

ರ್ಯ ವಾದದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಕಿಂಚಿತ್ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಯಾವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೋ— (ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಬೀಜದಿಂದ ವೃಕ್ಷ) ಅಂಥಲ್ಲಿ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಲ್ಲಿಯ ತತ್ವದ ಪ್ರಯೋಜಕತೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಜನಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯ ದ್ರವ್ಯ ಗುಣಾದಿಗಳ ಅಂಶವು ಜನಕ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಮೂಲತಃ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂಬ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ "ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ"ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಪುಟ ೧೫೨) ಪ್ರಸ್ತುತ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನವು ಉದ್ಭವಿಸಿಲ್ಲ. ಸತ್ ಎಂದರೆ ಯಾವದು ಇರುವದೊ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು, ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಎಂದರೆ ಯಾವದು ಇಲ್ಲವೊ ಅದರ ಅಭಾವವೂ, ಇವೆರಡೂ ನಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಬಾಳುವವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬದಿಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವದಿದೆ. ಈ ಸತ್ ಅಸತ್ತುಗಳ ಯಥಾಕ್ರಮವಾದ ಭಾವಾಭಾವಗಳು ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಮನ್ನಿಸಿದರೆ ಸತ್ ಇದು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅದರದೇ ಅಸತ್ತು ಉಂಟಾಗಲರಿಯದೆಂದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಫಲಿತವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವೂ, ಮತ್ತು ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ, (ಇವೆರಡೂ) ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದವಲ್ಲ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ. ೭ ಪುಟ ೧೫೨ ನೋಡಿರಿ). ಈ ಶ್ಲೋಕದ नासतो विद्यते भावः ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿಯ विद्यते भावः ಎಂಬ ಪದದ विद्यते + अभावः ಎಂಬಂತೆ ಪದಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡಿ "ಅಸತ್" ಅಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ "ಅಭಾವ"ವೆಂದರೆ ನಾಶವು ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಚರಣದ ಅರ್ಥವು ಮಾಧ್ವಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಸತ್ ವಸ್ತುವಿನ ನಾಶವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಿಯೇ ಇದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅಸತ್, ಹಾಗೂ ಸತ್ ಇವೆರಡೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ದ್ವೈತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇರಿಗೆ ಈ ಸಮಗ್ರವಾದ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಳವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ ಸತ್ ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾದ ಶಬ್ದಗಳಂತೆಯೇ ಅಭಾವ ಭಾವಗಳೆಂಬ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಗಳ ಯೋಜನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ ಎಂಬದು ಸಹಜವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ नाभावो विद्यते सतः ಎಂಬಲ್ಲಿ नाभावो ಪದದ ಭೇದವನ್ನು न अभावो ಎಂಬಂತೆಯೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದ್ದ ಮೇರಿಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ 'ಭಾವ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅಸತ್ ಮತ್ತು ಸತ್ ಇವೆರಡೂ ನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ 'ಅಭಾವ' ಮತ್ತು "ವಿದ್ಯತೆ" ಎಂಬೀ ಪದಗಳನ್ನು ಎರಡಾವರ್ತಿ ಹಾಕುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯು ಆದರಾರ್ಥಕವೆಂದು ಮನ್ನಿಸಿದರೂ, ವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ದೇಹವು ನಶ್ವರ ಇಲ್ಲವೆ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಮುಂದೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮದಂತೆಯೇ ದೇಹವಾದರೂ, ಭಗವದ್ಗೀತಾನುಸಾರವಾಗಿ, ನಿತ್ಯವೆಂದು ಮನ್ನಿಸಲಾಗದು. ಮೊದಲನೆಯದು ನಿತ್ಯವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಆದರೂ ಸ್ವಸಾಂಪ್ರದಾಯವನ್ನ ಮೇಲಕ್ಷಿಸಿ ಅರ್ಥದ ಜಗ್ಗಾಟವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂಬದು ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲೆಂದು ಮಧ್ವಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾದರಿಗಾಗಿ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಇರಲಿ! ಸತ್ ಇದು ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್‌ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।
विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥१७॥
अंतवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।
अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भारत ॥१८॥
य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् ।
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥१९॥

ಶೋಕಮಾಡಲವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ದೇಹಾದಿ, ಅಥವಾ, ಸುಖದುಃಖಾದಿ ವಿಕಾರಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ತತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ನಶ್ವರವಾಗಿರಲು ಅವುಗಳ ನಾಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಶೋಕಮಾಡುವದಾದರೂ ಉಚಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಇದನ್ನರುಹಬೇಕಾಗಿ "ಯಾರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶೋಕಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೊ ಅಂಥವರ ವಿಷಯವಾಗಿ ನೀನು ಶೋಕಮಾಡುತ್ತಲಿರುವಿ" ಎಂದು ಪರಮಾತ್ಮನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಸತ್ ಹಾಗೂ ಅಸತ್ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.]

(೧೭) ಯಾವದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲ (ಜಗತ್ತು) ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೆ (ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆಯೋ) ಅದು (ಆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಮೂಲಬ್ರಹ್ಮವು) ನಾಶರಹಿತವಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳುಕೊಳ್ಳು! ಆ ಅವ್ಯಯವಾದ (ಅಳಿ ಇಲ್ಲದ) ತತ್ವಕ್ಕೆ ನಾಶವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಲು ಯಾರೂ ಸಮರ್ಥರಿಲ್ಲ.

[ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರ ವರ್ಣನವಿದು. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಶರೀರಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಅದೇ ನಿತ್ಯ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಣಿಸಲ್ಪಡುವನೆಂದು ಹೇಳಿ ಅನಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಅಸತ್ ಎಂದು ಯಾತಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

(೧೮) ಅವಿನಾಶಿಯೂ, ಅಪ್ರಮೇಯನೂ ನಿತ್ಯನೂ ಆಗಿರುವ ದೇಹಸ್ವಾಮಿಯ (ಆತ್ಮನ) ಇವೆಲ್ಲ ದೇಹಗಳು ಅಂತ(ನಾಶ)ವುಳ್ಳವುಗಳು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇ ಭಾರತನೆ (ಅರ್ಜುನನೆ) ಯುದ್ಧಮಾಡು.

[ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯತ್ವಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿ "ನಾನು ಇಂಥವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಸಟೆಯಾದದ್ದೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗಿ ಯುದ್ಧಮಾಡಲೊಲ್ಲದಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳಿದ ನೆವಗಳೆಲ್ಲ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ]

(೧೯)(ಶರೀರದ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನು)ಇವನೇ ಕೊಲ್ಲುವವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವವನೂ ಇವನೇ ಹತನಾಗುವವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವವನೂ ಈರ್ವರೂ ನಿಜವನ್ನರಿತವರಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವನು (ಆತ್ಮನು) ಕೊಲ್ಲುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

[ಹೀಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನಾಗಿದ್ದು ಸ್ವತಃ ಅಕರ್ತನು. ಚೇಷ್ಟೆಯೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಯದು. ಈ ಶ್ಲೋಕವೂ ಮುಂದಿನದೂ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಕಠ ೨. ೧೮, ೧೯) ಬಂದಿರುವವಲ್ಲದೆ, ಕಾಲನು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಆಕಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆ ಕಾಲದ ಇಂಥ ಲೀಲೆಗೆ "ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ, ಸಾಯುತ್ತಾನೆ" ಮುಂತಾದ ಲೌಕಿಕವಾದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದ ಬೇರೆ

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२०॥
वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम्।
कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ॥२१॥
वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही ॥२२॥
नैनं छिंदन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः।
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥२३॥
अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च।
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ॥२४॥

ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಶಾಂತಿ. ೨೫. ೧೫.) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯಾದರೂ (೧೧. ೩೩) ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣಾದಿಗಳನ್ನು ನಾನೇ ಕಾಲರೂಪನಾಗಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಕೊಂದಿದ್ದೇನೆ. ಈಗ ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರ ನೀನು ಮುಂದಾಗು" ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇದೇ ತತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದಾವರ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

(೨೦) ಇವನು (ಆತ್ಮನು) ಎಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಸಾಯುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವನು ಒಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟಿದಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಇಲ್ಲ. ಇವನು ಅಜನು (ಜನ್ಮರಹಿತನು) ನಿತ್ಯನು, ಶಾಶ್ವತನು, ಪುರಾತನನು. ಶರೀರದ ವಧವಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಹತಿಯಿಲ್ಲ. (೨೧) ಪಾರ್ಥನೆ, ಈ ಆತ್ಮನು ಅವಿನಾಶಿ, ನಿತ್ಯ, ಅಜ, ಅವ್ಯಯನೆಂದು ತಿಳಿದವನಾದ ಪುರುಷನು ಯಾರನ್ನೆಂದು ಕೊಲ್ಲಿಸುವನು? ಕೊಲ್ಲುವನಾದರೂ ಎಂತು? (೨೨) ಹಳಿದಾದ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ತೆಗೆದೊಗದು ಬೇರೆ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ದೇಹಿಯು (ದೇಹಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನು) ಮುದಿ ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನೂತನವಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.

[ಈ ವಸ್ತ್ರಗಳ ಉಪಮೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವದು. ಒಂದು ಮನೆ(ಶಾಲೆ)ಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಭಾರತದ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಶಾಂತಿ ೧೫.೫೬) ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪಟ್ಟಬಂಧ(ಕವ್ಹರ)ವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿಯ ಓರ್ವ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ಹೇಳಿರುವನು. ಹಿಂದೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಬಾಲ್ಯ ತಾರುಣ್ಯ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯಗಳ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಈಗ ಎಲ್ಲ ದೇಹಕ್ಕೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.]

(೨೩) ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಶಸ್ತ್ರಗಳು ಕಡಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಅಗ್ನಿಯು ಇವನನ್ನು ಸುಡುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೂ ಇವನನ್ನು ನೀರು ತೊಯಿಸುವದಿಲ್ಲ; ವಾಯುವು ಒಣಗಿಸುವದಿಲ್ಲ (ಶೋಷಿಸುವದಿಲ್ಲ) (೨೪) ಕಡಿಯಲೀಡಾಗದವನೂ, ಸುಡದವನೂ, ತೋಯದವನೂ, ಒಣಗದವನೂ, ಆಗಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನು, ನಿತ್ಯನೂ ಸರ್ವಗತನೂ (ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡವನು) ಸ್ಥಿರನೂ, ಅಚಲನೂ ಸನಾತನನೂ (ಚಿರಂತನನೂ)

अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥२५॥
§§ अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ।
तथापि त्वं महाबाहो नैनं शोचितुमर्हसि ॥२६॥
जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च ।
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥२७॥
§§ अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।

ಆಗಿರುವನು. (೨೫) ಇವನಿಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತನೆಂದೂ (ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರ), ಅಚಿಂತ್ಯನೆಂದೂ (ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಅಸಾಧ್ಯ) ಅವಿಕಾರ್ಯನೆಂದೂ (ಯಾವ ವಿಕಾರಗಳ ಉಪಾಧಿಗಳಿಲ್ಲದವನೂ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಆತ್ಮನು ಇಂಥ ಪ್ರಕಾರದವನೆಂದು ಅರಿತು ನೀನು ಶೋಕಮಾಡುವದು ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ.

[ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ವರ್ಣನೆಯು ನಿರ್ಗುಣನಾದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕವಾದದ್ದು; ಸಗುಣನದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಿಕಾರ್ಯ, ಅಚಿಂತ್ಯನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಸಗುಣನಿಗೆ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಲರಿಯವು. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೯) ಆತ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂತಿಮವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನೆನೆದು ಶೋಕಮಾಡಕೂಡದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. "ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಉಪಪತ್ತಿಯು ನಮಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದು" ಕೆಲವರು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಮೊದಲು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಭಗವಂತನು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.]

(೨೬) ಅಥವಾ ಈ ಆತ್ಮನು (ನಿತ್ಯನಾಗಿರದೆ ಶರೀರದೊಡನೆ) ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವವನೂ, ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಯುವವನೂ ಎಂದು ನೀನು ತಿಳಿದರೂ ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ದುಃಖಮಾಡುವದು ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ನಿನಗೆ ಉಚಿತವಲ್ಲ! (೨೭) ಯಾಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿದವನಿಗೆ ಸಾವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಸತ್ತವನಿಗೂ ಜನ್ಮವು ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ (ನಿನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಈ) ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶೋಕ ಮಾಡುವದು ನಿನಗೆ ಉಚಿತವಲ್ಲ.

[ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪಕ್ಷದ್ದಲ್ಲ. अथच = अथवा ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕೆ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ) ಇದು ಉತ್ತರವೆಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನೆಂದು ನೀವು ತಿಳಿದರೂ ಅಷ್ಟೇ ಅನಿತ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅಷ್ಟೇ ಹೇಗೆ ತಿಳಿದರೂ ಅವನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶೋಕ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಸತ್, ನಿತ್ಯ, ಅವಿಕಾರ್ಯ, ಅಜ, ಅಚಿಂತ್ಯನಿರುವನೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇದೆ; ಇರಲಿ, ದೇಹವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಶೋಕ ಮಾಡುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನೇ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಾನುರೋಧವಾಗಿದ್ದ, ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಾದ, ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—]

(೨೮) ಸರ್ವಭೂತಗಳು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದವುಗಳು; ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಉಳ್ಳವುಗಳು ಮತ್ತೆ ಮರಣದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದವುಗಳು (ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೀಗಿರಲು) ಶೋಕವಿನ್ನೆಲ್ಲಿಯದು?

अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥२८॥

§§ आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्वदति तथैव चान्यः ।
आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥२९॥

देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत ।

[ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದೆ ಇರುವಂಥದು,' ಎಂಬದಾಗಿ ಆಗುವದು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಬರಬರುತ್ತ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿ, ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಳಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮತ್ತೆ ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೮.೧೮), ಎಂಬೀ ಸಾಂಖ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಈ ಶ್ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿವಾದವಿರುವದು. ಸಾಂಖ್ಯರ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಊಹಾಪೋಹವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಏಳ ನೆಯ ಹಾಗೂ ಎಂಟನೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಎಂದಾದರೊಮ್ಮೆ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವದಾದರೆ, ನಿಸರ್ಗತಃ ನಶ್ವರವಾಗಿ ರುವ ಆ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಶೋಕಮಾಡುವ ಕಾರಣವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಶ್ಲೋಕವು (''ಅವ್ಯಕ್ತ'' ಶಬ್ದದ ಬದಲಾಗಿ ''ಅಭಾವ''ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು) ಭಾರತದ ಸ್ತ್ರೀಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. (ಸ್ತ್ರೀ. ೨. ೬). ಮುಂದೆ (ಸ್ತ್ರೀ. ೨. ೧೩)ರಲ್ಲಿ अदर्शनादापतिताः पुनश्चादर्शनं गताः। न ते तव न तेषां त्वं तत्र का परिदेवना॥ (ಅದರ್ಶನ—ಕಾಣದೆಡೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ದವರು, ಮತ್ತೆ ಕಣ್ಣುಮರೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದರು. ಅವರು ನಿನ್ನವರಲ್ಲ; ನೀನು ಅವರವನಲ್ಲ.) ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ಅದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಕಣ್ಣುಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗುವದೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಉಪ ಯೋಗವನ್ನು ಮರಣವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆರಡರ ಮೇರೆಗೂ ಶೋಕಮಾಡುವದು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಆತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯನೆಂದು ಮನ್ನಿಸಿ ದರೂ ಫಲಿತಾರ್ಥವು ಇದೇ. ಅಂದಮೇಲೆ ಜನರು ಮರಣಕ್ಕೆ ಅಳುವದೇಕೆ? ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅಜ್ಞಾ ನವೇ ಕಾರಣವು ಮತ್ತಿನ್ನೇನು? ಯಾಕೆಂದರೆ:—]

(೨೯) ಇದೊಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ (ಅದ್ಭುತವಾದ) ವಸ್ತುವಿದೆಂದು ಒಬ್ಬಾ ನೊಬ್ಬನು ಇದನ್ನು ನೋಡುವನು. ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಆಶ್ಚರ್ಯ ವೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವನು. ಬೇರೊಬ್ಬನು ಇದೊಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದೇ ಕಿವಿಯಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ (ಕಂಡು, ಬಣ್ಣಿಸಿ) ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ (ಅದರ) ಜ್ಞಾನವು ಯಾರಿಗೂ ಆಗಿಲ್ಲ.

[ಆತ್ಮನು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಅಪೂರ್ವ ವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಳಿ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡವರು ಬಹುಪರಿ ಯಾಗಿ ಚರ್ಚೆಮಾಡಿದರೂ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ವಲ್ಪೇ ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದರಿಂದ ಮರಣ ಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕರು ಶೋಕಮಾಡುವದುಂಟು. ನೀನು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ವಿಚಾರವನ್ನರಿತು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಥಾತಥ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಶೋಕವನ್ನು ಬಿಡು ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಬೋಧಿ ಸುವದೇ ಉದ್ದೇಶವು. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥದ ಆತ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯಿರುವದು.]

(೩೦) ಎಲ್ಲರ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ದೇಹಿಯು (ದೇಹಸ್ವಾಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನು) ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಧ್ಯನು (ವಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದವನು) ಆಗಿರುವನು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅರ್ಜುನನೆ, ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳನ್ನು (ಯಾವದೇ ಭೂತವನ್ನು) ಕುರಿತು ಶೋಕಮಾಡು ವದು ನಿನಗೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ.

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥३०॥
§§ स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकंपितुमर्हसि ।
धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥३१॥

[ಸಾಂಖ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೇರೆಗೆ ಆತ್ಮನು ಅಮರನೆಂದೂ, ದೇಹವು ಸ್ವಭಾವತಃ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಯಾವನೇ ಕೊಲ್ಲಲಿ, ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡಲಿ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶೋಕಮಾಡುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲವೆಂಬದು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ನೆವಮಾಡಿ ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಕೊಂದರೆ ಪಾಪವಿಲ್ಲೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪಾದದ್ದು. ಕೊಲ್ಲುವದು, ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವದು, ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥದ ವಿವೇಚನವು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದು, ಯೋಗ್ಯಕಾರಣವಿದ್ದಾಗ ಕೊಲ್ಲುವನರ ಇಲ್ಲವೆ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವ ಭೀತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಯೇ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಳಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ಆತ್ಮದೇಹಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯನು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅಮರನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಯುವದು ಕೊಲ್ಲುವದೆಂಬ ಮಾತು ಅವನಿಗೆ ತಗಲಿದ್ದಲ್ಲ. ಇನ್ನು ದೇಹವು ಸ್ವಭಾವತಃ ನಶ್ವರವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ನಾಶವಾದರೆ ದುಃಖಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ಸರಿ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಆಗಲಿ, ಕಾಲಗತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಯಾವನಾದರೂ ಸತ್ತಿರಲಿ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟಿರಲಿ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಮನ್ನಿಸದೆ ಶೋಕಮಾಡುವದನ್ನು ಬಿಡಬಹುದಾದರೂ ಯುದ್ಧದಂಥ ಘೋರಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ್ಯಾಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಿ ನಾವು ಜನರ ದೇಹಗಳ ನಾಶವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದರ ನಿರ್ಣಯವು ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇಹವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನ ನಿರಂತರವಾದ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ದೇಹವೊಂದೇ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು (ತಾನೇ ತನ್ನ ದೇಹದ ನಾಶವನ್ನು) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಾಗಲಿ, ಯೋಗ್ಯ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದಾಗಲಿ, ಇವೆರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟ್ಯಾ ಘೋರವಾದ ಪಾತಕಗಳೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತವರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶೋಕಮಾಡುವದು ಸರಿಯಾಗದಿದ್ದರೂ, ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದಾದರೆ ಬೇರೆ ಬಲವತ್ತರವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ವಿವೇಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯವಾದರೂ ಇದೇ! ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಯುದ್ಧಮಾಡುವದು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯ (ಬಿಡದ ಕರ್ಮ)ವಾಗಿದ್ದು ಸತ್ತವನ ಇಲ್ಲವೆ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟವನ ದುಃಖವನ್ನು ನೀನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಾಯುವದೂ ಕೊಲ್ಲುವದೂ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮದ ಮೇರೆಗೆ ನಿನಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.]

(೩೧) ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿದರೆಯೂ ನೀನು (ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ) ಎದೆಗುಂದಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮೋಚಿತವಾದ ಯುದ್ಧಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ಮಾತು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗಿಲ್ಲ.

[ಈ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಈ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡಾವರ್ತಿ ಬಂದಿದೆ. (ಗೀ.೩. ೩೫;೧೮.೪೭). ಸಂನ್ಯಾಸ, ಇಲ್ಲವೆ, ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸ ರೂಪವಾದ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವು, ಅಂತಿಮವಾದ ಸೋಪಾನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಧರ್ಮವನ್ನು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಕ್ಷತ್ರಿಯಧರ್ಮವನ್ನು, ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಪರಿಪಾಲಿಸಿ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸಾಂಗಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನು ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ಶಾಸನವಿದ್ದ

यदृच्छया चोपपन्नं स्वर्गद्वारमपावृतम् ।
सुखिनः क्षत्रियाः पार्थ लभन्ते युद्धमीदृशम् ॥३२॥
अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि ।
ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥३३॥
अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम् ।
संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥३४॥
भयाद्रणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः ।
येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥३५॥
अवाच्यवादांश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिताः ।
निंदन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥३६॥
हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।

ಮೂಲಕ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಯಾಗಿದ್ದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಹಾಗು ಇದರ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.]

(೩೨) ಅಯತ್ನವಾಗಿ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ತೆರೆದಿಟ್ಟ ಸ್ವರ್ಗದ್ವಾರದಂತಿರುವ ಇಂಥ ಯುದ್ಧವು, ಅರ್ಜುನಾ, ಭಾಗ್ಯಶಾಲಿಗಳಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (೩೩) ಹಿಗಿದ್ದು ಈ (ಸ್ವ)ಧರ್ಮೋಚಿತವಾದ ಸಂಗ್ರಾಮವನ್ನು ನೀನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕೀರ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಕಳಕೊಂಡು ಪಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವಿ. (೩೪) ಇದಲ್ಲದೆ ಮುಂದೆ ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ನಿರಂತರವಾಗಿರುವ ನಿನ್ನ ಅಪಯಶಸ್ಸಿನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಇರುವರು. ಸಂಭಾವಿತನಾದವನಿಗೆ ಅಪಕೀರ್ತಿಯೆಂದರೆ ಮರಣಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿರುವದು.

[ಇದೇ ತತ್ವವನ್ನೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಉದ್ಯೋಗ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಉದ್ಯೋ. ೭೨.೨೪.) "कुलीनस्य च या निंदा वधो वाऽमित्रकर्षणम् । महागुणो वधो राजन् न तु निन्दा कुजीविका ॥" ಅರ್ಥ:— ರಿಪುಮರ್ದನನೆ, ಕುಲೀನನಿಗೆ ನಿಂದೆ ಬೇಕೊ ವಧವು ಬೇಕೋ ಎಂದು ಕೇಳಿದಲ್ಲಿ ವಧವೇ ಅಧಿಕ ಗುಣವಾದದ್ದು, ಕುತ್ಸಿತವಾದ ನಿಂದೆ ಬೇಡ ಎಂಬದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದ್ದರಿಂದಲೂ ಗೀತಾ ಗ್ರಂಥವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೂ "संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते" ಎಂಬ ವಚನವು ಗಾದೆಯ ಮಾತಿನಂತೆ ಎಲ್ಲರ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಹೋಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕವಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಎಲ್ಲರ ಮುಖೋದ್ಗತವಾಗಿವೆ. ಇರಲಿ! ಇನ್ನು ದುಷ್ಕೀರ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.]

(೩೫)ನೀನು ಅಂಜಿ ರಣದಿಂದ ಹೈದೆಗೆದಿಯೆಂದು ಮಹಾರಥರೆಲ್ಲರೂ ನಿನ್ನನ್ನು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. (ಇದುವರೆಗೆ) ನೀನವರೆಲ್ಲರಿಗೆ ದೊಡ್ಡವನೆನಿಸಿಕೊಂಡು (ಇನ್ನು ಮುಂದೆ) ಕೀಳತನವನ್ನು ಹೊಂದುವಿ. (೩೬) ನಿನ್ನ ಶತ್ರುಗಳು ನಿನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಜರಿದು ಆಡಬಾರದಂಥ ಅನೇಕವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುವರು. ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಷ್ಟವಾವದು? (೩೭) (ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ) ಸತ್ತರೆ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನೈದುವಿ. ಗೆದ್ದೆಯಾ

तस्मादुत्तिष्ठ कौंतय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥३७॥
सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ।
ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥३८॥
§§ एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु ।
बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबंधं प्रहास्यसि ॥३९॥

ದರೆ ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನು ಭೋಗಿಸುವಿ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅರ್ಜುನಾ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯುದ್ಧಕ್ಕೇಳು!

[ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ವದ ಮೇರಿಗೆ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟವನ ಇಲ್ಲವೆ ಸತ್ತವನ ಶೋಕಮಾಡಬಾರದೆಂಬದಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವದು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬದು ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಾಗುವ ಹತ್ಯೆಯ ಪಾಪವು ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಗಲುವದೋ ಇಲ್ಲವೊ ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಇನ್ನು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತಿಳಿದು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿಯ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯದೇ ಇದ್ದು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಾಗಿರುವದು]

(೩೮) ಸುಖದುಃಖ, ಲಾಭಹಾನಿ, ಜಯ ಅಜಯಗಳು ಸಮಾನವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಪಾಪವು ತಗಲಲಾರದು.

[ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎರಡು. ಒಂದು ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗವು ಮತ್ತೊಂದು, ಯೋಗಮಾರ್ಗವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಅಥವಾ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಿಕ್ಷೆಬೇಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದನಷ್ಟೆ? ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಆತ್ಮನ ಅಥವಾ ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ಶೋಕಮಾಡುವದು ಅನುಚಿತವಾದದ್ದೆಂದೂ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಸಹಿಸತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ, ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವದೇ ಉಚಿತವೆಂದೂ, ಹೀಗೆ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದನು. ಆದರೂ ಒಮ್ಮೆಲ್ಲ ಒಮ್ಮೆ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಪರತರವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಆ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದ ಮತವಿರುವದರಿಂದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈಗಲೇ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಇಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿದಲ್ಲಿ ಹಾಗೇಕೆ ಮಾಡಬಾರದು? ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬದೇಕೆ? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶಂಕೆಗಳ ನಿವಾರಣವು ಸಾಂಖ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಜುನನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಆಕ್ಷೇಪವು ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಉಳಿಯ ಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—]

(೩೯) ಸಾಂಖ್ಯ ಅಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸನಿಷ್ಠೆಯ ಮೇರಿಗೆ ಈ ಬುದ್ಧಿ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲವೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ನಿನಗೆ ಹೇಳಿದೆನು. ಇನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ) ಕೇಳು. ಆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯುಕ್ತನಾದಿಯೆಂದರೆ ಪಾರ್ಥನೆ, ನೀನು (ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡದೆಯೂ) ಕರ್ಮ ಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದು ಕೊಳ್ಳುವಿ.

[ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತವೆಂತಲೂ ಯೋಗ

§§ नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥४०॥
§§ व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन ।

ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವೆಂಬರ್ಥವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯವೆಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗಮಾರ್ಗಗಳೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಆಯಾಮಾರ್ಗಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಸಾಂಖ್ಯ = ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀ ಯೋಗ = ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗೀ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳುಂಟು. (ಗೀತಾ ೫.೫.) ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಿಗಳು ಕಡೆಗೆ ಎಂದಾದರೊಮ್ಮೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದರಿಂದ "ಯುದ್ಧಮಾಡುವದೇಕೆ?" ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ತೆಗೆದ ಶಂಕೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದ ತತ್ವಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಸಮಾಧಾನವು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ನಿಜವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ಕರ್ಮಯೋಗ ನಿಷ್ಠೆಯ ಮತವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿಯ ಅಥವಾ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಹೇಳಲಾರಂಭಿಸಿ, ಗೀತೆಯ ಕಡೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪರ್ಯಂತವಾಗಿಯೂ ಅನೇಕವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಯೂ, ಅನೇಕವಾದ ಶಂಕೆಗಳ ನಿವಾರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ, ಭಗವಂತನು ಈ ಮಾರ್ಗದ (ಯೋಗಮಾರ್ಗದ) ಪುಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನೇ ಮಾಡಿರುವನು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಭಗವಂತನು ಮಾಡಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿನೋಡಲಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವುಳಿಯಲಾರದು. ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಿರ್ದೇಶವು ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.]

(೪೦) ಇಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ, (ಒಮ್ಮೆ) ಆರಂಭಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ (ಮುಂದಾದರೂ) ವಿಘ್ನಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಧರ್ಮದ ಸ್ವಲ್ಪವಾದ (ಆಚರಣವು) ಕೂಡಾ ದೊಡ್ಡ ಭಯಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಣಮಾಡುತ್ತದೆ.

[ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ (ಪುಟ. ೨೭೮) ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಮಾಡಿದೆ. (ಗೀತಾ. ೬.೪೦-೪೬) ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ಮೇರೆಗೆ, ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದಿದ್ದರೂ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಹೋಗದೆ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಮುಂದೆ ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಯೇ ಸಂಚಯವಾಗುತ್ತ ನಡೆದು ಕಡೆಗೆ ಒಮ್ಮಿಲ್ಲ ಒಮ್ಮೆ ನಿಜವಾದ ಸದ್ಗತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂದೂ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅರ್ಥವು. ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇನ್ನು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ:—]

(೪೧) ಕುರುನಂದನನೆ, ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂದರೆ, ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥ (ಇಂದ್ರಿಯ ರೂಪಿಯಾದ) ಬುದ್ಧಿಯು ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಂದರೆ, ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವ್ಯವಸಾಯಿಗಳ

बहुशाखा ह्यनंताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥४१॥
§§ यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चितः ।
वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ॥४२॥
कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।
क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥४३॥
भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम् ।

(ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಕಾಣದವರ) ಬುದ್ಧಿಗಳು ಅಂದರೆ ವಾಸನೆಗಳು ಅನಂತವಾಗಿಯೂ, ಅನೇಕವಾದ ಟಿಸಳುಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ.

[ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ೩೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯೋಜಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದೆ ೪೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು "ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಇಚ್ಛೆ, ವಾಸನಾ ಹೇತುವೆಂತ" ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದದ ಹಿಂದೆ "ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕಾ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ವಿರುವದರಿಂದ ವ್ಯವಸಾಯದ ಅಂದರೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥದು ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ. ೬ ಪುಟ ೧೩೦—೧೩೩ ನೋಡಿರಿ) ಈ ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯವು ಯಾವದೊಂದು ಮಾತಿನ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿತೆಂದರೆ, ಆ ಮೇರೆಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲವೆ ವಾಸನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇಂಥ ಇಚ್ಛೆಗಾಗಲಿ, ವಾಸನೆಗಾಗಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೇ ಹೇಳುವದುಂಟು. ಆಗ ಇಂಥ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕಾ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಭೇದ ತೋರಿಸುವದೇ ಆದರೆ ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕಾ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಯ: ಎಂಬ ಬಹುವಚನದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಸನಾ, ಕಲ್ಪನಾತರಂಗ, ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥ ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯವು ಯಾರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿಲ್ಲವೊ ಅಂಥವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು ಅಥವಾ ವಾಸನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ಎಂಬದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ "ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮತ್ತು ವಾಸನೆಗಳು ಎಂಬೀ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳಿರುವದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಕರ್ಮಯೋಗದೊಳಗಿನ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿವೇಚನದ ಮರ್ಮವು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಿರ(ಏಕಾಗ್ರ)ವಿರದಿದ್ದರೆ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಧವಿಧವಾದ ವಾಸನೆಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಗ್ರವಾಗಿ ಇಂದು ಪುತ್ರಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಕರ್ಮವನ್ನೂ ನಾಳೆಗೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಹೀಗೆ ವಾಸನಾರತನಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ವಿಪನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.]

(೪೨) ಪಾರ್ಥನೆ, (ಕರ್ಮಕಾಂಡಾತ್ಮಕವಾದ) ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯ (ಫಲಶ್ರುತಿಯ) ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅವುಗಳ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಮತ್ತಾವದೂ ಇಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳುವವರಾದ ಅಪಂಡಿತರು ಆಡುವ ಬಣ್ಣದ ಮಾತುಗಳೇನೆಂದರೆ;—(೪೩) (ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ) ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಪುನರ್ಜನ್ಮವೆಂಬ ಫಲವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ (ಜನ್ಮಜನಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ) ಭೋಗೈಶ್ವರ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಸ್ವರ್ಗಾಕಾಂಕ್ಷಿಗಳಾದ ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಜನರು,(೪೪) ಅಂಥ ಬಣ್ಣದ ಮಾತಿಗೆ

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥४४॥
§§ त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन ।

ಮನಸೋತವರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭೋಗೈಶ್ವರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲ್ಕಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ಅವರ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕವಾದ, ಅಂದರೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಂಥ, ಬುದ್ಧಿಯು(ಎಂದಿಗೂ) ಸಮಾಧಿಸ್ಥವಾಗಲಾರದು ಅಂದರೆ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಲಾರದು.

[ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೌತಸ್ಮಾರ್ತ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಮೇರಿಗೆ ಈ ದಿವಸ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಾದರೆ ನಾಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವ, ಜ್ಞಾನರಹಿತರೂ ಕರ್ಮಠರೂ, ಆದ ಮೀಮಾಂಸಾಮಾರ್ಗೀಯರ ವರ್ಣನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಯು ಉಪನಿಷದ್ಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಉದಾಹರಣ:—

इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठं नान्यच्छ्रेयो वेदयन्ते प्रमूढाः।
नाकस्य पृष्ठे ते सुकृतेऽनुभूत्वेमं लोकं हीनतरं वा विशन्ति ॥

ಅರ್ಥ:— ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತಿಯೇ ತಾನೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂತಲೂ, ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಲ್ಲವೆಂತಲೂ, ನಂಬುವವರಾದ ಮೂಢರು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸುಕೃತವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಂದು (ಹಾಳುಮಾಡಿಕೊಂಡು) ಈ ಹೀನತರವಾದ ಲೋಕಕ್ಕೆ (ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ) ಮತ್ತೆ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. (ಮುಂಡ.೧. ೨.೧೦.) ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಇದೇ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ವಿರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದ ನಿಂದೆಯು ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಠೋಪನಿಷದ್ಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ. (ಕಠ. ೨.೫. ಈಶಾ. ೯.೧೨) ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವರಾದ ಜನರಿಗೆ ಅವರವರ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು ಸರಿ. (ಗೀತಾ. ೯.೨೧) ಆದರೆ ಆ ಜನರ ವಾಸನೆಗಳು ಚಂಚಲವಾಗಿದ್ದು ಈ ದಿವಸ ಒಂದು ನಾಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದುಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಮಗ್ನವಾಗಿ, ಬೇಕಾದತ್ತ ಹರಿದಾಡುವದರಿಂದ, ಆ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಯಾತಾಯಾತಗಳು ಘಟಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯವು ಸ್ಥಿರ(ಏಕಾಗ್ರ)ವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಹೇಗೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದೆ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುವರು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:--]

(೪೫) ಅರ್ಜುನನೆ, (ಕರ್ಮಕಾಂಡಾತ್ಮಕವಾದ) ವೇದಗಳು (ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ) ತ್ರೈಗುಣ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವವು. ನೀನು ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನೂ (ನಿಸ್ತ್ರೈಗುಣ್ಯನು) ನಿತ್ಯಸತ್ವಸ್ಥನೂ, (ಸುಖದುಃಖಾದಿ) ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನೂ ಯೋಗಕ್ಷೇಮದಲ್ಲಿ ನಿಃಸ್ಪೃಹನೂ ಆಗಿ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನಾಗಿರು.

[ತ್ರೈಗುಣ್ಯವೆಂದರೆ, ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮಾತ್ಮಕವಾದ ಮೂರು ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಅರ್ಥವು. ಈ ಸಂಸಾರವು ಸುಖದುಃಖ ಜನ್ಮಮರಣ ಮುಂತಾದ ಅನಿತ್ಯವಾದ (ವಿನಾಶವುಳ್ಳ) ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇವುಗಳಿಂದ ಅತೀತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೨೪ ಮತ್ತು ೨೫೦) ವಿಶದವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ (ಮಾಯೆಯ) ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯ ಸುಖಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಕ ಮಾರ್ಗಿಗಳಾದ ಜನರು ಶ್ರೌತ ಯಜ್ಞ

निर्द्वंद्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥ ४५ ॥

ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಒಬ್ಬನು ಪುತ್ರಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಮಳೆಯಾಗಲೆಂದು ಬೇರೊಂದು ಇಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಇಹಲೋಕದ ಸಂಸಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಛಿಸುವವನು ಕೇವಲವಾಗಿ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿಕರವಾದ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಈ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನೆಲಿಸಬೇಕೆಂಬದು ತಿಳಿದ ಮಾತು! ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ "ನಿರ್ದ್ವಂದ್ವ" "ನಿಯೋಗಕ್ಷೇಮ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವೆಂತು ಸಾಗುವದು ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೨೮೭, ೬೭೯ ನೋಡಿರಿ) ಆ ಶಂಕೆಗೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇದೇ ವಿಷಯವು ಮುಂದೆ ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಇಂಥ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ತಾನೇ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೆಂದು ಭಗವಂತನು ಆಶ್ವಾಸನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ಶಬ್ದವು ಎರಡೇ ಆವರ್ತಿ ಬಂದಿದ್ದು ಅದರ ಮೇಲೆ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ (ಗೀ.೯.೨೨) "ನಿತ್ಯಸತ್ವಸ್ಥ" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ತ್ರಿಗುಣಾತೀತವೆಂದು ಆಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸತ್ವಗುಣದ ನಿತ್ಯೋತ್ಕರ್ಷದಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತವಾದ ಅವಸ್ಥೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆ ಅಹುದೆಂದು ಮುಂದೆ ವಿಶರಿಸಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೧೪.೧೪;೨೦. ಮತ್ತು ಗೀತಾ. ರ. ಪುಟ ೧೬೨.೧೬೩ ನೋಡಿರಿ) ಮತಿತಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ, ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕಾರಕವಾದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ದೂಡಿಹಾಕಿ ಸುಖದು:ಖಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮನುಷ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ, ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನಾಗತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನಾಗು ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪತ: ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡತಕ್ಕದ್ದೆಂತಲ್ಲ. ಇದನ್ನಾದರೂ ನೀವು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕದ್ದು. ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮದ ನಿಂದೆ ಮಾಡಿದ್ದು (ಹೀನತನವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದು) ಆ ಕರ್ಮದ ನಿಂದೆಯಲ್ಲ; ಕಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿಂದೆಯಿದೆ. ಇಂಥ ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಪ್ರತಿಬಂಧವಿಲ್ಲ. (ಗೀತಾ ರ. ಪುಟ ೨೮೬;೨೯೯) ಅರ್ಥಾತ್ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಈ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಫಲಾಶೆ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿಯೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ. ೧೮.೬) ಗೀತೆಯು ಎರಡು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಹೀನತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯ ಕಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ ಹೊರತಾಗಿ ಆ ಕರ್ಮಗಳ ನಿಂದೆಯಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ:—

वेदोक्तमेव कुर्वाणो निःसंगोऽर्पितमीश्वरे।
नैष्कर्म्यां लभते सिद्धिं रोचनार्था फलश्रुतिः

यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।

ಅರ್ಥ:— ಆಸಕ್ತನಾಗದೆ ವೇದೋಕ್ತ ಕರ್ಮವನ್ನು ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಣವೆಂದು ಮಾಡಿದವನು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡಕೊಳ್ಳುವನು. ಫಲಶ್ರುತಿಯು ಕೇವಲವಾಗಿ ಕಿವಿಗೆ ಇಂಪಾಗಿರಲೆಂದು ಮಾಡಿದ್ದು. (ಭಾಗ. ೧೧.೩.೪೬) ಇಂಥಿಂಥ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಯಜ್ಞಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಮೋಹಿಸದೆ ಯಜ್ಞವು ನಮಗೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಕಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಇಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ; (ಗೀ. ೧೭, ೧೧) ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾದರೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಮುಂತಾದದ್ದು ಗೀತೋಪದೇಶದ ಸಾರವು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.]

(೪೬) ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಲರಾಶಿಯು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರಲು ಬಾವಿಯಿಂದ (ಉದಪಾನ) ಎಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜನವೋ, (ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.) ಅಷ್ಟೆಯೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ (ಕರ್ಮಕಾಂಡಾತ್ಮಕವಾದ) ಎಲ್ಲ ವೇದಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವು. (ಅಂದರೆ ಕೇವಲವಾದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮರೂಪವಾದ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಆತನಿಗೆ ಇರದು.)

[ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಫಲಿತಾರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಟೀಕಾಕಾರರು ಅದರಲ್ಲಿಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಜಗ್ಗಾಡಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುವರು. सर्वतः 'संप्लुतोदके' ಎಂಬದು ಸಪ್ತಮ್ಯಂತವಾದ ಸಮಸ್ತಪದವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಸಪ್ತಮಿಯೆಂತಾಗಲೀ ಉದಪಾನ ಶಬ್ದದ ವಿಶೇಷಣದಂತಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಸತಿ-ಸಪ್ತಮಿಯಂತೆ ತಿಳಿದರೆ "सर्वतः संप्लुतोदके सति उदपाने यावानर्थः (न स्वल्पमपि प्रयोजनं विद्यते) तावान् विजानतः ब्राह्मणस्य सर्वेषु वेदेषु अर्थः" ಅರ್ಥ:- "ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೀರು ತುಂಬಿದ್ದಾಗಿರಲು ಬಾವಿಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೋ ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲೆಂಬ ಅರ್ಥ) ಅದೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ವೇದಗಳಿಂದಾಗುವದು. (ಜ್ಞಾನ ತುಂಬಿರಲು (ಕರ್ಮಕಾಂಡಾತ್ಮಕ) ವೇದಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲೆಂಬ ಅರ್ಥ)." ಇಲ್ಲದ ಪದಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಸರಳವಾದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹಚ್ಚಿದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವು ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ಕೇವಲವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಗಲ್ಲ; ಆದರೆ ಕಡೆಗೆ ಮೋಕ್ಷಸಾಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಹೆಚ್ಚಿನವೇನೂ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ "ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯವಾವದೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಮುಂದೆ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಬಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಕೆರೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ನದಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಕುಡಿಯುಲಿಕ್ಕೆ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ನಿರ್ಮಲವಾದ ನೀರು ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿರಲು ಸೇದುವ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಏನಿದೆಯೆಂದು ಯಾರು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೋಗುವರು? ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬಾವಿಯ ಗೊಡವೆಗೆ ಯಾರೂ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತಶ್ಲೋಕವೇ ಕಿಂಚಿತ್ ಶಬ್ದ ಭೇದದಿಂದ ಸನತ್ಸುಜಾತೀಯದ ಕಡೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. (ಮಭಾ. ಉದ್ಯೋ. ೪೫.೨೬) ಅದರ ಮೇಲೆ ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿದ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥವು ನಾವು ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥ ४६ ॥

ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ನಡೆದಾಗ "न ते (ज्ञानिनः) कर्म प्रशंसंति कूपं नद्यां पिबान्निव" ಅರ್ಥ ನದಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಕುಡಿಯುತ್ತಿರುವವನು ಹೇಗೆ ಬಾವಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೊ ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕರ್ಮವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುವದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮಹಾ. ಶಾಂ. ೨೪೦.೧೦). ಹಾಗೆಯೇ, ವಾಸುದೇವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನ್ಯ ದೇವತೆಯ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು, तृषितो जाह्नवीतीरे कूपं वांछति दुर्मतिः ("ಗಂಗಾತಟಾಕದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೀರಡಿಸಿದವನಾದ ಮೂಢನು ಬಾವಿಯನ್ನು ಬಯಸಿದಂತೆ" ಎಂದು ಪಾಂಡವ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಾವಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿದೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತ್ರ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಪಾಲೀಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲವಾಗಿ ನಾಶಮಾಡಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವನಿಗೆ ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದವರಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಉದಾನವೆಂಬ ಪಾಲೀಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (೭.೯) ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದೇನೆಂದರೆ "किं कयिरा उदपानेन आपा चे सब्बदा सियुम्" (ನೀರು ಬೇಕಾದಾಗ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲು, ಉದಪಾನ = ಬಾವಿಯಿಂದೇನು ಕಾರ್ಯವು?). ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಿನ ನಳಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಭಾವಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಕೇಳುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಈಗಲೂ ಅನುಭವವು ಬರುತ್ತಲಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶುಕಾನುಪ್ರಶ್ನದಲ್ಲಿಯ (ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ) ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದಲೂ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಕೊಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವದಲ್ಲದೆ, ನಾವು ಮಾಡಿದ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥವೇ ಸರಳವಾಗಿಯೂ ಸರಿಯಾಗಿಯೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ವೇದಗಳಿಗೆ ಗೌಣತ್ವ ಬರುವದೆಂದು ತಿಳಿದಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯಾಗಲಿ, ಗೀತಾಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ವದ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ "ತಾವಾನ್" ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ "ಯಾವಾನ್" ಶಬ್ದದನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆ ಜನರು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ:—"उदपाने यावानर्थः तावानेव सर्वतः संप्लुतोदके यथा संपद्यते तथा यावान्सर्वेषु वेदेषु अर्थः तावान् विजानतः ब्राह्मणस्य संपद्यते" ಅರ್ಥ (ಸ್ನಾನಪಾನಾದಿ ನಮ್ಮ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ) ಭಾವಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜನವೊ ಅಷ್ಟೆಯೇ ಮಹಾಜಲಾಶಯದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವದು; ಅದರಂತೆಯೇ ವೇದಗಳಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನದಷ್ಟೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಿಶೇಷವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವಾನ್ ತಾವಾನ್ ಎಂಬೆರಡು ಪದಗಳನ್ನು ಎರಡಾವರ್ತಿ ಕೈಗಂಟು ಹಾಕಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನಾವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಪದವನ್ನಾದರೂ ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳದೆ ನಮ್ಮ ಅನ್ವಯಾರ್ಥವು ಹೊಂದಿರುವದು ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ (ಜ್ಞಾನ ವಿರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ) ಗೌಣತೆಯು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವದ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ (ಕರ್ಮದ) ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರ ಮೇಲಿಂದ "ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇಂಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದು ಅವುಗಳನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಕೆಲಜನರು ಅನುಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನುಮಾನವು ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದದ್ದಲ್ಲ.

§§ **कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।**
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥ ೪೭ ॥

ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಬೇಡಾಗಿದ್ದರೂ, ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಗಲ್ಲ, ಅವು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಬಿಟ್ಟದ್ದವಲ್ಲ. ಫಲಾಶೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಂತೆಯೇ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನಿಃಸಂಗ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.(ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೂ ೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲೂ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಟೀಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ) ಇದೇ ನಿಷ್ಕಾಮಪರವಾದ ಅರ್ಥವು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.]

(೪೭) ಕರ್ಮಮಾಡಲು ಮಾತ್ರ ನಿನಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಫಲಗಳಲ್ಲಿ (ಅದು ಸಿಕ್ಕಲಿ ಸಿಕ್ಕದಿರಲಿ) ಎಂದಿಗೂ ನಿನಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. (ಅಂದರೆ- ಫಲವು ನಿನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಾತಲ್ಲ.) (ಇಂಥ ಕರ್ಮದಿಂದ) ಇಂಥದೊಂದು ಫಲವನ್ನು ಗಳಿಸಬೇಕೆಂಬ (ಹೇವೆಯು) ಹೇತುವಿನಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡುವವನಾಗಬೇಡ. ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದೆಂಬ ಆಗ್ರಹವನ್ನಾದರೂ ಧರಿಸಬೇಡ.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದ ನಾಲ್ಕು ಚರಣಗಳು ಒಂದೊಂದು ಬೇರೊಂದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬಾರದೆ, ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ರಹಸ್ಯವು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಚರಣಗಳೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸೂತ್ರ ಚತುಷ್ಟಯವೆಂದು ಹೇಳಲಭ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. "ಕರ್ಮಮಾಡಲು ಮಾತ್ರ ನಿನಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿರುವದು" ಎಂದು ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಕರ್ಮದ ಸಂಗಡಲೇ ಇರುವದರಿಂದ 'ಗಿಡವಾರದೊ ಆವರದೇ ಹಣ್ಣು' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡಲು ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವನು ಫಲಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುವನೆಂಬ ಶಂಕೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶಂಕೆಯ ನಿವಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಚರಣದಲ್ಲಿಯೇ 'ಫಲಬಯಸಲು ನಿನಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಬಳಿಕ "ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನಾಗಬೇಡ"ವೆಂದು ಫಲಿತವಾದ ಮೂರನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. कर्मफलहेतुः (कर्मफले हेतुर्यस्य स "कर्मफलहेतुः) ಅಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಫಲದಲ್ಲಿ ಹೇತು (ಆಶೆ) ಉಳ್ಳವನು, ಎಂಬಂತೆ ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮವೂ ಅದರ ಫಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೋಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಫಲವನ್ನೇ ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತಕ್ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೂ ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ "ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡು; ಆದರೆ ಅದರೊಡನೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವೆನೆಂಬ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ತೊಡಬೇಡವೆಂದು ಕಡೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಪದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಮಥಿತಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡೆಂದು ಹೇಳಿದಾಕ್ಷಣಕ್ಕೆ, ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಹಿಡಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಇನ್ನು ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಅರ್ಥವು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡು ಎಂದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಫಲದಲ್ಲಿ ಆಶೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಕರ್ಮದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಾಗದು, ಆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲೂ ಆಗದು. त्यागो न युक्त इह कर्मसु नापि रागः ಅರ್ಥ:— ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. (ಯೋಗ. ೫.೫.೫೪) ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಫಲ

§§ योगस्थः कुरु कर्माणि संगं त्यक्त्वा धनंजय ।
सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥४८॥
दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥४९॥
बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।

ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಾತಾಗಿರದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅನೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಅನುಕೂಲತೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪುನಃ ಹದಿದೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀತಾ. ೧೮.೧೪-೧೬. ಗೀ.ರ. ಪ್ರ. ೫. ಪುಟ ೧೧೨. ಮತ್ತು ಪ್ರ. ೧೨ ನೋಡಿರಿ) ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆಯೇ ಯೋಗ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗವೆನ್ನುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.]

(೪೮) ಧನಂಜಯನೇ, ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ ಆಗದಿದ್ದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ ಎರಡೂ ಅಷ್ಟೆಯೇ ಎಂದುತಿಳಿದು "ಯೋಗಸ್ಥ"ನಾಗಿ ನೀನು ಕರ್ಮಮಾಡು. (ಸಿದ್ಧಿ ಅಸಿದ್ಧಿಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳುಕೊಳ್ಳುವ) ಸಮಭಾವಕ್ಕೆಯೇ ಯೋಗ(ಕರ್ಮಯೋಗ)ವೆಂಬ ಹೆಸರು. (೪೯) (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಬುದ್ಧಿಯ ಸಮತ್ವದ ಯೋಗಕ್ಕಿಂತಲೂ (ಬಾಹ್ಯ) ಕರ್ಮವು ಬಹಳೇ ಹೀನವಾದದ್ದು (ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸಮತ್ವವುಳ್ಳ) ಬುದ್ಧಿಗೆ ಶರಣಾಗತನಾಗು. ಫಲಹೇತುಕರೆಂದರೆ ಫಲದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡುವವರು, ಕೃಪಣರು (ಹೀನಬುದ್ಧಿಯವರು ಕೀಳರು) (೫೦) (ಸಮವಾದ) ಬುದ್ಧಿಯುಕ್ತನಾದವನು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳೆರಡರಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನಾಗಿರುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯೋಗದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳು. (ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನಾಗಿರುವಂತೆ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಜಾಣತನಕ್ಕ (ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೆ) ಯೋಗ(ಕರ್ಮಯೋಗ)ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

[ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಲಕ್ಷಣವು ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ವಿವೇಚನವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. (ಪುಟ ೫೫-೬೩) ವಿಶೇಷವಾಗಿ "ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ೪೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗದ ತತ್ತ್ವವು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು. ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಇಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆ ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ವಾಸನಾ' 'ತಿಳುವಳಿಕೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. ಬುದ್ಧಿಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮವು ಹೀನವೆಂದು ಹೇಳಿ ಅನೇಕರು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸಮರ್ಪಕವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ೪೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಸಮತ್ವದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೇ ೪೯ನೆಯ ಹಾಗೂ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿಸಿರುವದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯೆಂದರೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಯೆಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮದ ಗುಣಾವಗುಣಗಳು ಆ ಕರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರದೆ, ಆದೇ ಕರ್ಮವೇ ಕರ್ತೃವಿನ ಒಳಿತುಕೆಡಕಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೇರಿಗೆ ಶುಭಾಶುಭವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಹುದು.' ಎಂಬೀ ನೀತಿತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೪ನೆಯ, ೧೨ನೆಯ ಹಾಗೂ ೧೫ನೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವದಿಲ್ಲ. ವಾಸನಾತ್ಮ

तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥५०॥
§§ कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।
जन्मबंधविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम् ॥५१॥
यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।
तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥५२॥

ಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಮವಾಗಿಯೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಬೇಕೆಂದು ೪೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸ್ಥಿರವಾದ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯೆಂತಲೂ ಶುದ್ಧವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಯೆಂತಲೂ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಬುದ್ಧಿಯೇ ಶುದ್ಧವಾದ ಆಚರಣದ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ "ಕರ್ಮ ಮಾಡಿಯೂ ಕರ್ಮದ ಬಾಧೆ ನಿನಗಾಗದಂಥ ಯೋಗ(ಯುಕ್ತಿ)ಯನ್ನು ಹೇಳುವೆನೆಂದು ಭಗವಂತನು ೩೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೇರೆಗೆ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ "ಕರ್ಮ ಮಾಡುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೂ ಪವಿತ್ರವಾಗಿಯೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇಡುವದೇ ಆ ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಕೌಶಲವು. ಆ ಕೌಶಲಕ್ಕೆಯೇ ಯೋಗವೆನ್ನುತ್ತಾರೆಂ"ದು ಹೇಳಿ, ಹೀಗೆ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಎರಡಾವರ್ತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ೫೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ योगः कर्मसु कौशलम् ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸರಳವಾಗಿ ಮಾಡದೆ कर्मसु योगः कौशलम् ಅಂದರೆ "ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಗತಕ್ಕ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಕೌಶಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ." ಎಂಬಂತೆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಮುರಿದು ಅರ್ಥಮಾಡಲು ಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯೋಗಶಬ್ದದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, "ಯೋಗ"ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಜಾಣತನವು ಎಂಬದು ನಾವು ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥವು. ಆದರೆ कर्मसु योगः कौशलं ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ "ಕೌಶಲ"ವೆಂದರೆ ಏನೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಕೌಶಲದ ಅರ್ಥವು ಯಾರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು? ಅರ್ಥಾತ್ ನಾವು ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥವೇ ಯಥಾಸ್ಥಿತವಾದದ್ದು. योगः कर्मसु कौशलं ಎಂಬದು ಸರಳವಾದ ಅನ್ವಯವಿರಲು कर्मसु योगः कौशलं ಎಂಬಂತೆ ಬುಡಮೇಲಾಗಿರುವ ಅನ್ವಯವೇಕೆ? ಇರಲಿ! ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಲೋಪವಾಗದೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸಿದ್ಧಿ ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗದೆ ಇರದು ಎಂದು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ:—]

(೫೧) (ಸಮವಾದ) ಬುದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮುಕ್ತರಾದರೆ, ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಜನ್ಮದ ಬಂಧನದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾಗಿ, (ಪರಮೇಶ್ವರನ) ದುಃಖರಹಿತವಾದ ಪದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. (೫೨) ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೋಹದೂಷಿತವಾದ ಆವರಣವನ್ನು ದಾಟಿತೆಂದರೆ (ಹಿಂದೆ) ಕೇಳಿದ್ದು (ಇನ್ನು) ಕೇಳತಕ್ಕಂಥದು ಇವೆರಡರ ಅನಾಸ್ಥೆಯು ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದು.

[ಅನಾಸ್ಥೆ ಎಂದರೆ ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕೇಳುವದು ನಿನಗೆ ಬೇಡಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವದರಿಂದ ನಿನಗಾಗತಕ್ಕ ಫಲವು ನಿನಗೆ ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾಯಃ 'ನಿರ್ವೇದ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಂಸಾರದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬೇಸರ ಇಲ್ಲವೆ ವೈರಾಗ್ಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಬೇಸರ' 'ಅನಾಸ್ಥೆ' ಎಂಬದಿಷ್ಟೆಯೇ

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।
समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥५३॥
अर्जुन उवाच ।
§§ स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ।
स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम् ॥५४॥
श्रीभगवानुवाच ।
प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान् ।
आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥५५॥
दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ।
वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥५६॥

ಆಗುವದು. ಈ ನಿರ್ವೇದವು ವಿಶೇಷತಃ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ ತ್ರೈಗುಣ್ಯ ವಿಷಯಕವಾದ ಶ್ರೌತ ಕರ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇರುವದಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದು.]

(೫೩) (ಅನೇಕಪ್ರಕಾರದ) ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವಿಭ್ರಮಗೊಂಡಿರುವ ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಮಾಧಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಲವಾಯಿತೆಂದರೆ ಆಗ (ಸಮಬುದ್ಧಿರೂಪವಾದ) ಯೋಗವು ನಿನಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು.

[ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೇರೆಗೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯ ಫಲಶ್ರುತಿಗೆ ಮೋಹಿತನಾಗಿ 'ಇಂಥ ಮನೀಷೆಯನ್ನು ತಳೆದು ಇಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದು,' ಮುಂತಾದ ಉಪದ್ವ್ಯಾಪದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತೊಡಗುವದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಿರವಾಗದೆ ವಿಭ್ರಮಗೊಳ್ಳುವದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದೆ ಚಿತ್ತದ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ನಿನಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಪದೇಶದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಕರ್ಮ ಮಾಡಿಯೂ ಅದರ ಪಾಪವು ನಿನಗೆ ತಗಲಲಾರದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಿರವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ(ಬುದ್ಧಿ)ಯುಳ್ಳ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗೆ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥವನ ವರ್ತನವು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳುತಾನೆ.]

ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ:— (೫೪) ಹೇ ಕೇಶವಾ, ಸಮಾಧಿಸ್ಥನಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆಂದು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕು? ಆ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಮಾತಾಡುವದು ಹೇಗೆ, ಅವನು ಕೂಡುತ್ತಿರುವದೆಂತು, ಅವನ ನಡತೆಯಾವದು? (ಹೇಳಿರಿ.)

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಭಾಷಾ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಲಕ್ಷಣವೆಂತಾಗುತ್ತದೆ. "ಭಾಷ್" ಧಾತುವಿಗನುಸರಿಸಿ "ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕು?" ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದೆ. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವರ್ತನವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಾಧಾರವು. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದೆ. (ಪುಟ ೩೬೧-೩೭೩) ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಮುಂದಿನ ವರ್ಣನೆಯ ಮಹತ್ವವು ಕಂಡುಬರುವದು.]

ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:-(೫೫) ಪಾರ್ಥನೆ, (ಮನುಷ್ಯನು) ಮನೋಗತವಾದ ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನು (ವಾಸನೆಗಳನ್ನು) ಬಿಟ್ಟು, ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನೇ ತೃಪ್ತನಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅವನಿಗೆ "ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ"ನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (೫೬) ದುಃಖಗಳಾದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಸನವನ್ನು ತಳೆಯದೆಯೂ, ಸುಖವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯು

यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।
नाभिनंदति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५७॥
यदा संहरते चायं कूर्मोऽगानीव सर्वशः ।
इंद्रियाणींद्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५८॥
विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।
रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥५९॥

ಲ್ಲದೆಯೂ, ಅನುರಾಗ, ಭಯ, ಕ್ರೋಧಗಳನ್ನು ಕಳೆದ ಮುನಿಯು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (೫೭) ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಃಸಂಗನಾದವನೂ, ಯಥಾಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಶುಭಾಶುಭಗಳಿಂದ ಆನಂದ ದುಃಖಗಳನ್ನು ತಳೆಯದವನೂ ಆಗಿರುವವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಿರವಾದದ್ದು. (೫೮) ಆಮೆಯು ನಾಲ್ಕೂಕಡೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಎಳಕೊಳ್ಳುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪುರುಷನು (ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶದ) ಇಂದ್ರಿಯವಿಷಯಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಬಿಗಿ ಹಿಡಿದು ಕೊಳ್ಳುವವನಾದರೆ, ಆಗ ಲವನ ಬುದ್ಧಿಯು (ಪ್ರಜ್ಞೆಯು) ಸ್ಥಿರವಾಯಿತು. (ಎಂದೆನ್ನಬೇಕು.) (೫೯) ನಿರಾಹಾರಿಯಾದ ಪುರುಷನ ವಿಷಯಗಳು ಹೊರಟುಹೋದರೂ, (ವಿಷಯ)ರಸವು ಅಂದರೆ, ಲಾಲಸೆಯು ಹೊರಟು ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ (ಲಾಲಸಾಸಹಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳು) ಅಂದರೆ ವಿಷಯಗಳೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಲಾಲಸೆಯೂ ಕೂಡಿಯೇ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತವೆ.

[ಅನ್ನದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪೋಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರಾಹಾರದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕ್ಷೀಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯ ಸೇವನೆಗೆ ಅಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಷಯೋಪ ಭೋಗಗಳ ನಿರಾಕರಣ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಅಶಕ್ತತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ನಿಲುಕದಂತೆ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯವಾಸನೆಯು (ರಸವು) ಕಡಿಮೆಯಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಸನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಮನಸ್ಸೂ ಅದರೊಡನೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವವು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದರೆ ನಿರಾಹಾರಾದಿ ಸಾಧನಗಳು ಅವಶ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬದೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವಿರುವದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ, ಮುಂದೆ "ಯೋಗಿಯ ಆಹಾರವು ಮಿತವಾಗಿರಬೇಕು, ಆಹಾರ ವಿಹಾರಗಳನ್ನು ಅವನು ಕೇವಲವಾಗಿ ವರ್ಜಮಾಡಲಾಗದು." ಎಂದು ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀತಾ.೬.೧೬,೧೭.೩.೬.೭) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ನಿರಾಹಾರಾದಿ ಶರೀರ ಶೋಷಕವಾದ ಸಾಧನಗಳು ಏಕಾಂಗವಾಗಿದ್ದು ಅರ್ಥಾತ್ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಮಿತವಾದ ಆಹಾರ ವಿಹಾರಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಇವೇ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಸಾಧನಗಳೆಂಬದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ''ರಸ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಸೀ ಕಹಿ ಮುಂತಾದ ರಸವೆಂಬ ಅರ್ಥಮಾಡಿ, ಉಪೋಷಣದಿಂದ ಉಳಿದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಅಳಿದು ಹೋದರೂ ಜಿಹ್ವಾಸ್ವಾದವು ಅಂದರೆ ತಿಂದುಣ್ಣುವ ಇಚ್ಛೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾಗದೆ ಬಹಳ ದಿವಸಗಳ ನಿರಾಹಾರದಿಂದ ಆ ಇಚ್ಛೆಯು ಅಧಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಚುರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವಿರುವದು (ಭಾಗ.೧೧.೮.೨೦) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ

यततो ह्यपि कौंतेय पुरुषस्य विपश्चितः ।
इंद्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥६०॥
तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।
वशे हि यस्येंद्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६१॥

ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಪರಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವದು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಅರ್ಥದಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿಯ ವಚನಕ್ಕೆ ಸಂದರ್ಭಕೂಡುವದಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಭಾಗವತದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ರಸನಂ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ; 'ರಸ'ವೆಂತಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಂಥ ಚರಣವೂ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣ ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯ ಶ್ಲೋಕವೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಶ್ಲೋಕವೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೬೦) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರ್ಜುನನೆ, (ಇಂದ್ರಿಯ ದಮನಮಾತ್ರಕ್ಕಾಗಿಯೇ) ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವಂಥ ಪಂಡಿತರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೂಡ, ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೆಮಾಡುವಂಥ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಅಪಹರಿಸುತ್ತವೆ. (೬೧) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ (ಸಂಯಮಮಾಡಿ) ಯುಕ್ತನೂ (ಯೋಗಯುಕ್ತನೂ) ಮತ್ಪರಾಯಣನೂ (ಭಗವತ್ ಪರಾಯಣನೂ) ಆಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸ್ಥಿರವಾಯಿತೆನ್ನಬೇಕು.

[ಮಿತಾಹಾರದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ೫೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿದ್ದರ ಮೇಲಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. बलवानिंद्रियग्रामो विद्वांसमपि कर्षति "ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಮೂಹವು ಕಸುವುಳ್ಳದ್ದು. ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕೂಡ ಜಗ್ಗುವದು." ಎಂದು ಮನುವು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಲಿಸಗಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. (ಮನು. ೨.೨೧೫). ಇದರ ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಮೇಲಿನ ೬೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ. ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, "ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾಗಲಿಚ್ಛಿಸುವವನು ಆಹಾರ ವಿಹಾರಗಳನ್ನು ಮಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದನ ಮಾಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಮನಸ್ಸು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶರೀರ ಕ್ಲೇಶದ ಉಪಾಯಗಳು ಬಹಿರಂಗವಾದವುಗಳು, ನಿಜವಾದವುಗಳಲ್ಲ." ಎಂಬದು ಈ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. "ಮತ್ಪರಾಯಣ" ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಕಾಲು ಸೇರಿದಂತಾಗಿದೆ. (ಗೀತಾ. ೯.೩೪ ನೋಡಿರಿ) युक्त आसीत ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಯುಕ್ತ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು "ಯೋಗದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ" ಎಂಬಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಗೀತಾ. ೬.೧೭ರಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮಿತವಾದ ಎಂದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ "ಯುಕ್ತ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ "ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಯೋಗದ ಸಾಧನದಿಂದ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಸಹನಮಾಡಿ ಆಚರಣ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವೀಣನಾದ ಪುರುಷನು." (ಗೀತಾ. ೫.೨೩). ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರವೀಣನಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ "ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ"ನೆಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದು ಅವನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಅವಸ್ಥೆಗೆ (ಸ್ಥಿತಿಗೆ) ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆ ಎಂದೆನ್ನಬೇಕು. ಈ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು, ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಐದು ಹನ್ನೆರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಕಡೆಗೂ ಮಾಡಿ

ध्यायतो विषयान्पुंसः संगस्तेषूपजायते ।
संगात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥६२॥
क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ।
स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥६३॥
रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिंद्रियैश्चरन् ।
आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥६४॥
प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥६५॥

ದ್ದಾರೆ. ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯ ಲಾಲಸೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಾಗಬೇಕಾದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಈಗ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯು ಹುಟ್ಟುವದೇಕೆಂಬದನ್ನೂ, ಮುಂದೆ ಈ ಅಭಿರುಚಿಯ ಮೂಲಕ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿ ವಿಕಾರಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಕಡೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಘಾತವೆಂತಾಗುವದೆಂಬದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿ ಆ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಬಗೆ ಏನೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—]

(೬೨) ವಿಷಯಗಳ ಚಿಂತನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾಮವು (ವಾಸನೆಯು) ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಮದಿಂದ (ಕಾಮದ ತೃಪ್ತಿಗೆ ವಿಘ್ನವುಂಟಾದರೆ) ಕ್ರೋಧವು ಬೆಳೆಯುವದು. (೬೩) ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಸಮ್ಮೋಹವು (ಅವಿವೇಕವು) ಹುಟ್ಟುವದು. ಸಮ್ಮೋಹದಿಂದ ಸ್ಮೃತಿವಿಭ್ರಮವಾಗುವದು (ಮರುಳು ಹಿಡಿಯುವದು). ಸ್ಮೃತಿವಿಭ್ರಮದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೆಡುವದು. ಬುದ್ಧಿಗೆಟ್ಟಿತೆಂದರೆ (ಆ ಪುರುಷನು) ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗುವನು. (೬೪) ಆದರೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನು (ಮನಸ್ಸನ್ನು) ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂಥವನು (ಪುರುಷನು), ಪ್ರೀತಿ ಅಪ್ರೀತಿಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಾಗಿರುವ, (ಅರ್ಥಾತ್) ಸ್ವವಶವಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳದ್ವಾರಾ (ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ) ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೂ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು (ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು) ಹೊಂದುವನು. (೬೫) ಪ್ರಸಾದವು (ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯು) ಉಂಟಾಗಿರಲು ಅವನ (ಆ ಮನುಷ್ಯನ) ದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಸನ್ನವಾದ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಂಗಡಲೇ ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ.

[೬೪-೬೫ ಈ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ, "ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದಲೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಂಗವನ್ನು (ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು) ಮಾತ್ರ ನೀಗಿ ನಿಃಸಂಗ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಶಾಂತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶಾಂತಿಯು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದಿಂದಲ್ಲ, ಕರ್ಮದ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದರಿಂದಾಗುವದು" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬದನ್ನು ಮರಿಯಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಿಗೂ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವನಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಿಗೂ ಭೇದತೋರದು. ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಯಮನ, ನಿರಿಚ್ಛತೆ ಹಾಗೂ ಶಾಂತಿ ಈ ಗುಣಗಳು ಉಭಯರಲ್ಲಿಯೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ನಿಸ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಉಕ್ತ

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।
न चाभावयतः शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥६६॥
इंद्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ।
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवांभसि ॥६७॥
तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।
इंद्रियाणींद्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६८॥
या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।

ವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನು. ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಿಯು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇಬಿಡುವನು. ಇದೇ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿಯ ಮಹತ್ವವಾದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ. (ಗೀ. ೩.೨೫ ನೋಡಿರಿ) ಈ ಭೇದವು ಗೌಣವೆಂದು ಶಂಕಿಸಿ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರಾದ ಗೀತೆಯ ಟೀಕಾಕರ್ತೃಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದೇನಂದರೆ "ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವರ್ಣನೆಯು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವರ್ಣನೆಯೇ ಇರುವದು." ಇರಲಿ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಸನ್ನಚಿತ್ತನಾಗದಿರುವವನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.]

(೬೬) ಅಯುಕ್ತನಿಗೆ (ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಯೋಗಯುಕ್ತನಾಗದಿದ್ದವನಿಗೆ) ಸ್ಥಿರಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಭಾವನೆ(ದೃಢಬುದ್ಧಿರೂಪವಾದ ನಿಷ್ಠೆ)ಯೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾವನೆಯಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲ; ಶಾಂತಿಯಿಲ್ಲದವನಿಗ ಸುಖವೆಲ್ಲಿಯದು? (೬೭) (ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ) ಹರಿದಾಡುವಂಥ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಬೆನ್ನುಹಚ್ಚಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದು ಗಾಳಿಯು ನೀರಿನಲ್ಲಿಯ ನಾವೆಯನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಂತೆ, ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸೆಳೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. (೬೮) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಯಾವನು ಎಲ್ಲಬಗೆಯಿಂದ ಜಗ್ಗಿ ಹಿಡಿಯುವನೋ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸ್ಥಿರವಾಯಿತೆನ್ನಬೇಕು.

[ಮಥಿತಾರ್ಥವೇನಂದರೆ ಮನೋನಿಗ್ರಹದ್ವಾರವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ ಮಾಡುವದು ಎಲ್ಲ ಸಾಧನಗಳ ಬೀಜವಾಗಿರುವದು. ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವ್ಯಗ್ರವಾಗಿ ಕಂಡಕಂಡಂತೆ ಕುಣಿದಾಡಿದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆಗಲರಿಯದು. ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಉದ್ಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಾಂತಿ-ಸುಖಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೊಂದು ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಮೂಲವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂಬದಲ್ಲ. ೬೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ.]

(೬೯) ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ರಾತ್ರಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಸಂಯಮಿಯು (ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು) ಜಾಗ್ರತನಾಗಿರುವನು. ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರವೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ವಿಚಾರವಂತನಾದ ಮುನಿಗೆ ಅದೇ ರಾತ್ರಿಯಾಗಿರುವದು.

[ಒಗಟದಂತಿರುವ ಈ ವರ್ಣನೆಯು ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬದೇ ಕತ್ತಲೆಯು ಜ್ಞಾನವೆಂಬದೇ ಬೆಳಕು. (ಗೀತಾ ೧೪.೧೧) ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದ ಜ್ಞಾನವು ಅವರಿಗೆ

यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥६९॥
आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ।
तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥७०॥
§§ विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निःस्पृहः ।
निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥७१॥

ಅದು ಅಂಧಕಾರವೇ; ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯವು. ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತರಾದ ವಿಷಯುಗಳಲ್ಲಿ (ಅವರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶವು), ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತುಚ್ಛವೆಂದೆಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೊತೆ ಳಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳು ಅನ್ಯರಿಗೆ ಬೇಡಾಗುವವು.]

(೭೦) (ನಿರಂತರವಾಗಿ) ತುಂಬಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮೇರೆಯನ್ನು ಮೀರದಿರುವ ಸಮುದ್ರವನ್ನು ಜಲಸಮುಚ್ಚಯವು ಸೇರುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಸಕಲವಾದ ವಿಷಯುಗಳು (ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಕೆಡಿಸದೆ) ಯಾವ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆಯೋ ಅವನೇ (ನಿಜವಾದ) ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಹೊರತಾಗಿ ಕಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವನು (ಶಾಂತಿಯನ್ನು) ಪಡೆಯಲಾರನು.

[ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬುವದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರದೆ, ಫಲಾಶೆಯಿಂದಾಗಲಿ ವಿಷಯ ವಾಸನೆಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ತೊಳಲುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಾಂತಿಯು ಆ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಕೆಡುವದು. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನ ಮನಸ್ಸು ಫಲಾಶೆಯಿಂದ ಕ್ಷೋಭವನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳಕೊಳ್ಳದೆ ಸಮುದ್ರದಂತೆ ಗಂಭೀರನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ವ್ಯಥೆಯು ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲೆಂಬದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು. (ಶ್ಲೋಕ ೬೪, ಮತ್ತು ಗೀ. ೪.೧೯ ನೋಡಿರಿ) ಇನ್ನು ಈ ವಿಷಯದ ಸಮಾರೋಪಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಿರುವ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಏನು ಹೆಸರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೭೧) (ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ನಿಃಸ್ಪೃಹನಾಗಿ ಯಾವ ಪುರುಷನು ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ) ಆಚರಿಸುವನೋ ಅಂಥ ನಿರ್ಮಮನೂ ನಿರಹಂಕಾರಿಯೂ ಆದವನೇ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[''ಚರತಿ" (ಆಚರಿಸುವನು) ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರು ''ಭಿಕ್ಷಾಟನವನ್ನು ಮಾಡುವನು" ಎಂಬಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಹಿಂದೆ ೬೪ ಹಾಗೂ ೬೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ''ಚರನ್'' ''ಚರತಾಂ'' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥದಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ''ಚರತಿ'' ಅಂದರೆ ಆಚರಿಸುವನು ಎಂಬಂತೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಭಿಕ್ಷೆಬೇಡಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಪುರುಷನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ''ವಿಷಯುಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಬೇಕು'' ಎಂದು ೬೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದಕ್ಕಾಗಿ "ಚರತಿ" ಎಂದರೆ ' ಆಚರಿಸುವನು'' ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವನು ಎಂಬಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಜಾಣನಾದ ನಿಃಸ್ಪೃಹಿಯು (ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು) ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡಕೊ

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।
स्थित्वास्यामंतकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥७२॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे सांख्ययोगो नाम द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

ಳ್ಳುವನೆಂಬದನ್ನು ರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ ದಾಸಬೋಧವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ವಿಷಯವಾದರೂ ಇದೇ.]

(೭೨) ಪಾರ್ಥನೆ, ಇದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿಯು! (ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು)! ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಿಗೆ ಮೋಹವಿಲ್ಲ. ಅಂತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವನು ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣವನ್ನು (ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವದನ್ನು) ಹೊಂದುವನು.

[ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಅಂತಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯು; (ಗೀ.ರ.ಪ್ರ ೯ ಪುಟ ೨೩೬ ಮತ್ತು ೨೩೭ ನೋಡಿರಿ) ಈ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಶೇಷಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಮೋಹವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶೇಷಾಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇಕೆಂದರೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ದಿನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿಯ ಅನುಭವವು ಬರಬಹುದಾದರೂ ಅದರಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದ ಲಾಭವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅಭಾವವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಹೊಯ್ದಾಡುವ ವಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು ತಪ್ಪದು. (ಗೀ.ಶಾ.ರ. ಪುಟ. ೨೮೨ ನೋಡಿರಿ) ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ "ಅಂತಕಾಲೇಪಿ" = ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಪ್ಪದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಉಪನಿಷದ್ಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಛಾಂ|| ೩.೧೪.೧; ಪ್ರಶ್ನೋ|| ೩.೧೦) ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಗೀ ೮.೫-೧೦) ಹೇಳಿದೆ. ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಕರ್ಮದಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದರಿಂದ ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಾದರೂ ವಾಸನೆಯು ಶೂನ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಿ ವಾಸನೆಯು ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಆ ರೀತಿಯಾದ ಅಭ್ಯಾಸವಿರಬೇಕೆಂಬದಾದರೂ ಅಗತ್ಯವೇ. ವಾಸನೆಯನ್ನು ಅಳಿಯುವ ಕೆಲಸವು ಬಳ್ಳೇ ದುರ್ಘಟವಾಗಿದ್ದು ಅದು ವಿಶೇಷವಾದ ಈಶ್ವರಾನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ದುರ್ಘಟವೇಕೆ, ಅಸಂಭವವೇ ಸರಿ. ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಿ ವಾಸನೆಯು ಧೂತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆಯಂತಲ್ಲ, ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಈ ತತ್ವವು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೪೩೭ ನೋಡಿರಿ)]

ಈ ಮೇರಿಗೆ ಶ್ರೀಭಗವಂತನು ಹಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷದ್ಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ(ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರ)ವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

[ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ವಿವೇಚನವಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದೇ ವಿಷ

तृतीयोऽध्यायः ।

अर्जुन उवाच ।

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन ।
तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥१॥
व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे ।
तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥२॥

ಯವೇ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಒಂದೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಃ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಸೇರಿರುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿಂದಾಗಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿಂದಾಗಲಿ ಆಯಾ ಅಧ್ಯಾಯದ ಹೆಸರು ಬಿದ್ದಿರುವದು. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ|| ೧೦. ಪುಟ ೪೩೯ ನೋಡಿರಿ.)]

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು.

[ಭೀಷ್ಮದ್ರೋಣಾದಿಕರನ್ನು ನಾನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಭೀತಿಯು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರಲು, ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವದ ಮೇರೆಗೆ ಆತ್ಮವು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದೂ ಅಶೋಚ್ಯವಾದದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಆ ಭೀತಿಯು ಮರುಳತನದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಸ್ವಧರ್ಮದ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಡಿ ಗೀತೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಪಾಪಪುಣ್ಯದ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗದಂತೆ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಯೋಗವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಮಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆಂಬ ಯೋಗಿಯ ವರ್ಣನೆಯು ಕಡೆಗೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೂ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನವು ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಪಾಪವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಮಬುದ್ಧಿತ್ವವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿರಲು (ಗೀ. ೨.೪೯.) ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನಂತೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು ಕರ್ಮಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದಬು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನರೂಪದಿಂದ ಅರ್ಜುನನು ತೆಗೆಯಲಾಗಿ "ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು" ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ]

ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ:— (೧) ಜನಾರ್ದನನೆ, ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ (ಸಮ) ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರಲು, ಕೇಶವಾ (ಯುದ್ಧದ) ಘೋರವಾದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನೇಕೆ ನೂಕುವಿ.? (೨) ಸಂದೇಹಾತ್ಮಕವಾದ ನುಡಿಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಮೋಹಗೊಳಿಸುವಿಯೋ ಎಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ನನಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ದೊರಕುವಂತೆ ಒಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳು.

श्रीभगवानुवाच ।

§§ लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ ।
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेण योगिनाम् ॥३॥
न कर्मणामनारंभान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते ।
न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥४॥
न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದು:— (೩) ಪಾಪರಹಿತನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಜ್ಞಾನ ಯೋಗದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರದೊಂದೂ ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಯೋಗಿಗಳದೊಂದೂ ಹೀಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದ ನಿಷ್ಠೆಗಳಿರುವವೆಂದು ನಾನು ಮೊದಲು (ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ) ನಿನಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ.

[„ಪುರಾ" ಮೊದಲು ಅಂದರೆ "ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಕರ್ಮಯೋಗ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳಲುಪಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ „ಪುರಾ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಎಂತಲೂ ಮಾಡಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣವಿರುವದು; ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ (ನಿವೃತ್ತಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ) ಎಂಬ ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಭಗವಂತನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಶಾಂ|| ೩೪೦ ಮತ್ತು ೩೪೭ ನೋಡಿರಿ) "ನಿಷ್ಠಾ" ಶಬ್ದದ ಹಿಂದೆ „ಮೋಕ್ಷ" ಶಬ್ದವು ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿದ್ದು „ಯಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಡಿದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೋ ಆ ಮಾರ್ಗ"ವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದು. ಗೀತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೋಡಿದರೆ ಇಂಥ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಎರಡೇ ಆಗಿರುವವೆಂದೂ, ಅವೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಅಂಗವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಿವೇಚನ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೨೯೮-೩೧೦) ಅವನ್ನೇ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಆ ನಿಷ್ಠೆಗಳೆರಡರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವನ್ನಾದರೂ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕೋಷ್ಟಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ (ಪುಟ ೩೪೭). ಮೋಕ್ಷದ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳಾವವೆಂಬದನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ತದಂಗಭೂತವಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

(೪) (ಆದರೆ) ಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟರೆ ಪುರುಷನು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂತಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸದ (ತ್ಯಾಗದ) ಮಾತ್ರದಿಂದಲೆ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂತಲೂ ಅಲ್ಲ. (೫) ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವನೇ ಆಗಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡದಲೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣವಾದರೂ ಇರನು. ಅವಶರಾದ (ಪರತಂತ್ರರಾದ) ವಿಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಂಭವವಾದ ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ (ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು) ಕರ್ಮವು ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

[ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು "ಜ್ಞಾನ"ವೆಂದು ಮಾಡಿ "ಕರ್ಮಗಳ ಆರಂಭ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು, ಯಾಕೆಂ

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥५॥

ದರೆ ಕರ್ಮವ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವು.'' ಎಂದು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಟೀಕಾಕಾರರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇರಿಗೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಧಾನಕರವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ' ಶಬ್ದವು ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ರಚಿಸಿದ ''ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ'' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಕೂಡಾ ಇರುವದು. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯದ ಈ ತತ್ವಗಳು ಹೊಸವಲ್ಲ; ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಂತೂ ಅರ್ವಾಚೀನರು. ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಾವೇದಾಂತಗಳ ಮೇಲಿನ ಸೂತ್ರಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ತತ್ವಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಕರ್ಮವೆಷ್ಟಾದರೂ ಬಂಧಕವೇ ಸರಿ. ಇದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪಾರಜವನ್ನು ಔಷಧದಲ್ಲಿ ಯೋಜಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ವೈದ್ಯನು ಅದನ್ನು ಕೊಂದು ಶುದ್ಧ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯ ದೋಷವೆಂದರೆ ಬಂಧಕತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಯೋಜಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ''ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ''ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮುಳ್ಳು ಮುರಿದ ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗದಿರುವದರಿಂದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಪಾದಿಸ ಬಹುದೆಂಬದು ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸೂಚನೆಯೇನೆಂದರೆ, ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ, ನಿಮಿತ್ತವುಂಟಾದಾಗ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು. ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ ನಿಷಿದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡಕೂಡದು, ಹೀಗೆ ನಡೆದರೆ ಕರ್ಮದ ಬಂಧಕತ್ವವು ಉಳಿಯದೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳಿದ ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ತಪ್ಪಾದದ್ದೆಂದು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೬೯) ಇದರ ವಿವೇಚನವಿದೆ. ಕರ್ಮಮಾಡುವದನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟಬಳಿಕ ಆದರ ಬಾಧೆಯಲ್ಲಿ? ಆದ್ದರಿಂದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇರೆ ಮತವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವರು. ಅವರ ಮತದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ಕರ್ಮಶೂನ್ಯತೆಯೇ. ಈ ಮತವು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿ ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದೆಂದು ಈ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಐದನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುವರು. ಕರ್ಮ ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ದೇಹವಿರುವವರೆಗೆ ಮಲಗುವದು ಕೂಡುವದು ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಎಂದಿಗೂ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವನಾದರೂ ಕರ್ಮಶೂನ್ಯನೆಂದಿಗೂ ಆಗಲರಿಯನು. (ಗೀ. ೫. ೯. ಮತ್ತು ೧೮. ೧೧) ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮಶೂನ್ಯ ರೂಪವಾದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವು ಅಸಂಭವವು! ಸಾರಾಂಶ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಚೇಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಯ ಹೊಡೆಯುವದಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೇಳು ನಿರ್ವಿಷವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವದಂಥ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಕಾಣಲೇಬೇಕು. ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು (ಫಲಾಶೆಯನ್ನು) ಬಿಡುವದೊಂದೇ ಯುಕ್ತಿಯೆಂದು ಗೀತೆಯುಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇದನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು (ತ್ಯಾಗವನ್ನು) ಮಾಡಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರಲು, ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದೇ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಕೋಟಿಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:— ''ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಿಗಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಕ್ಕುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ;

कर्मेंद्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
इंद्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥६॥
यस्त्विंद्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेंद्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥७॥

ಅದು ಅವರ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು. ಕರ್ಮಶೂನ್ಯತೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕಲ್ಲಿಗೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು! ಆದ್ದರಿಂದ (೧) ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಶೂನ್ಯತೆಯಲ್ಲ; (೨) ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವೆನೆಂದರೆ ಅದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ; (೩) ಮತ್ತು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವದು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉಪಾಯವಲ್ಲ; ಎಂಬೀ ಮೂರು ಮಾತುಗಳು ಫಲಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರು ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೂರು ಮಾತುಗಳು ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೧೮. ೪೮. ೪೯) ಹೇಳಿದ ಮೇರಿಗೆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನದ ಬಲದಿಂದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಳಿದು ಸದೈವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲಿರುವದೇ ಒಂದೇ ಒಂದಾಣ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗಿದ್ದರೂ ಪುರುಷನು ಕರ್ಮಶೂನ್ಯನಾಗಿರುವದು ಸರ್ವಥೈವ ಅಶಕ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮದ ಬಂಧಕತ್ವವನ್ನು ಮುರಿಯ ಬೇಕಾದರೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಪ್ರಾಪ್ತವು! ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕ ಮಾರ್ಗವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದು, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು, ಎಂದು ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೬) (ಕೈಕಾಲು ಮುಂತಾದ) ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಸ್ತಂಭಿಸಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಚಿಂತನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮೂಢಾತ್ಮನಿಗೆ "ಮಿಥ್ಯಾಚಾರ" ಅಂದರೆ ದಾಂಭಿಕನೆಂಬ ಹೆಸರು. (೭) ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಅನಾಸಕ್ತನಾಗಿ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವವನೇ ಹೆಚ್ಚಿನವನು.

[ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೨.೪೯) ಹೇಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಈ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಶುದ್ಧವಾಗಿರದೆ ಜನರ ಅಂಜಿಕೆಗಾಗಲಿ, ಖ್ಯಾತಿಗಾಗಲಿ, ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಹಿಚಿಕಿ ಹಿಡಿಯುವವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಸದಾಚರಣೆಯುಲ್ಲ; ದಾಂಭಿಕನೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರಿ ಹೇಳಿದೆ. "कलौ कर्ता च लिप्यते— ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವವನಿಗೆ ದೋಷಗಳು ತಗಲುತ್ತವೆ; ಅಂದರೆ ದೋಷವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ" ಎಂಬ ವಚನದ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೇಳಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಗಾದರೂ ಇದ್ದುಕೊಳ್ಳಲಿ ಕರ್ಮವು ಕೆಟ್ಟದಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಸಾಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಗೀತೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷಕೊಟ್ಟು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಯೋಗಕ್ಕೆಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರಿರುವದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಏಳನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ದಾಂಭಿಕರ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಲಾರದೆಂದು ಅನೇಕಜನ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಿಗಳಾದ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕೋಟಿಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।
शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्ध्येदकर्मणः ॥८॥

ಮಾರ್ಗದ ಆಗ್ರಹ ಮೂಲಕವಾದದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಅಧಿಕವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದೂ, ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲ, ಮುಂದೆ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೂ ಇನ್ನುಳಿದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೩೦೧-೩೦೨ ನೋಡಿರಿ). ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ.]

(೮) ನಿಯತವಾದ (ನಿನ್ನ ಧರ್ಮದ ಮೇರೆಗೆ ನಿಯಮಿತವಾದ) ಕರ್ಮವನ್ನು ನೀನು ಮಾಡು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ (ಕರ್ಮ ಮಾಡದಿರುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ) ಕರ್ಮಮಾಡುವದೇ ಮೇಲಾದುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ನಿನ್ನ (ಉದರನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲದೆ) ಶರೀರ ಯಾತ್ರೆ ಕೂಡ ನಡೆಯಲಾರದು.

[''ಅಪಿ ಚ" = ''ಅಲ್ಲದೆ, ಕೂಡ" ಈ ಪದಗಳಿಂದ ಶರೀರಯಾತ್ರೆಯು ಕೇವಲ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿತು. ಇನ್ನು '' ನಿಯತ " ವೆಂದರೆ ನಿಯಮಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳಾವವು? ಅವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತಿನ್ನಾವ ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಯಜ್ಞ ಪ್ರಕರಣ' ವನ್ನು ಹೇಳಲಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಶ್ರೌತ ಧರ್ಮಗಳೀಗ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಈಗಿನ ವಾಚಕರಿಗೆ ಈ ವಿಷಯದ ಮಹತ್ವವು ಹೊಳೆಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದವಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮವೆಂದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಧರ್ಮಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕೋ ಬೇಡವೋ, ಆಚರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬದರ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಾದಿ ಶ್ರೌತಯಜ್ಞ ಇಲ್ಲವೆ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹಾಕಿ ಹವನ ಮಾಡೋಣ ಎಂಬದೊಂದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. (ಗೀ.೪.೩೨) ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರ ಕ್ರಮವು ಸುಯಂತ್ರಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿ (ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ) ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ವಿಧಿಸಿದರು. ಅಂಥ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಯಜ್ಞವೆಂದೆಣಿಸುತ್ತವೆ. (ಮ. ಭಾ. ಅನುಶಾ. ೪೮.೩.; ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೨೮೩-೨೮೯ ನೋಡಿರಿ). ಈ ಕರ್ಮಗಳೇ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಇವು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ " ನಿಯತ " ಎಂದರೆ ನಿಯಮಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೌತ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳು ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲುಪ್ತಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಯಜ್ಞಚಕ್ರದ ವಿವೇಚನವು ಈಗಲಾದರೂ ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಇರಲಿ! ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಸುಖವಾಗಬೇಕೆಂದೇ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳೇ ಸರಿ. ಈ ಸಹೇತುಕವಾದ (ಕಾಮ್ಯವಾದ) ಕರ್ಮಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಇವು ಕೀಳುತರದವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ (ಗೀ. ೨. ೪೧-೪೪). ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಗಳ ಶುಭಾಶುಭವಾದ ಲೇಪ ಇಲ್ಲವೆ ಬಂಧಕತ್ವವು ಅಳಿದುಹೋಗಿ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲಿದ್ದರೂ

§§ यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः ।

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದೆಲ್ಲ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂತಿ ೩೪೦)

(೯) ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿರದೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಈ ಲೋಕವು ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಪಾರ್ಥನೆ, ಆ ಅರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ (ಕೂಡಾ) ಅಂದರೆ ಯಜ್ಞಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಕೂಡಾ ನೀನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮುಕ್ತಸಂಗನಾಗಿ (ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಆಚರಿಸು.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. “ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ವೇದಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರದ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಈಶ್ವರನಿರ್ಮಿತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಯಾರಿಂದಲೂ ಬಿಡಲಾಗದವು, ಬಿಟ್ಟವನು ಶ್ರೌತಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎರವಾದನೆಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು ” ಎಂಬದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವು. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕರ್ಮದ ಫಲದ ಭೋಗವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಪ್ಪಲರಿಯದು ಎಂಬದು ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇರಿಗೆ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಒಳಿತು ಕೆಟ್ಟದ್ದಾದ ಫಲವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಿದವನು ಭೋಗಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬದಾದರೂ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:— ಯಜ್ಞಮಾಡಬೇಕೆಂಬದು ವೇದಾಜ್ಞೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗಲರಿಯವು, ಆದರೆ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನುಳಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ (ಹೊಟ್ಟೆಗಾಗಿ) ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿರದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ “ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಕರ್ಮ ” ವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಇಂಥ (ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿರದ) ಪುರುಷಾರ್ಥ ಕರ್ಮಗಳ ಒಳಿತು ಕೆಡಕಾಗಿರುವ ಫಲವು ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.” ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀತಾ ರ. ಪ್ರ. ೩. ಪುಟ ೫೨-೫೫ ನೋಡಿರಿ). ಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವೆಂಬ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥ ಅಥವಾ ಭಗವದರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರು ಮಾಡಿದ್ದು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು ಜಗ್ಗಾಡಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇರಲಿ! ಯಜ್ಞಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಮಾಡುವದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮಬಂಧವನ್ನು ಗೆದ್ದನೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನವು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಜ್ಞವಾದರೇನಾಯಿತು ಅದು ಕರ್ಮವೇ. ಅದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಫಲವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡದು. ಇಂಥ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಫಲವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದದ್ದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೨. ೪೦-೪೪ ಮತ್ತು ೯. ೨೦-೨೧) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾದ ನಿಯತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಾದರೂ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು—ಅಂದರೆ ಕೇವಲವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು—ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಈ ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಸಾತ್ವಿಕ ಯಜ್ಞದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗಲಾದರೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವರು. (ಗೀತಾ ೧೭.೧೧;

तदर्थं कर्म कौंतेय मुक्तसंगः समाचर ॥९॥
सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः ।
अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥१०॥
देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।
परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥११॥
इष्टान्भोगान्हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः ।

೧೮.೬ ನೋಡಿರಿ) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು; ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗಲಾದರೂ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡಿದರೆ, (೧) ಅವುಗಳನ್ನು ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. (೨) ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಫಲಾಶಾರಹಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಅನಿತ್ಯ ಫಲಗಳು ತಟ್ಟದೆ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು. ಇದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು. ಮತ್ತೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನಂದರೆ "ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಬಂಧಕವಾಗವು" ಎಂಬೀ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಕಂಡು "ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾದರೂ ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಡದೆ ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂಬ ಮೇಲ್ನುಡಿಯಿಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಆ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಬಿಟ್ಟಿರುವದು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶ್ರಮಪಟ್ಟು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮದ ಪರಿತಾಪದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವದೊಳಿತಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಲ್ಲ! "ವೆಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಯಜ್ಞಚಕ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನಡೆಯಲಾರವು. ಬಹಳ ಹೇಳುವದೇನು, ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣಪೋಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಚಕ್ರವನ್ನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಕಟ್ಟಿಬಿಟ್ಟನು. ಜಗತ್ತಿನ ಸುಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಗ್ರಹವು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಇಷ್ಟವೇ ಆಗಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಚಕ್ರವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಯಜ್ಞ" ಶಬ್ದವನ್ನು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕೇವಲವಾಗಿ ಶ್ರೌತ ಯಜ್ಞದ ಬೋಧಾರ್ಥವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ; ಆದರಲ್ಲಿ ಸ್ಮಾರ್ತಯಜ್ಞಗಳ, ಯುದ್ಧಾದಿಕಾರವಾದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳ ಸಮಾವೇಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಾಚಕರು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.]

(೧೦) ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಯಜ್ಞದಸಂಗಡಲೇ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ (ಅವರಿಗೆ) ಹೇಳಿದ್ದು:— ಇದರಿಂದ (ಯಜ್ಞದಿಂದ) ನೀವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಿ; ಇದೇ ನಿಮಗೆ ಕಾಮಧೇನುವಿನಂತಾಗಲಿ (ಮನೋರಥವನ್ನು ಪೂರೈಸುವದಾಗಲಿ) (೧೧) ಇದರಿಂದಲೇ ನೀವು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸಂಭಾವಿಸಿರಿ (ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಿರಿ) ಆ ದೇವತೆಗಳಾದರೂ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಸಂಭಾವಿಸಲಿ (ಸಮೃದ್ಧಮಾಡಲಿ) (ಹೀಗೆ), ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ಸಂಭಾವಿಸುವವರಾಗಿ (ನೀವೀರ್ವರು) ಪರಮ ಶ್ರೇಯುವನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರಿ. (೧೨) ಯಜ್ಞಗಳಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟರಾದ ದೇವತೆ

तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुंक्ते स्तेन एव सः ॥१२॥
यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ।
भुंजते ते त्वघं पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥१३॥

ಗಳು ನಿಮಗೆ (ಎಲ್ಲ) ಇಚ್ಛಿತ ಭೋಗಗಳನ್ನು ಕೊಡುವರು. ಅವರು ಕೊಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಅವರಿಗೆ ತಿರುಗಿ ಕೊಡದೆ (ತಾನೇ) ಉಪಭೋಗಿಸುವವನು ಕಳ್ಳನೇ ಸರಿ.

[ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು-ದೇವ ಮಾನವರನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಮುಂದೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ಚಿಂತೆಯು ಅವನಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಬಳಿಕ ಅವನು ಸಾವಿರ ವರುಷ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಂತೋಷಗೊಳಿಸಲು ಆ ಭಗವಂತನು ಸಕಲ ಪ್ರಜರ ಧಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಯಜ್ಞ ಚಕ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿ ದೇವ ಮಾನವರು ಕೂಡಿಯೇ ಅದರಂತೆ ವರ್ತಿಸಿ ಪರಸ್ಪರರ ರಕ್ಷಣ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಜ್ಞಾಪಿಸಿದನೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ರವಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಮಾಡಿಯೂ ಶಬ್ದಪರ್ಯಾಯದಿಂದಲೂ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೦. ೩೮-೬೨ ನೋಡಿರಿ). ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ತತ್ವಗಳೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿಯ ಹಿಂಸೆಯು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಮೇರೆಗೆ ಗರ್ಹ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ.೩೩೬ ಮತ್ತು ೩೩೭) ಪಶುಯಜ್ಞದ ಬದಲಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಮಯ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಬರಬರುತ್ತ ಜಪಮಯ ಇಲ್ಲವೆ ಜ್ಞಾನಮಯ ಯಜ್ಞವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಮತವು ಪ್ರಚಾರವಾಯಿತು. (ಗೀತಾ ೪. ೨೩-೩೩) ಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯೋಚಿತವಾದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳೇ ! ಸಮಾಜದ ಯಥಾಸ್ಥಿತವಾದ ಧಾರಣಪೋಷಣಗಳಾಗಬೇಕಾದರೆ ಈ ಯಜ್ಞಕರ್ಮಗಳು (ಯಜ್ಞಚಕ್ರವು) ಯಾವಾಗಲೂ ಸುಯಂತ್ರಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಲೇಬೇಕೆಂಬ ಮಾತು ಅಬಾಧಿತವಾದದ್ದು. (ಮನು ೧.೮೭ ನೋಡಿರಿ) ಮುಂದೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೆಂಬದೇ ಈ ಯಜ್ಞಚಕ್ರದ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿರುವದು (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೧೧ ನೋಡಿರಿ) ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳ ಹಾಗೂ ಮಾನವರ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದಂಥ ಈ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕಾರಕವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಅದೇ ಭಾವವನ್ನೇ ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—]

(೧೩) ಯಜ್ಞಾವಶೇಷವನ್ನು (ಯಜ್ಞಮಾಡಿ ಉಳಿದ ದ್ರವ್ಯದ ಭಾಗವನ್ನು) ಸೇವಿಸುವಂಥ ಸಜ್ಜನರು ಸರ್ವಪಾಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಸಲುವಾಗಿಯೇ (ಅನ್ನವನ್ನು) ಕುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಪಾಪವನ್ನು ಭಕ್ಷಿಸುವರು.

[ಋಗ್ವೇದ ೧೦-೧೧೭.೬ ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥವಿರುವದು. नार्यमणं पुष्यति नो सखायं केवलाघो भवति केवलादी—ಅರ್ಯಮಾ ಸಖಾ ಇವರಿಬ್ಬರ ಪೋಷಣವನ್ನು ಮಾಡದೆ ತಾನೇ ತಿನ್ನುವವನು ಕೇವಲನಾದ ಪಾಪಿಯು—ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ (ಮನು. ೩. ೧೧೮) ಕೂಡ ಇಂಥದೇ ಶ್ಲೋಕವಿರುವದು. अघं स केवलं भुक्ते यः पचत्यात्मकारणात् । यज्ञशिष्टाशनंह्येतत् सतामन्नं विधीयते "ತನ್ನ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಅನ್ನವನ್ನು ಕುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಪಾಪವನ್ನೇ ಭುಂಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಯಜ್ಞಾವಶೇಷವಾದ ಅನ್ನವೇ ವಿಹಿತವಾದದ್ದು." ಯಜ್ಞಶೇಷಕ್ಕೆ "ಅಮೃತ" ವೆಂತಲೂ, ಹಾಗೆಯೇ ಉಂಡು ಉಳಿದ ಅನ್ನಕ್ಕೆ "ವಿಘಸ" ಅಂದರೆ

अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः ।
यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥१४॥
कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।

ಎಂಜಲವೆಂಬ ಹೆಸರು. (ಮನು. ೩.೨೮೫) ಯಜ್ಞಶೇಷವು "ಅಮೃತ"ವಾಗಿರಲು ಅದಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಅನ್ನವೆಲ್ಲಿ? "ಯಜ್ಞಶಿಷ್ಟಾಮೃತಭುಜೋ" ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (೪.೩೧) ಹೇಳಿದೆ. ಯಜ್ಞಕರ್ಮಗಳು ಕೇವಲವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ತಿಲ-ತಂಡುಲಗಳ ಹೋಮಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸ್ವರ್ಗ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಲಿ ಇರದೆ ಅವುಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬದನ್ನೂ ಅಥವಾ ಯಜ್ಞಕರ್ಮಗಳ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನೂ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೪) ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಅನ್ನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ; ಅನ್ನ ಹುಟ್ಟುವದು ಮಳೆಯಿಂದ; ಮಳೆಯು ಯಜ್ಞಮಾಡಲಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ; ಯಜ್ಞವು ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು.

[ಇದರಂತೆಯೇ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಅವನ ಜೀವಿತಕ್ಕೆಬೇಕಾದ ಅನ್ನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಕುರಿತು ವಿಧಾನವಿದೆ. ಯಜ್ಞದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಆಹುತಿಯು ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆ ಸೂರ್ಯನಿಂದ (ಅರ್ಥಾತ್ ಮೊದಲಿನ ಯಜ್ಞದಿಂದ) ಪರ್ಜನ್ಯವು; ಪರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಅನ್ನವೂ ಅನ್ನದಿಂದ ಪ್ರಜೆಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಮನು. ೩.೭೬) ಆ ಶ್ಲೋಕವೇ ಮತ್ತೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂತಿ ೨೬೨. ೧೧) ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಪರಂಪರೆಯು ಸರಪಣಿಯು ಹಿಂದಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದಿರುವದು. "ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಮೊದಲು ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟಿತು; ಆಮೇಲೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ಜಲ, ಪೃಥ್ವಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಪೃಥ್ವಿಯಿಂದ ಓಷಧಿಗಳೂ (ವನಸ್ಪತಿಗಳೂ) ಓಷಧಿಗಳಿಂದ ಅನ್ನವೂ ಅನ್ನದಿಂದ ಪುರುಷನೂ ಹುಟ್ಟಿದರು" ಎಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದಕ್ಕನುಸರಿಸಿ, ಕರ್ಮದ ವರೆಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ, ಇನ್ನು ಮುಂದೆ, ಕರ್ಮದ ಆಚೆಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ, ಅದರ ಆಚೆಗೆ ನಿಟ್ಟಿನ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನವರೆಗಿರುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೫) ಕರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ (ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ) ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ತಿಳಿ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಕ್ಷರದಿಂದೆ ಅಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದೆ ಹೊರಟಿದ್ದು, ಸರ್ವಾಂತರ್ಗತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿದೆ. (ಎಂದು ತಿಳಿ).

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ "ಬ್ರಹ್ಮ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಕೆಲವರು "ವೇದ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ "ಬ್ರಹ್ಮ = ವೇದಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವು" ಎಂಬಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ "ಸರ್ವಗತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವೇದಗಳೆಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ मम योनि- र्महद् ब्रह्म ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬದಾಗಿ ಇರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು "ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥವು ನಮಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ (ಶಾಂ. ೨೬೭-೩೪) ಇದೇ ಯಜ್ಞಪ್ರಕರಣವು ಪ್ರಸ್ತುತ

तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥१५॥
एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः ।
अघायुरिंद्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति ॥१६॥
§§ यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।
आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥१७॥
नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।
न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥१८॥

ವಾಗಿರುವಾಗ " अनुयज्ञं जगत्सर्वं यज्ञश्चानुजगत्सदा " ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಯೂ, ಯಜ್ಞವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಯೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ." ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಗೀತೆಯ ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ವಚನಕ್ಕೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ! ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ, ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳು ಹೇಗೆ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಏಳನೆಯ ಹಾಗೂ ಎಂಟನೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ದೇವರು ಮೊದಲು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದನೆಂದು ವರ್ಣನೆ ಇದೆ]

(೧೬) ಹೀಗೆ ನಾಗಮಾಡಿದ ಚಕ್ರವನ್ನು (ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಯಜ್ಞಗಳ ಗಡಗಡೆಯನ್ನು) ನಡೆಯಿಸಲೊಲ್ಲದವನು ಪಾಪಮಯವಾದ ಆಯುಸ್ಸುಳ್ಳವನೂ ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿರತನೂ (ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಕೊಡದೆ ತಾನೇ ಉಂಡು ಚಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿರುವವನೂ) ಆದವನಾಗಿ, ಎಲೈ ಅರ್ಜುನನೇ, ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಜೀವಿಸುವನು.

[ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೇ ಜನರ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಯಜ್ಞಮಯವಾದ ಕರ್ಮ ಇಲ್ಲವೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದನು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಮವು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿಯೂ(ಶ್ಲೋ.೧೪), ಅದರೊಡನೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಂತ ಜೀವಿತದ ನಿರ್ವಾಹಕ್ಕಾಗಿಯೂ(ಶ್ಲೋ.೮) ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ವೃತ್ತಿಯು ಆವಶ್ಯವಿದ್ದ ಕಾರಣ, ಈ ಯಜ್ಞ ಚಕ್ರವನ್ನು ಅನಾಸಕ್ತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆಂಬದು ಸ್ವಯಮೇವ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಇಲ್ಲವೆ ತ್ರಯೀಧರ್ಮದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವನ್ನು (ಯಜ್ಞಚಕ್ರವನ್ನು) ಅನಾಸಕ್ತಬುದ್ಧಿಯ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದೆ ಗೀತಾಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯತು. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ. ೩೩೯-೩೪೧ ನೋಡಿರಿ) ಆದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಇಹದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದರಿಂದ ಸಕಲಾರ್ಥವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಂಡವನಾದ ಆತನಿಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಾವ ಕರ್ಮವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುದದು ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವನು ಅಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬಾರದೆಂದೂ ಅನೇಕ ಜನ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಿಗಳಾದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಆ ವಾದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲ ಉತ್ತರವೇನಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೧೭) ಆತ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತನೂ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ತೃಪ್ತಿಯುಳ್ಳವನೂ, ಆತ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆನಂದವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನೂ ಆದ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕಾರ್ಯವೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. (೧೮) ಅಂಥವನು ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ (ಒಂದಾನೊಂದು)

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅನರ್ಥವಿಲ್ಲ; ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಂಥವನ ಅರ್ಥಸಂಬಂಧವು ಸಕಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ತೊಡಕಿರಲಾರದು. (೧೯) ತಸ್ಮಾತ್ (ಜ್ಞಾನಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀಗಿರಲು) ನೀನಾದರೂ ಅನಾಸಕ್ತನಾಗಿ (ನಿನ್ನ) ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಲಿರು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷನು ಪರಮಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[೧೭, ೧೮, ೧೯ ಈ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರು ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ, ಮೊದಲು ಸಹಜವಾದ ಭಾವಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮೂರೂ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೂಡಿ ಹೇತ್ವನುಮಾನ ಯುಕ್ತವಾದ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನೀ ಜನರು ಕರ್ಮಮಾಡದಿರುವದಕ್ಕಾಗಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುವ ಕಾರಣಗಳ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮೊದಲು ೧೭, ೧೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಆ ಮೇಲೆ, "ತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬ ಸ್ವಮತ ಸೂಚಕವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನಿಟ್ಟು ಗೀತೆಯು ತೆಗೆದಿರುವ ಅನುಮಾನವು ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕೂಡುವದು, ಮಲಗುವದು, ಅಡ್ಡಾಡುವದು ಅರ್ಥಾತ್ ಜೀವಂತನಾಗಿರುವದು ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವದು ಆಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವೆನಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಉಪಾಯವಾದರೂ ಅದಲ್ಲ. ಎಂಬದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ೪ನೆಯ ಹಾಗೂ ೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಮೇಲೆ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರ ಕೋಟಿಯಿರುವದೇನೆಂದರೆ "ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತೇವಂತಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವನಾದರೂ ಕರ್ಮಮಾಡುವದಾದರೆ ತನ್ನ ಹಿತಕ್ಕಾಗಲಿ ಮತ್ತಾರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಲಿ ಮಾಡುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನದ ಬಲದಿಂದ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯು (ಮೋಕ್ಷ) ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ ತದುತ್ತರದಲ್ಲಿ (ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ) ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಹಿತವೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಶ್ಲೋಕ ೧೭). ಅಂದಮೇಲೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೇನು ಬಿಟ್ಟರೇನು ಅಷ್ಟೆಯೇ. ಇನ್ನು ಲೋಕೋಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ಕರ್ಮಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದರೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಅವನ ಸಂಬಂಧವೆಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ತೊಡಕಿರುವದಿಲ್ಲ (ಶ್ಲೋ. ೧೮). ಹೀಗಿರಲು ಅವನು ಕರ್ಮಮಾಡುವದೇಕೆ?" ಇದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:— ಆಗಲಿ, ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೂ ಒಂದೇ ಬಿಟ್ಟರೂ ಒಂದೇ ಎಂಬದು ನಿನ್ನ ಮತವಾದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇಬಿಡುವೆನೆಂಬ ಆಗ್ರಹವು ನಿನಗೇಕೆ? ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಮಾಡಲು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು, ದುರಾಗ್ರಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಮಾಡಿ ತೀರಿದರಾಯಿತು. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೇನು ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದರೇನು ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ಇಂಥ ಬಿಡದ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವಂತೆ!!! ಸಕೃದ್ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇದು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತೋರುವದು. ಆದರೆ ಈ ಒಗಟವನ್ನೊಡೆಯುವದು ಗೀತೆಗೆ ಅರಿದಾದದ್ದಲ್ಲ. "ಕರ್ಮವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೇಕು; ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯು ಉಳಿದಿಲ್ಲವಾದ ಮೇಲೆ ಸ್ವಾರ್ಥರಹಿತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡಿದರಾಯಿತು!" ಎಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಉಪದೇಶವನ್ನೇ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾಡಿ ಅದರ ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿ ತಾನು (ಭಗವಂತನು) ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅರಸನಾಗಿದ್ದು ತನಗಾವ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವನೆಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಸಾರಾಂಶ,

असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥१९॥

ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಿಗಳು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನೀ ಪುರುಷನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಅದರಿಂದ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವು (ತ್ಯಾಗವು) ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಮತಕ್ಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪುಷ್ಟಿಯು ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದವೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ, ಸಂಕಲಿತವಾದ ಅರ್ಥಪ್ರವಾಹವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಡುವ ಭಗವಂತನ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ (ಶ್ಲೋಕ ೭, ೮, ೯, ೨೨, ೨೫, ೩೦ ನೋಡಿರಿ) ಲಕ್ಷಿಸದೆ, ೧೭, ೧೮, ೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ವಚನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಒಡೆದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ೧೭, ೧೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ "ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸ್ವಂತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾವದೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ" ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ನಿರ್ದೇಶವೇ ಗೀತೆಯ ಅಂತಿಮವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಿರೆಂದು ಹೇಳಿರುವನೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮುಂದಿನ ಅಂದರೆ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ "ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡು" ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ್ದು, ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಅದರ ಉಪಪತ್ತಿಯೇ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕೊಂದರೆಯ ನಿವಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಿಗಳು ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:— "ಅರ್ಜುನನು ಅಜ್ಞಾನಿಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಭಗವಂತನು ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮಮಾಡಲು ಹೇಳಿದನು". ಇಷ್ಟಾದರೂ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ "ತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬ ಪದವು ನಿರರ್ಥಕವಾಗುವದಲ್ಲದೆ, ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ, "ಜ್ಞಾನಿಯು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ತೋರಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಗೂ, ಮುಂದೆ ಭಗವಂತನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ತನ್ನ ಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಿಗಳ ಅರ್ಥವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೇನೂ ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೨.೪೭; ೩.೭,೨೫; ೪.೨೩; ೬೧;೧೮ ೬-೯ ಮತ್ತು ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೩೧೬-೩೧೯ನೋಡಿರಿ) ಇದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಅವು ಬಂಧಕವಾಗಲಾರವೆಂದು ವಿವೇಚಿಸುವಂಥ (ಗೀ. ೨.೩೯) ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರಲು, ಬಾವಿಯನ್ನು ತೋಡುವಾಗ ಬೇತಾಳವೆಂಬಂತೆ, ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ "ಕರ್ಮಬಿಡುವದು ಉತ್ತಮ"ವೆಂದು ಸಮಂಜಸನಾದ ಪುರುಷನಾವನೂ ಹೇಳಲಾರನು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಮಾತು ಒತ್ಟಟ್ಟಿಗಿರಲಿ!!! ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇವಲವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಮೂಲವಾದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ಅರ್ಥವಿಪರ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಯೂ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಅರ್ಥವು ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದೆನಿಸಲಾರದು. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಾಗ "ಮುಕ್ತನಾದವನು ಕರ್ಮವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ?" ಎಂದು ರಾಮಚಂದ್ರನು ಪ್ರಶ್ನಮಾಡಲಾಗಿ ವಸಿಷ್ಠರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—

ज्ञस्य नार्थः कर्मत्यागैः नार्थः कर्मसमाश्रयैः ।
तेन स्थितं यथा यद्यत्तत्तथैव करोत्यसौ ॥ (ಯೋ. ೬ ಉ. ೧೯೯.೪)

"ಜ್ಞಾನಿಗೆ (ज्ञस्य), ಕರ್ಮಬಿಟ್ಟರೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ, ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವ ಹೊತ್ತು ಹೇಗೆ ಬರುವದೋ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಲಿರುವನು". ಮತ್ತು ಅದೇ ಗ್ರಂಥದ ಕಡೆಯ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ:—

§§ कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।
लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥२०॥

मम नास्ति कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।
यथाप्राप्तेन तिष्ठामि ह्यकर्मणि क आग्रहः ॥ (ಯೋ.೬ ಉ. ೨೧೬.೪)

"ಕರ್ಮಮಾಡುವದರಿಂದ ನನಗಾಗುವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ; ಬಿಡುವದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಮೇಲಿನ ೧೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಸಿಷ್ಠರು ಹೇಳಿ, ಹೀಗೆ ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳು ತನಗೆ ಅಷ್ಟೆಯೇ ಆಗಿರಲು "ಸಮಯದಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡುವೆನು" ಎಂದು ಅವರು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿ "ಕರ್ಮಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಆಗ್ರಹವೇಕೆ?" ಎಂದು ಕೂಡಾ ಕೇಳಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ:— "यद्यथा नाम संपन्नं तत्तथाऽस्त्वितरेण किम्" ಯಾವದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ (ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು) ಮಾಡುತ್ತಿರುವನು; ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತಿನಗೊಡವೆ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಯೋ. ೬ ಉ. ೧೨೫-೪೯,೫೦) ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಲ್ಲ, ಗಣೇಶಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ:—

किंचिदस्य न साध्यं स्यात् सर्वजंतुषु सर्वदा ।
अतोऽसक्ततया भूप कर्तव्यं कर्म जंतुभिः ॥ (ಗಣೇ.ಗೀ. ೨.೧೮)

"ಅಂಥವನಿಗೆ (अस्य), ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಗಳಿಂದ ಯಾವದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದು ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ರಾಜನೆ, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅನಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರ್ಮ ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ತೋರಿಸಿದ್ದೇ ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಗೀತೆಯ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿಯ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಣಲು ಶಂಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನೇ ಬೌದ್ಧರ "ಮಹಾಯಾನ" ವೆಂಬ ಪಂಥದ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವನು. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೫೫೪; ೫೭೩ ನೋಡಿರಿ) ಅಸ್ತು! ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಸ್ವಾರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು: ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಾಗಿ ಬರದೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಯ ಪುಷ್ಟೀಕರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೦) (ಹೀಗೆ) ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಜನಕಾದಿಗಳು ಸಂಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರು. ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯಾದರೂ ನಿನಗೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ಉಚಿತವು.

[ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಾರಭ್ಯ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಹೊಡಗಿರುವರು. ಲೋಕದ ಜನರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನ ಸಂಬಂಧವೇನೂ ತೊಡಗಿರದಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದು ಎಂದಿಗೂ ಬಿಡದೆನಲು ಅದನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ಸಶಾಸ್ತ್ರವಾದಾಗ್ಯೂ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದಷ್ಟು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವು ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲವೆಂದೇ

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥२१॥
न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ।
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥२२॥
यदि ह्ययं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतंद्रितः ।

ಅದನ್ನು ಮಾಡಿ ತೀರಬೇಕಲ್ಲದೆ ಆದರಿಂದ ಮತ್ತಿನ್ನೇನಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದೆಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾವು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ತವ್ಯದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧ್ಯವು ಜ್ಞಾನಿಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಾರಭ್ಯ ಉಪಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಮೇವಾಪಿ" ಎಂಬದರಲ್ಲಿಯ "ಏವಾಪಿ" ಎಂಬ ಪದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೂ ಇದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರದ ಪ್ರತಿಪಾದನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. "ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ" ವೆಂಬ ಪದದಲ್ಲಿಯ "ಲೋಕ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದು, ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲ, ಸಮಸ್ತವಾದ ಜಗಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅದರ ನಾಶವಾಗಗೊಡದಂತೆ ಮಾಡಿ, ಸಂಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಒಳ್ಳೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಅದರ ಧಾರಣ ಪೋಷಣ ಪಾಲನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳ ಸಮಾವೇಶವು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೩೨೩-೩೩೧) ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಲಿ ಅಧಿಕಾರವಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಕಾರಣವೇನೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೧) ದೊಡ್ಡವರು (ಅಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳು) ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಆಚರಿಸುವರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಜನರಾದರೂ ಆಚರಿಸುವರು ಅವರು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದನ್ನೇ ಲೋಕವು ಅನುಸರಿಸುವದು.

[ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ "ಸತ್ಯಂವದ", "ಧರ್ಮಂಚರ" ಮುಂತಾದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ "ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಿನಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾದಾಗ ಅಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ, ಯುಕ್ತರೂ, ಧರ್ಮನಿಷ್ಠರೂ ಆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನಡಕೊಂಡ ಮೇರೆಗೆಯೇ ನೀನು ನಡಕೊಳ್ಳುತ್ತಲಿರು" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ತೈ. ೧.೧೧.೪) ಇದೇ ಅರ್ಥದ ಶ್ಲೋಕವೊಂದು ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. (ಮ.ಭಾ.ಶಾಂ.೩೪೧.೨೫)

ಸಾರಾಂಶ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಹೌದು; ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಲ್ಲ. (ಗೀ. ೫.೨ ನೋಡಿರಿ). ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯು ಲುಪ್ತವಾದರೂ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣದ ಕರ್ತವ್ಯವು ಅವನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಭಗವಂತನು ತಾನು ಮಾಡುವ ಲೀಲೆಯ ಉದಾಹರಣವನ್ನು ಹೇಳಿ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ:—]

(೨೨) ಪಾರ್ಥನೆ (ಇದು ಕೇಳು) ತ್ರಿಭುವನಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವು ಯಾವದೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ನಾನು ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿರುವೆನು. (೨೩) ನಾನು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕದಾಚಿತ್ ಅನಲಸನಾಗಿ ವರ್ತಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅರ್ಜುನನೆ,

मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥२३॥
उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥२४॥
§§ सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।
कुर्याद्विद्वांस्तथाऽसक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥२५॥
न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम् ।

ಮನುಷ್ಯರು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದ ನಾನು ನಡೆದಂತೆಯೇ ನಡೆಯಬಹುದು. (೨೪) ನಾನು ಕರ್ಮಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಈ ಲೋಕಗಳು ನಿರ್ಮೂಲವಾಗುವವು; ನಾನೇ ಸಂಕರಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗುವೆನು; ಈ ಪ್ರಜರ ಹಾನಿಯನ್ನಾದರೂ ನಾನೇ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವದು:-

[ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಆದೇನು ಆಡುವ ಆಟವಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಉದಾಹರಣದಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯವಾವದೂ ಇರದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಾವು ೧೭, ೧೮, ೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದರ ಮೇಲಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಸಾದೃಶ್ಯವೇ ಅಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಗಿ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಬಹುದು. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೩೧೭) ಯಜ್ಞಚಕ್ರವು ಮುರಿದು ಜಗತ್ತು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋದರೂ ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಿಗಳು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾರೆ; ಇತ್ತ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಿಗಳಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು, ತಮಗಾಗಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವು ಮಹತ್ವದ ಹಾಗೂ ಅವಶ್ಯವಾದ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಸ್ವಧರ್ಮದಮೇರಿಗೆ ತಾವು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಯೇ ಇರುವರು. ಇಂತಿಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ ಭೇದವು ಆ ಎರಡು ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವದು. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೩೪೮) ಭಗವಂತನು ತಾನೇಕೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದನು. ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸುಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮಾಡತಕ್ಕ ಅವಶ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೫) (ಆದ್ದರಿಂದ) ಅರ್ಜುನನೆ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸುವಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು (ಜ್ಞಾನಿಗಳು) (ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ) ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಗೆ (ಕರ್ಮ) ಮಾಡುತ್ತಿರುವರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅನಾಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ನಡಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. (೨೬) ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾದ ಮೂಢಜನರ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಭೇದಭಾವವನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯು ಹುಟ್ಟಗೊಡಬಾರದು. ತಾನು ಯುಕ್ತನಾಗಿ (ಯೋಗಯುಕ್ತನಾಗಿ) ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಆ ಜನರ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಿಸಬೇಕು.

[ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದದಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವಿದ್ದು ಅದನ್ನೇ ಮುಂದೆ ೨೯ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದೆ. ಜನರನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಡಬೇಕೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದಲ್ಲ. ೨೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆ;

जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥२६॥
प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।
अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥२७॥

ಜನರನ್ನು ಜಾಣರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಿಯು ತಾನೇ ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇಕೆ, ಜನರಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಹೇಳಿದರಾಯಿತು ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತ ರವಾಗಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ:— ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸದಾಚರಣ ಸಂಪನ್ನರಾಗದಿದ್ದವರಿಗೆ (ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಇಂಥವರೇ) ಬಾಯಿಮಾತಿನ ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶ ಮಾಡಿದರೆ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಅನಾಚಾ ರದ ಸಮರ್ಥನಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ದುರುಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವದಲ್ಲದೆ, "ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಿಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ" ಮುಂತಾದ ದುರುಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಡು ತ್ತಿರುವದು ಅನುಭವದ ಮಾತು. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಯು ಕರ್ಮವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ತೊರೆದು ನಿಂತರೆ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅವನ ಉದಾಹರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜನರು ದುರ್ವಾದಿಗಳೂ ತರ್ಕಟಿಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆ ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಾಗಿರುವದಕ್ಕೆಯೇ ಬುದ್ಧಿ ಭೇದವೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯು. ಹೀಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಭೇದವಾಗಗೊಡುವದು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಆದ್ದ ರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ—ಜನರನ್ನು ಜಾಣರನ್ನಾಗಿಯೂ ಸದಾಚರಣೆಗಳ ನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡಲು—ತಾವು ಸ್ವತಃ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಜನರಿಗೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮದ ಇಲ್ಲವೆ ಸದಾಚರಣದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅವರಿಂದ ಸದಾಚರಣವನ್ನಾಚರಿಸು ತ್ತಲಿರುವದೇ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾಡತಕ್ಕ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂ ತವಾಗಿದೆ (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೪೦ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ ಈ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ "ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಕಂಡಂತೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ಕೂಡ ಅವರಂತೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಆವಿರ್ಭಾವವನ್ನಿಡಬೇಕು" ಎಂದು ಕೆಲಜನ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಮಮಾ !! ಗೀತೆಯು ಲೋಕಕ್ಕೆ ದಂಭಾಚರಣವನ್ನು ಕಲಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಜನರನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ದನಗ ಳಂತೆ ಅವರಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕರ್ಮಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ವೆಂಬ ದೃಢಕಲ್ಪನೆಯಾದವರಿಗೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ದಂಭಾಚಾರವೆಂಬ ಭಾವವಾಗುವದು ಸಹಜವೇ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹಾಗಿಲ್ಲ ! ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿದೆಯೆಂದು ಜನರನ್ನು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಡುವದಲ್ಲ, ಅವ ರಿಗೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಉದ್ಧಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುವನು. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೧೧-೧೨ ನೋಡಿರಿ) ಜ್ಞಾನಿಯು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾ ರ್ಥವಾಗಿ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಕುಳಿತರೆ ಅವನೂ ಅಜ್ಞಾನಿಯ ದಶೆಯನ್ನೇ ಹೊಂದುವನೇನೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂದೆಣಿಸಿ, ಅಜ್ಞಾನಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೂಡಿಯೇ ಸಂಸಾ ರಿಕರಾದರೂ ಅವರವರ ಆಚರಣದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾ ನಿಯು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇನೆಂಬದನ್ನಾರೂ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೭) (ಸತ್ವರಜತಮವೆಂಬ) ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳು ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮೂಢನಾಗಿ ಹೋದವನು

तत्त्ववित्तु महाभावो गुणकर्मविभागयोः ।
गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥२८॥
प्रकृतेर्गुणसंमूढाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।
तानकृत्स्नविदो मंदान्कृत्स्नविन्न विचालयेत् ॥२९॥
§§ मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।
निराशीर्निर्ममो भूत्वा युद्ध्यस्व विगतज्वरः ॥३०॥
§§ ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः ।

(ಅಜ್ಞಾನಿಯು) ತಾನೇ ಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (೨೮) ಆದರೆ ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳೆರಡೂ ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದವುಗಳೆಂದು ಅರಿತವನಾದ (ಜ್ಞಾನಿಯು), ಗುಣಗಳು ತಮ್ಮ ಗುಣಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾಗುವದಿಲ್ಲ. (೨೯) ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೆಟ್ಟವರು ಗುಣ ಹಾಗು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನರಾದವರನ್ನೂ ಮಂದಮತಿಗಳನ್ನೂ ಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದವರು (ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಿಗಳಾಗಿ ನಡೆದು ಅನ್ಯರನ್ನು ಅಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ) ಕೆಡಿಸಬಾರದು.

[೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥದ ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬೇರೆ, ಆತ್ಮವು ಬೇರೆ, ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ, ಇದನ್ನರಿತವನೇ ಬುದ್ಧನೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದನು; ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮದ ಬಂಧವಿಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು — ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು- ಮೂಲ ಕಪಿಲ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗತವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಪೂರ್ಣವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೭ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೧೬೦ ೧೬೨) ಮಾಡಿದೆ. ೨೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಗುಣವೆಂದರೆ ‹‹ ಇಂದ್ರಿಯುಗಳು ” ಗುಣೇಷು ಅಂದರೆ ‹‹ ವಿಷಯುಗಳಲ್ಲಿ ” ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೇನು ತ್ಯಾಜ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹನ್ನೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯುಗಳೂ ಐದು ವಿಷಯುಗಳೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರವಾದ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ‘‘ ಗುಣಾ ಗುಣೇಷು ವರ್ತಂತೆ ” ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೧೩. ೧೯-೨೨ ಮತ್ತು ೧೪-೨೩ ನೋಡಿರಿ) ಅದರ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಶಬ್ದಶ:ವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಪಕರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನಿ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಏಕಪ್ರಕಾರವಾದ ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೇರಿಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹದಂತರವಿರುವದು. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೩೦೫ ಮತ್ತು ೩೨೩) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸರ್ವವಿವೇಚನದ ಸಾರವೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೀಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ:—]

(೩೦) (ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅರ್ಜುನನೆ,) ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಸಮಾಡಿ (ಅರ್ಪಣಮಾಡಿ) ಆಶೆಯುನ್ನು ಹಿಡಿಯುದವನಾಗಿಯೂ ಮಮತ್ವವಿಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ ಚಿಂತೆಯುನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯುದ್ಧಮಾಡು.

[ಈ ಉಪದೇಶದ ಮೇರಿಗೆ ನಡಕೊಂಡರೆ ಫಲವೇನು, ಬಿಟ್ಟರೆ ಹಾನಿಯೇನಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೩೧) ಅಸೂಯೆಯಿಲ್ಲದೆ (ದೋಷೈಕದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದೆ) ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿ

श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥३१॥
ये त्वेतदभ्यसूयन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।
सर्वज्ञानविमूढांस्तान्विद्धि नष्टानचेतसः ॥३२॥
§§ सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।
प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥३३॥
इंद्रियस्येंद्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।

ಈ ನನ್ನ ಮತದಂತೆ ನಿತ್ಯದಲ್ಲ ಅನುಸರಿಸಿ ನಡಕೊಳ್ಳುವವರು, ಸರ್ವಕರ್ಮಬಂಧಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. (೩೨) ಆದರೆ ಅವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ದೋಷೈಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತ ನನ್ನ ಮತದಂತೆ ವರ್ತಿಸದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಅತಿಮೂರ್ಖರು ನಷ್ಟರಾದರೆಂದೇ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು.

[ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಕಲಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡೆಂದು ಹೇಳುವ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂಬಬಗ್ಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಫಲಶ್ರುತಿಯ ಮೇಲಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವಿಷಯವಾವುದೆಂಬದು ಚನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. ಇಂಥ ಕರ್ಮಯೋಗದ ನಿರೂಪಣದ ಸಾಕಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನೂ ಅದರ ನಿರೋಧಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ:—]

(೩೩) ಜ್ಞಾನವಂತನಾದರೂ ತನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಗನುಸರಿಸಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆಯೇ ಹೋಗುವದುಂಟು. (ಹೀಗಿರಲು) ನಿಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಒತ್ತಾಯವೇನು ಮಾಡಬಲ್ಲದು? (೩೪) ಇಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ (ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿ) ವಿಷಯಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೀತಿ ದ್ವೇಷಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿವೆ (ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕೆಂಬದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿವೆ); (ಮನುಷ್ಯನು) ಆ ಪ್ರೀತಿ ದ್ವೇಷಗಳ ವಶನಾಗಕೂಡದು, ಅವುಗಳೇ ಇವನ ವೈರಿಗಳಾಗಿರುವವು.

[ಮೂವತ್ತುಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ನಿಗ್ರಹ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು "ಸಂಯಮ"ವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಇರದೆ "ಒತ್ತಾಯ" "ಬಲಾತ್ಕಾರ" ವೆಂಬದಾಗಿರುವದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸಂಯಮನವು ಗೀತೆಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ತುಳಿಯುವದು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ- ದೇಹವಿರುವವರೆಗೆ ಹಸಿವೆ ನೀರಡಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಸ್ವಭಾವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಂಥ ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ದಬ್ಬಿಡಲಾರನು. ಹಸಿವೆಯಾದ ಕೂಡಲೆ ಅವನು ಭಿಕ್ಷೆಗಾದರೂ ಹೊರಬೀಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ನಿರ್ಮೂಲವಾಗಿ ಮಾಡುವೆನೆಂಬ ಹೇವಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಯೋಗ್ಯ ಸಂಯಮನದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ವೃತ್ತಿಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವವು. ಸುಖದು:ಖಗಳೆಂಬೆರಡು ವಿಕಾರಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವುಗಳು, ಒಂದರ ಅಭಾವವೇ ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ. ಮೂವತ್ತುನಾಲ್ಕನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ವ್ಯವಸ್ಥಿತ" ವೆಂಬ ಪದದ ಮೇಲಿಂದ ಈ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೯೯ ಹಾಗೂ ೧೧೨ ನೋಡು) ಪ್ರಕೃತಿಯ (ಜಗತ್ತಿನ) ನಿರಂತರವಾದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ, ಅನೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು (ನಮಗೆ ಬೇಡಾಗದಿದ್ದರೂ) ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; (ಗೀ. ೧೮. ೫೯ ನೋಡಿರಿ) ಒಲ್ಲೆನೆಂದರೆ ಆಗದು. ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯು

तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपंथिनौ ॥३४॥
§§ श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥३५॥

ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದರಿತು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನಾಗಿರುವನು; ಅಜ್ಞಾನಿಯು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾಳಿ ದುಃಖವನ್ನೈದುವನು. ಭಾಸ ಕವಿಯು ಹೇಳಿದ ಮೇರೆಗೆ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮಹದಂತರವಿರುವದು. ಆದರೆ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಮುರಿಬಡಿದು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡದೆ ನಿಃಸಂಗಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾದರೂ, ಯುದ್ಧದಂಥ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ಘೋರಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಕ್ಕಲತನ, ಉದ್ದಿಮೆ, ಭಿಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದ ನಿರುಪದ್ರವಿಗಳಾದ ಸೌಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಅಧಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದವುಗಳಲ್ಲವೇನೆಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—]

(೩೫) ಪರಧರ್ಮವು ಯಥಾಸುಖವಾಗಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡಬಹುದಾದರೂ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಸ್ವಧರ್ಮವು (ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮವು) ವಿಗುಣವಾಗಿದ್ದರೂ (ಸದೋಷವಾಗಿದ್ದರೂ) ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದದ್ದು. ಸ್ವಧರ್ಮದಿಂದ ನಡಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಮರಣವೊದಗಿದರೂ ಹಿತವೇ; ಆದರೆ ಪರರ ಧರ್ಮವು ಭಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದು.

[ಸ್ವಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಮೇರೆಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಧಿಸಿದ ಉದ್ಯೋಗವೆಂಬ ಅರ್ಥವು. ಸ್ವಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮವೇ ಎಂಬದಲ್ಲ. ಗುಣಕರ್ಮವಿಭಾಗದ ಮೇರೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕ್ಷತ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದರೂ ಅವರು ತಮತಮಗೆ ಉಚಿತವಾದ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಹಿತವೂ ಸಮಾಜೋನ್ನತಿಯೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೇಕುಬೇಕಾದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇಕುಬೇಕಾದಂತೆ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುವನು. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೩೨೯; ೪೮೮ ನೋಡಿರಿ) “ जेनुं काम तेना थी थाय । बिजो करे तो गोथां खाय—ಯಾವನ ಕೆಲಸವೋ ಅದು ಅವನಿಗೇ ಸೈ; ಅರಿಯದವನು ಮಾಡಿದರೆ ಜಾರಿ ಬೀಳುವನು. ” ಎಂಬ ಗುರ್ಜರ ನಾಣ್ಣುಡಿಯ ಭಾವವಾದರೂ ಇದೇ ಆಗಿರುವದು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದಿದ್ದ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಯುದ್ಧದ ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಪ್ಪಾದವನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಸಿಂಪಿಗನ ಕೆಲಸಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ತರುಣರಿಗೆ ಗುರಿಹೊಡೆಯುವದನ್ನು ಕಲಿಸುವದೇ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೇ ಸಾದೃಶ್ಯವೇ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ತಗಲುವದು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದದ್ದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ವಿವೇಚನಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಅಸ್ಥಾನವಾದದ್ದು. ಸಮಾಜದ ಯಥೋಚಿತವಾದ ಧಾರಣ ಪೋಷಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಒಕ್ಕಲತನದಂಥ ನಿರುಪದ್ರವವಾದ ಸೌಮ್ಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಸಾಹಸದ ಕೆಲಸಗಳಾದರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿವೆ, ಎಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದದ ಮಾತು. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಯಾವನೊಬ್ಬನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಅದು ಅವನ ಧರ್ಮವಾಯಿತು

अर्जुन उवाच ।

§§ अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।
अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ॥३६॥

श्रीभगवानुवाच ।

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।
महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥३७॥
धूमेनाव्रियते वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।
यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥३८॥
आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।
कामरूपेण कौंतेय दुष्पूरेणानलेन च ॥३९॥

ಮುಂದೆ ಹೊತ್ತುಬಂದಾಗ ನೆವತೆಗೆದು ಹಾಗೇ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಸತ್ತರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ ಆ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗದು. ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು ಹೀಗಿರುವದು. ಹುಡುಕಿದರೆ ಒಂದೊಂದು ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ದೋಷವು ಕಂಡು ಬಂದೇ ಬರಬಹುದು. (ಗೀ. ೧೮. ೪೮ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಿಯತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದು ಧರ್ಮವಲ್ಲ! ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವ್ಯಾಧ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ತುಲಾಧಾರ ಜಾಜಲಿ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ತತ್ವವೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ೩೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ (ಮನು. ೧೦.೯೭) ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. “ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವೆನೆಂಬ ಆಗ್ರಹವು ನಡೆಯಲಾರದು ” ಎಂದು ೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. “ ಅದೇಕೆ? ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಒಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೆಟ್ಟ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ಎಳೆಯಲ್ಪಡುವದೇಕೆ?” ಎಂದು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನಮಾಡುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ:—]

ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ:— (೩೬) ವೃಷ್ಣಿರಾಜಕುಲೋತ್ಪನ್ನನಾದ ಕೃಷ್ಣನೆ ಇನ್ನು (ಹೇಳು), ಮನಸ್ಸು ಒಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಒತ್ತಾಯದಿಂದಲೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ಮನುಷ್ಯನು ಪಾಪವನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಿರುವದು ಯಾವ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ? ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:— (೩೭) ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನೂ ಹೊಟ್ಟೆಬಾಕನೂ ಮಹಾಪಾಪಿಯೂ ಆದ ಈ ಕಾಮನೇ, ಈ ಕ್ರೋಧನೇ ವೈರಿಯೆಂದು ತಿಳಿ. (೩೮) ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯೂ, ಹೊಲಸಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಿಯೂ, ಪರೆಯಿಂದ ಗರ್ಭವೂ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಿರುವಂತೆ ಅವನಿಂದ (ಆ ವೈರಿಯಿಂದ) ಇದೆಲ್ಲ ಸುತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (೩೯) ಅರ್ಜುನನೆ, ತೃಪ್ತಿಯನ್ನರಿಯದ ಅಗ್ನಿಯಂತಿರುವ ಕಾಮನೆಂಬ ನಿತ್ಯವೈರಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಮುಸುಕಿಹೋಗಿದೆ.

[“ न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति । हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते” “ಕಾಮಗಳ (ವಿಷಯಗಳ) ಉಪಭೋಗದಿಂದ ಕಾಮವು ಶಾಂತವಾಗದು. ಹೋಮವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುವಂತೆ ಅದು (ಕಾಮವು) ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ” ಎಂದು ಮನುವು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿರುವರು. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೧೦೪ ನೋಡಿರಿ)]

इंद्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।
एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥४०॥
तस्मात्त्वमिंद्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।
पाप्मानं प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥४१॥
§§ इंद्रियाणि पराण्याहुरिंद्रियेभ्यः परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥४२॥
एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।

(೪೦) ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಮನಸ್ಸೂ, ಬುದ್ಧಿಯೂ ಅವನ (ಆ ವೈರಿಯ) ಅಧಿಷ್ಠಾನವು (ಆಯಮೆಟ್ಟು). ಅವುಗಳಲ್ಲಿ (ನಿಂತು) ಅವನು ದೇಹಿಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಸುಗಿ ಮೋಸಗೊಳಿಸುವನು. (೪೧) ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಜುನನೆ, ನೀನು ಮೊದಲು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಯಮನವನ್ನು ಮಾಡಿ, (ಅಧ್ಯಾತ್ಮ) ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, (ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ) ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕೆಡಿಸುವಂಥ ಆ ಪಾಪಿಯನ್ನು ಸಂಹರಿಸು. (೪೨) (ಜ್ಞಾನಿಗಳು) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ (ಸ್ಥೂಲವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮಾನದಿಂದ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನರಿಯುವಂಥ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪರ ಅಂದರೆ ಅತೀತವಾದವುಗಳು, ಮನವು ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದೂ, ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದೂ ಅದೇ (ಆತ್ಮವು). (೪೩) ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದನ್ನು (ಆತ್ಮವನ್ನು) ಅರಿತವನಾಗಿಯೂ, ಆತ್ಮದಿಂದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿಕೊಂಡವನಾಗಿಯೂ, ದುರ್ಧರನಾಗಿರುವ ಆ ಕಾಮಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ವೈರಿಯನ್ನು ಅಳಿದುಬಿಡು.

[ಕಾಮರೂಪಿಯಾದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಮೇರೆಗೆ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದರೆ ಕೊಲ್ಲುವದಲ್ಲ. ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಸಮೂಲವಾಗಿ ಕೊಂದುಹಾಕಿ ಸಕಲಕರ್ಮಗಳ ಪರಿತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೫ ಪುಟ ೧೧೧ ನೋಡಿರಿ) ' ಇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಪರಾಣ್ಯಾಹುಃ " ಇತ್ಯಾದಿಯುಳ್ಳ ೪೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದು, ಅದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿಂದ ಇನ್ನೂ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೫೧೮) ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ (ರೂಪ ರಸ ಗಂಧ ಸ್ಪರ್ಶಾದಿ) ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಣ ಮಾಡುವದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕೆಲಸವೆಂದೂ, ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಮಾಡುವದು ಮನಸ್ಸಿನ ಕೆಲಸವೆಂದೂ, ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಮುಂದೆ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಕೆಲಸವು ಬುದ್ಧಿಯದೆಂದೂ, ಆತ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಇವುಗಳಿಂದ ಅತೀತವಾದದ್ದೆಂದೂ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ತತ್ವವೇತ್ತೃಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದು ಈಬಗ್ಗೆ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೧೩೯-೧೪೪ ನೋಡಿರಿ) ಸವಿಸ್ತರವಾದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಒಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದಾನೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಲುದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವನೆಂದೂ, ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯಮನದ ಸಾಧನದಿಂದ ಅಂಥ ಅಸತ್ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಾದರೂ ಅವನು ಮುಕ್ತನೆಂತಾಗುವನೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಇಂಥವೇ ಬೇರೆ

जहि शत्रुं महाभावो कामरूपं दुरासदम् ॥४३॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-संवादे कर्मयोगो नाम तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

चतुर्थोऽध्यायः ।

श्रीभगवानुवाच ।

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ।
विवस्वान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत् ॥१॥

ಕರ್ಮವಿಪಾಕದ ಗೂಢ ಪ್ರಶ್ನಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪುಟ ೨೭೨-೨೮೦) ಮಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು (ಸಂಯಮನವನ್ನು) ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ]

ಈ ಮೇರಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಹಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು—ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು—ಕುರಿತು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂಬ ಮೂರ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು.

[''ಕರ್ಮವು ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯು ಆಸಕ್ತಿರಹಿತವಾದರೂ ಅವನು ಕರ್ಮಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯೋಚಿತವಾದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮವೇ. !! ಆದರೆ ಇಂಥ ಕರ್ಮಗಳು ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಹೇತುಕಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಬಂಧಕವಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯು ನಷ್ಟವಾದರೂ ಕರ್ಮಗಳು ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕೂಡ ಬಿಟ್ಟದ್ದವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಾದರೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೇಕು; ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ.'' ಎಂತೆಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವಿವೇಚನವನ್ನೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೃಢೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು (ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು), ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಹೊಸದಾಗಿ ರಚಿಸಿ ಹೇಳಿದನೇನೆಂಬ ಶಂಕೆ ಬರುವದೆಂದು ನೆನಿಸಿ, ಈ ಮಾರ್ಗದ (ನಿಷ್ಠೆಯ) ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಗುರುಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ]

ಶ್ರೀಭಗವಂತನೆಂದದ್ದು:— ಅವ್ಯಯವಾದ (ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ, ತ್ರಿಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ) ಈ ಯೋಗವನ್ನು (ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು) ನಾನು (ಹಿಂದಕ್ಕೆ) ವಿವಸ್ವಂತನಿಗೆ ಅಂದರೆ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳಿದೆನು. ವಿವಸ್ವಂತನು (ತನ್ನ ಮಗನಾದ) ಮನುವಿಗೆ ಹೇಳಿದನು. ಆ ಮನುವು ಅದನ್ನು (ತನ್ನ ಮಗನಾದ)

एवं परंपराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।
स कालेनेह महता योगो नष्टः परंतप ॥२॥
स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ।

ಇಕ್ಷ್ವಾಕುರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳಿದನು. (೨) ಹೀಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಇದನ್ನು (ಯೋಗವನ್ನು) ರಾಜರ್ಷಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಪರಂತಪನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ (ಕೇಳು), ಅಂಥ ಯೋಗವು ಈಗ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾದ ಕಾಲಾವಧಿಗಾಗಿ ನಷ್ಟವಾಗಿದೆ. (೩) ನೀನು ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸಖನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅದೇ ಆ ಪುರಾತನವಾದ ಯೋಗವನ್ನು (ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು) (ಸರ್ವ ರಹಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿ) ಉತ್ತಮವಾಗಿರುವ ರಹಸ್ಯವೆಂದು ಇಂದು ನಾನು ನಿನಗೆ ಹೇಳಿದೆನು.

[ಈ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ "ಯೋಗ"ವೆಂಬ ಒಂಟಿಗವಾಗಿದ್ದ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಯೋಗಗಳೆಂಬ ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿಯ ಭಿನ್ನವಾದ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯ "ಯೋಗ"ವೆಂದರೆ "ಕರ್ಮಯೋಗ" ಅಂದರೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗವೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೫೬-೬೫) ನಾವು ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಗೀತಾಮಾರ್ಗದ ಪರಂಪರೆಯು ಆ ಮಾರ್ಗದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೇ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ಟೀಕಾಕಾರರು ಆ ಮಾತಿನಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವದಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತಾಂತರ್ಗತವಾದ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣಮಾಡಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಈ ಧರ್ಮವು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಿಂದ ನಾರದರಿಗೆ ಶ್ವೇತದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಯಿತು:—

नारदेन तु संप्राप्तः सरहस्यः ससंग्रहः ।
एष धर्मो जगन्नाथात् साक्षान्नारायणान्नृप ॥
एवमेष महान्धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम ।
कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः ॥

'ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಜಗನ್ನಾಥನಾದ ನಾರಾಯಣನಿಂದ ಈ ಧರ್ಮವು ಸರಹಸ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸಸಂಗ್ರಹವಾಗಿಯೂ ನಾರದರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಹೇ ನೃಪೋತ್ತಮನೆ, ಇದೇ ಮಹಾಧರ್ಮವೇ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಿನಗೆ ಮೊದಲು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು" ಎಂದು ವೈಶಂಪಾಯನನು ಜನಮೇಜಯನಿಗೆ ಹೇಳಿದನು. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂತಿ ೩೪೬-೯.೧೦) ಮುಂದೆ ಶಾಂತಿ. ೩೪೮-೮ರಲ್ಲಿ, "ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ವಿಮನಸ್ಕನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಈ ಧರ್ಮವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು" ಎಂದು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಮೇಲಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ "ಯೋಗ" ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮಾಂತರ್ಗತವಾದದ್ದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೯-೧೧). ವಿಸ್ತಾರಭಯಕ್ಕಾಗಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಾರಂಭದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಆ ಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯ (ವಿವಸ್ವಂತ), ಮನು ಹಾಗು ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ಹೀಗೆ ಮೂವರ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೇ ಮಾಡಿದರು. ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಲಾಗಿ ಇದರ ಸಾದ್ಯಂತವಾದ ಸಂಬಂಧವು ತಿಳಿಯುಬರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಗೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಏಳು ಜನ್ಮಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಆರು ಜನ್ಮಗ

भक्तोऽसि मे सखा चेति रहस्यं ह्येतदुत्तमम् ॥३॥

ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಬಂದ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮಪರಂಪರೆಯ ನಿರೂಪಣವಾದ ಬಳಿಕ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಏಳನೆಯ (ನಡೆಯುವ) ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೃತಯುಗವು ಮುಗಿದು ತ್ರೇತಾಯುಗದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ:—

त्रेतायुगादौ च ततो विवस्वान् मनवे ददौ ।
मनुश्च लोकभृत्यर्थं सुतायेक्ष्वाकवे ददौ ॥
इक्ष्वाकुणा च कथितो व्याप्य लोकानवस्थितः ।
गमिष्यति क्षयांते च पुनर्नारायणं नृप ॥
यतीनां चापि यो धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम ।
कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः ॥

“ವಿವಸ್ವಂತನು ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮನುವಿಗೆ ಕೊಟ್ಟನು (ಹೇಳಿದನು); ಲೋಕರಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಮನುವು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಇಕ್ಷ್ವಾಕುರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳಿದನು; ಆ ಇಕ್ಷ್ವಾಕುರಾಜನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಧರ್ಮವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಿತು. ರಾಜನೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ಷಯವಾದಬಳಿಕ ಆ ಧರ್ಮವು ಮತ್ತೆ ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿ ಸೇರತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಯತಿಗಳ (ಸಂನ್ಯಾಸ) ಧರ್ಮವನ್ನೂ (यतीनां च अपि), ನಿನಗೆ ಮೊದಲೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. (ಶಾಂತಿ ೩೪೮ ೫೧-೫೩) ದ್ವಾಪರದ ಕಡೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಯುದ್ಧವಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತ್ರೇತಾಯುಗದ ವರೆಗೆ ಇದ್ದ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು; ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಿಂದ ಬಂದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಭಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಆಹುದು. ಆದರೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಮನುವಿಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಉಪದೇಶವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕಥೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವು ಗೀತೆಯಲ್ಲೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆಯಂತಲ್ಲ; ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ (ಭಾಗವ. ೮. ೨೪. ೫೫) ಈ ಕಥೆಯು ಬಂದಿದ್ದು ಮತ್ಸ್ಯಪುರಾಣದ ೫೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮನುವಿಗೆ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮಹತ್ವದ ವರ್ಣನೆ ಕೂಡ ಇರುವದು. ಆದರೂ ಈ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂದರ್ಭವು ನಾರಾಯಣೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ನಿರೂಪಣದಷ್ಟು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (೧) ವಿವಸ್ವಾನ್,-ಮನು-ಇಕ್ಷ್ವಾಕುಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ; (೨) ಸಾಂಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗಗಳನ್ನುಳಿದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ನಿರ್ದೇಶವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; (೩) ಅರ್ಥಾತ್ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಪರಂಪರೆಯು ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆಯೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂಬದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೨.೩೯) ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಯೋಗ ಈ ಎರಡು ನಿಷ್ಠೆಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿರದಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮಯೋಗದ-ಅಂದರೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮದ-ನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಖ್ಯ (ಸಂನ್ಯಾಸ) ನಿಷ್ಠೆಯ ನಿರೂಪಣವು ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ. ೧೪ ಪುಟ ೪೬೫ ನೋಡಿರಿ) ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯತಿಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸ ಧರ್ಮವಾದರೂ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ವೈಶಂಪಾಯನನು ಹೇಳಿರುವನು. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳ ವರ್ಣನಮಾಡಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಡೆಗೆ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಯತಿಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು (ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನು) ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಕಲ್ಪವೆಂಬದಾಗಿ (ವಿಕಲ್ಪ = ಬೇಕಾದರೆ ಇದು, ಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದು) “ವೇದಸಂನ್ಯಾಸಿಕರ ಕರ್ಮಯೋಗ”ವೆಂಬ ಮಾರ್ಗದ ವರ್ಣನವಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀತೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಭಾಗವತಧರ್ಮದಲ್ಲಾಗಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ

अर्जुन उवाच ।

§§ अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।
कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥४॥

श्रीभगवानुवाच ।

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥५॥
अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।

ಅದು). ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿ “ನಿಃಸ್ಪೃಹತೆಯಿಂದ ಸ್ವಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಕಡೆಗೆ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೆಂದು ಮನುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನು. (ಮನು. ೬.೯೬). ಇದರಮೇಲಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಮನುವಿಗೆ ಕೂಡ ಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಮೇರೆಗೆ ಈ ಮಾತು ಬೇರೆ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರಿಗಾದರೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ, ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೩೬೦-೩೬೩) ಈ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು ತೆಗೆದ ಶಂಕೆಯೇನಂದರೆ:—

ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು:— (೪) (ಹೇ ಭಗವಂತನೆ) ವಿವಸ್ವಂತನು ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು; ನೀನು ಈಗ ಹುಟ್ಟಿದವನು. (ಹೀಗಿರಲು) ನೀನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ (ವಿವಸ್ವಂತನಿಗೆ) ಹೇಳಿದಿ ಎಂಬದನ್ನು ನಾನು ಹೇಗೆ ತಿಳುಕೊಳ್ಳಲಿ?

[ಅರ್ಜುನನು ಮಾಡಿದ ಈ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಕೊಡುವಾಗ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಅವತಾರಕೃತ್ಯಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ “ನಾನಾದರೂ ಈ ಮೇರೆಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿರುವೆನು.” ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆಸಕ್ತಿವಿರಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಸಮರ್ಥನವನ್ನೇ ಇನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.:—]

ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:— (೫) ಅರ್ಜುನನೆ, ನನಗೂ ನಿನಗೂ ಅನೇಕವಾದ ಜನ್ಮಗಳಾಗಿ ಹೋದವು. ಪರಂತಪನೆ, ಅವುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಅರಿಕೆ ನನಗುಂಟು. ನಿನಗೆ (ಮಾತ್ರ) ಅರಿಕೆ ಇಲ್ಲ. (ಇಷ್ಟು ಭೇದವಿದೆ). (೬) ನಾನು ಜನ್ಮರಹಿತನಾಗಿಯೂ, ವಿಕಾರರಹಿತವಾದ ಆತ್ಮವುಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ಭೂತಗಳ (ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ) ಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿಯೂ ಇದ್ದರೂ, ಸ್ವಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಿತನಾಗಿ ನನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ.

[ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಪಿಲಸಾಂಖ್ಯ ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತ ಈ ಎರಡೇ ಮತಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಹೆಣೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ತನ್ನಿಂದ ತಾನಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಧಿಷ್ಠಿತನಾದನೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಕಲವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವಂಥ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ಈ ಶಕ್ತಿಗೆಯೇ ‘ಮಾಯಾ” ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಮೇರೆಗೆ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪ

प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥६॥
यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥७॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार್थಾಯ संभवामि युगे युगे ॥८॥

ನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಾದರೂ मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरं "ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮಾಯೆಯೆಂ ತಲೂ 'ಮಾಯಿ' (ಮಾಯೆಯ ಸ್ವಾಮಿ) ಎಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು" ಎಂದು ಹೇಳಿ (ಶ್ವೇ.೪.೧೦); अस्मात् मायी सृजते विश्वमेतत् "ಆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅದರ ಸ್ವಾಮಿ-ಯು (ಮಾಯಿಯು) ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ." ಎಂದು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದೆ (ಶ್ವೇ. ೪.೯). ಪ್ರಕೃತಿಗೆ 'ಮಾಯಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರೇಕೆ, ಆ ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವಾವದು, ಹಾಗು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬದರ ಅರ್ಥವೇನು? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಾದ್ಯಂತವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅವ್ಯಕ್ತನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ವ್ಯಕ್ತನೆಂತಾಗುವನು—ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವು ಉತ್ಪನ್ನನಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವದು—ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿ ಇನ್ನು ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದು ಯಾವಾಗ ಏನು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಎಂಬದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.:—]

(೭) ಭಾರತನೆ, ಆವಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಗ್ಲಾನಿಯಾಗಿ (ಧರ್ಮವು ಕುಗ್ಗಿ) ಅಧರ್ಮದ ಅತಿರೇಕವಾಗುವದೋ ಆಗ ನಾನು ನನ್ನ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. (ಅವತಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ). (೮) ಸಜ್ಜನರ ಪರಿಪಾಲನಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ಪಾಪಿಗಳ ನಾಶಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಯುಗಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆನು.

[ಈ ಎರಡೂ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ "ಧರ್ಮ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಕೇವಲವಾಗಿ ಪಾರಲೌಕಿಕವಾದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವೆಂಬದಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಧರ್ಮ, ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ, ಮುಂತಾದ ಲೋಕದ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಸಮಾವೇಶವು ಈ "ಧರ್ಮ" ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯ, ಅನೀತಿ, ದುಷ್ಟತನ, ಅರಾಜಕತೆ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಸಜ್ಜನರ ಪೀಡೆಯೂ ದುಷ್ಟರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೂ ಆಯಿತೆಂದರೆ, ತಾನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಜಗತ್ತಿನ ಸುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿ ಆ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ, ತೇಜಸ್ವಿಯೂ ಪರಾಕ್ರಮಿಯೂ ಆದ ಪುರುಷನ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ಭಗವಂತನು ಅವತಾರ ಮಾಡಿ (ಗೀ. ೧೦.೪೧) ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿರುವ ಸಮಾಜದ ನೀರಿಗೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ತೀಡಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವನೆಂಬದೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವತಾರವನ್ನು ತಾಳಿ ಭಗವಂತನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆಯೇ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಇದೇ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೩.೨೦) ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವತಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಯಾವಾಗ, ಏನು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು, ಈ ರತ್ವವನ್ನು ಅರಿತು ಅದರಂತೆ ನಡಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಯಾವ ಗತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.:—

§§ जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।
त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥९॥
वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।
बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥१०॥
§§ ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥११॥

(೯) ಅರ್ಜುನನೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿರುವ ನನ್ನ ದಿವ್ಯವಾದ ಜನ್ಮಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ತತ್ವರೀತ್ಯಾ ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ದೇಹತ್ಯಾಗದನಂತರದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ನನ್ನನ್ನು ಬಂದು ಕೂಡುತ್ತಾನೆ. (೧೦) ಪ್ರೀತಿ ಭೀತಿ ಕ್ರೋಧಗಳನ್ನು ಅಳಿದವರೂ ಮತ್ಪರಾಯಣರಾದವರೂ, ನನ್ನ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರೂ ಆದ ಅನೇಕಜನರು ಜ್ಞಾನತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಶುದ್ಧರಾಗಿ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದು ಕೂಡಿದ್ದಾರೆ.

[ಭಗವಂತನ ದಿವ್ಯವಾದ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಅವ್ಯಕ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸಗುಣನೆಂತಾಗುವನೆಂಬದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ದಿವ್ಯ ಕರ್ಮವಾವದೆಂಬದು ತಿಳಿದರೆ, ನಿಷ್ಕಾಮ-ಕರ್ಮದ ಕರ್ಮಮಾಡಿಯೂ ಅಲಿಪ್ತನಾಗಿರುವ ಮಾರ್ಗದ–ತತ್ವಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಸಾರಾಂಶ ಪರಮಾತ್ಮನ ದಿವ್ಯವಾದ ಜನ್ಮ, ಕರ್ಮಗಳ ಪೂರ್ಣವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾದರೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಪರಿಚಯವಾಗುವದು. ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಇದೇ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಂಥ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಕಡೆಗೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದೆ ಇರದು. ಅರ್ಥಾತ್ ಭಗವಂತನ ದಿವ್ಯವಾದ ಜನ್ಮ ಕರ್ಮಗಳ ಬೀಜವು ತಿಳಿಯಿತೆಂದರೆ ಏನಿರುವದೆಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಂತಾಯಿತು; ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನ, ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಯೋಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:— "ಜನರೆ, ಭಗವಂತನ ಜನ್ಮವನ್ನೂ ಆತನ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ನೀವು ವಿಚಾರಮಾಡಿರಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅರಿತು ನಡಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದರೆ ಇದೇ" ಇನ್ನು ಇದಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೇತರದ ಉಪಾಸನೆಗಳ ಫಲವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗವನ್ನೂ ಕುರಿತು ಹೇಳತ್ತಾರೆ:—]

(೧೧) ಯಾರು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವರೋ ಆ ರೀತಿಯಾಗಿಯೇ ನಾನು ಅವರನ್ನು ಸಂಭಾವಿಸುವೆನು. ಅರ್ಜುನನೆ, ಎತ್ತಲಿಂದಾದರೇನು, ಜನರೆಲ್ಲರೂ ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ನಡಕೊಳ್ಳುವರು.

["मम वर्त्मानुवर्तते" ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ಎರಡನೆಯ ಚರಣವು ಕಿಂಚಿತ್ ಅರ್ಥಭೇದದಿಂದ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಇರಲಿ! ಎತ್ತಲಿಂದಾದರೂ ಮನುಷ್ಯನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದು ನಿಜವಾದರೆ ಅನೇಕರು ಅನೇಕವಾದ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವದೇಕೆ ಎಂಬದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।
क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥१२॥
§§ चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।
तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम् ॥१३॥
न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।

(೧೨) (ಕರ್ಮಬಂಧದ ನಾಶವಾಗಬೇಕೆಂತಲ್ಲ, ಕೇವಲವಾಗಿ) ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಿಯು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಫಲದ ಇಚ್ಛೆ ಮಾಡುವಂಥ ಜನರು, ಆ ಕರ್ಮಫಲವು ನರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಹು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇಹದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು.

[ಈ ವಿಚಾರಗಳೇ ಮುಂದೆ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. (ಗೀ. ೭.೨೧; ೨೨) ಪರಮಾತ್ಮನ ಆರಾಧನೆಯ ನಿಜವಾದ ಫಲವು ಮೋಕ್ಷವೇ ಆಗಿದ್ದು ಆ ಫಲವು, ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದಲೆ ಏಕಾಂತವಾದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಲು ಕಾಲಾಂತರದಿಂದ ಕರ್ಮಬಂಧದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ನಾಶವಾದಮೇಲೆಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ದೂರದರ್ಶಿಗಳೂ ದೀರ್ಘೋದ್ಯೋಗಿಗಳೂ ಆದ ಮಹಾತ್ಮರು ಸಿಕ್ಕುವದು ಕಡಿಮೆ. ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗದ ಇಲ್ಲವೆ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಲವಲವಿಕೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂಥವರು ದೇವತಾರಾಧನೆಯ ಹವಣಿಕೆಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆಂಬದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೪೧೬ ನೋಡಿರಿ) ಇದರಿಂದಲಾದರೂ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂಜನವೇ ಆಗುವದೆಂದೂ, ಈ ಯೋಗಸಾಧನವು ಬೆಳೆಬೆಳೆದು ಕೊನೆಗೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಕಡೆಗೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ, ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವದು (ಗೀ.೭.೧೯). ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವತಾರಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ಏನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೩) ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳ ವಿಭಾಗ(ಭೇದ)ಗಳಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿ ನಾನೇ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವನ್ನು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಶೂದ್ರರೆಂಬ) ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆನು. (ನಾನು) ಅದರ (ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ) ಕರ್ತೃವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವ್ಯಯನಾದ ನಾನು ಅಕರ್ತೃವು-ಮಾಡದಿರುವವನು-ಎಂದು ನೀನು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರು.

[ಪರಮಾತ್ಮನು ಕರ್ತೃವಾಗಿದ್ದರೂ, ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೇರಿಗೆ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಃಸಂಗನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಕರ್ತೃವೇ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ.೫.೧೪. ನೋಡಿರಿ).-सर्वेंद्रियगुणाभासं सर्वेंद्रिय विवर्जितं ಎಂಬದಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಕವಾದ ವರ್ಣನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. (ಗೀ. ೧೩.೧೪) ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಗುಣಭೇದಾತ್ಮಕವಾದ ನಿರೂಪಣವು ಮುಂದೆ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೧೮.೪೧-೪೯) ಮಾಡಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಇನ್ನು ಭಗವಂತನು ತಾನು ಮಾಡಿಯೂ ಮಾಡದಿರುವವನೆಂದು ತನ್ನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದರ ಮರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೪) ಕರ್ಮಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಕರ್ಮಫಲದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ (ಇತಿ), ನನ್ನನ್ನು ತಿಳುಕೊಳ್ಳುವವನು ಕರ್ಮದಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗುವದಿಲ್ಲ.

इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥१४॥
एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।
कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ॥१५॥
§§ किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।
तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥१६॥

[ನನ್ನ ಜನ್ಮ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಮುಕ್ತನಾಗುವನೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ತತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಅರಿತುಕೊಳ್ಳು" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ "ಅರಿತು ಅದರಂತೆ ನಡಕೊಳ್ಳು" ಎಂಬಷ್ಟು ಅರ್ಥವು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನಿಗೆ ಕರ್ಮದ ಲೇಪವಿಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೆ ಅವನು ಫಲಾಶೆಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೇ ಕಾರಣವು. ಇದನ್ನರಿತು ಈ ಮೇರೆಗೆ ನಡಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳ ಬಂಧನವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಭಾವಾರ್ಥವು. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉದಾಹರಣ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಇನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುತಾರೆ.]

(೧೫) ಇದನ್ನು (ಈ ತತ್ವವನ್ನು) ತಿಳಿದವರಾಗಿ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು ಕೂಡಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಿಕರು ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ನೀನು ಮಾಡು.

[ಇಂತು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲಾದಕಾರಣ ನೀನು ಕರ್ಮಮಾಡೆಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಉಪದೇಶವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ "ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗಿ-ಅಂದರೆ ಅಕರ್ಮದಿಂದ-ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು" ಎಂದು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರ ಮತವಿರುವದು; ಅದರ ರಹಸ್ಯವಾದರೂ ಏನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವಾವದು, ಅಕರ್ಮವಾವದು ಎಂಬದರ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಇನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗಿ ಅಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವಲ್ಲ, ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಕ್ಕೆಯೇ ಅಕರ್ಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆಂದು ಕಡೆಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ]

(೧೬) ಕರ್ಮವಾವದು ಅಕರ್ಮವಾವದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಕೂಡ ಭ್ರಮವಾಗುವದುಂಟು. (ಆದ್ದರಿಂದ) ಯಾವದನ್ನು (ಕರ್ಮವನ್ನು) ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ನಿನಗೆ ಪಾಪದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೋ ಅಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ನಾನು ನಿನಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುವೆನು.

["ಅಕರ್ಮ" (ನ ಕರ್ಮ = ಅಕರ್ಮ) ಪದವು ನಞ್ ಸಮಾಸದಿಂದಾದದ್ದು; ಅದರಲ್ಲಿಯು ಅ = ನಞ್ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ವ್ಯಾಕರಣರೀತ್ಯಾ "ಅಭಾವ" ವೆಂತಲೂ "ಅಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ"ವೆಂತಲೂ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾಗಬಹುದು. ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ವಿಕರ್ಮ"ವೆಂಬದಾಗಿ "ಕರ್ಮದ" ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಭೇದವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಅಕರ್ಮ" ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ "ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪತಃ ತ್ಯಾಗ"ವೆಂಬ ಉಕ್ತಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಇರುವ "ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವು" ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಮೂಲವಾಗಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವು ನಿಜವಾದ "ಅಕರ್ಮ"ವಲ್ಲ. "ಅಕರ್ಮ"ದ ರಹಸ್ಯವೇ ಬೇರೆ ಇರುವದಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿವೇಚನವು

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ।
अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥१७॥

ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಂಬದು ಮುಂದೆ ೧೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವದು]

(೧೭) ಕರ್ಮದ ಗತಿಯು ಗಹನವಾಗಿರುವದು. (ಆದ್ದರಿಂದ) ಕರ್ಮವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ವಿಕರ್ಮ(ವಿಪರೀತ ಕರ್ಮ)ವೇನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು; ಮತ್ತು ಅಕರ್ಮ (ಕರ್ಮಮಾಡದಿರುವದು) ಅಂದರೇನೆಂಬದರ ರಹಸ್ಯವನ್ನಾದರೂ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. (೧೮) ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಕರ್ಮವನ್ನೂ ಅಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಶೋಧಿಸಿ ನೋಡುವವನೇ ಎಲ್ಲಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಜಾಣನು, ಅವನೇ ಯುಕ್ತನು (ಯೋಗಯುಕ್ತನು), ಅವನೇ ಸಕಲ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನು.

[ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದಿನ ಐದು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ "ಕರ್ಮ" "ಅಕರ್ಮ" ಹಾಗೂ "ವಿಕರ್ಮ"ಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವಾಗಿವೆ. ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಉಳಿದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು, ಮುಂದೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ, ಕರ್ಮ ಹಾಗೂ ಕರ್ತೃ ಇವುಗಳ ತ್ರಿವಿಧವಾದ ಭೇದದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ, ಸಾಕಲ್ಯವಾಗಿ ಪೂರ್ತಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೧೮. ೪-೬; ೧೮.೨೩-೨೫;೧೮.೨೬-೨೮) ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವಿವೇಚನದಮೇಲಿಂದ ಕರ್ಮ, ಅಕರ್ಮ, ವಿಕರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇನಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾದ ಕಿತ್ತಾಟವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರಿಗೆ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪತ: ತ್ಯಾಗವು ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ "ಅಕರ್ಮ" ಶಬ್ದವನ್ನು ಏನಕೇನ ಪ್ರಕಾರೇಣ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಜಗ್ಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ; ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳು ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅವರಿಗೆ "ವಿಕರ್ಮ"ವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಾದಿ ಕರ್ಮಭೇದಗಳಾದರೂ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುವವರಾದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಅಕ್ಷೇಕಾಳುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವದುಂಟು. ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಡೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದೆಳೆದಾಟವು ನಡೆದಿರುವದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಅಕರ್ಮ" ವೆಂದು ಯಾತಕ್ಕೆ ಹೇಳುವರೋ ವಿಕರ್ಮವೆಂದು ಯಾತಕ್ಕೆ ಹೇಳುವರೋ ಎಂಬದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುವರೋ ಅದು ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅದು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೀಸಾಡಿಕೊಡುವ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿರುವ ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ "ಕರ್ಮಶೂನ್ಯತೆ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ "ಅಕರ್ಮವು" ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವದು ಅಸಂಭವವಾದ ಮಾತು. ಅಂದರೆ ಎಂಥ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಲಿ ಅವನಾವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕರ್ಮಶೂನ್ಯನಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯು ಶಕ್ಯವಲ್ಲೆಂಬದು ಸಹಜವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; (ಗೀ. ೩.೫. ೧೮.೧೧) ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಲಗುವದು

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।

ಕೊಡುವದು, ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬದುಕಿರುವದಾದರೂ ಯಾವನಿಗಾದರೂ ಬಿಡದ ಕರ್ಮವಷ್ಟೇ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಕರ್ಮಶೂನ್ಯನಾಗಿರುವದು ಅಸಂಭವವಾದ ಬಳಿಕ ಅಕರ್ಮವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳಲೇಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಕೇವಲವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು; ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗತಕ್ಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಕರ್ಮದ ಕರ್ಮತ್ವ ಅಕರ್ಮತ್ವಗಳ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಮೊದಲು ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದೇ ಕರ್ಮವಾಗಿರಲು ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವವರೆಗೆ ಕರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಆದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮ ಅಕರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಆ ಕರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಧಿಸುವದೆಂಬದಿಷ್ಟು ನೋಡಿಕೊಂಡರಾಯಿತು. ಕೆಲವೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಾಧಿಸದಿದ್ದರೆ ಆ ಕರ್ಮದ "ಕರ್ಮತ್ವವು" ಅಂದರೆ ಬಂಧಕತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದಾಯಿತೆನ್ನಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮದ ಬಂಧಕತ್ವ ಇಲ್ಲವೆ ಕರ್ಮತ್ವವು ಹೀಗೆ ನಿರ್ಜೀವವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದು ಅಕರ್ಮವೇ ಸರಿ. ಅಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಶೂನ್ಯತೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಆ ಅರ್ಥವು ಈ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೈಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಕೂಡುವದು ಅಥವಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಿಂದ ಕರ್ಮವೇ ಎಂದೆನಿಸುವದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಹೊಡಿ ಬಡಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ನಾವು ಬಿಡಿಸಕೊಳ್ಳದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು? ವಾಡಿಕೆಯ ಅರ್ಥದ ಮೇರೆಗೆ ಅದು ಕರ್ಮಶೂನ್ಯತ್ವವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಕರ್ಮವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ; (ಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಕರ್ಮವೆನ್ನಿರಿ); ಕರ್ಮವಿಪಾಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅಶುಭವಾದ ಆದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಭೋಗಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ವಿರೋಧಾಭಾಸವಾಗಿ ಗೀತೆಯು ಒಳ್ಳೇ ನಿಪುಣತೆಯಿಂದ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ (अक-र्मणि च कर्म) ಅಕರ್ಮದಲ್ಲಿಯಾದರೂ (ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಭಯಂಕರವಾದ) ಕರ್ಮವು ಕಂಡುಬರುವದೆಂದೂ, ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಕರ್ಮವಿಪಾಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ) ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಕರ್ಮವೇ ಎಂದೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿದವನೇ ಜ್ಞಾನಿಯು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಚಂದಚಂದವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ಮದ ಫಲವು ನಮಗೆ ಬಂಧಕವಾಗಬಾರದೆಂಬದಾಗಿದ್ದರೆ, ಆ ಕರ್ಮವನ್ನು ನಿಃಸಂಗ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ (ಅಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ) ಮಾಡುವದೊಂದೇ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇರೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೫ ಪುಟ ೧೦೮-೧೧೩; ಪ್ರ. ೧೦ ಪುಟ ೨೭೯). ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಾಧನವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು (ಅಂದರೆ ನಿಃಸಂಗ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ) ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವೇ ಗೀತೆಯ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ (ಸಾತ್ವಿಕ) ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಕರ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಗೀತೆಯು "ಅಕರ್ಮ"ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಕರ್ಮದ ಕರ್ಮತ್ವವು (ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವಿಪಾಕಕ್ರಿಯಾನುಸಾರವಾಗಿದ್ದ ಬಂಧಕತ್ವವು) ಇಲ್ಲದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ("ಮಾಡುವ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ "ಸುಮ್ಮನೆ ಕೂಡುವ" ಎಂಬದೂ ಬಂತು.) ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ "ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು" ಅಂದರೆ ಗೀತಾರ್ಥಾನುಸಾರವಾಗಿ, "ಅಕರ್ಮಗಳನ್ನು" ಕಳೆಯಲಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂಥ ಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಸವೆಂತಲೂ ತಾಮಸವೆಂತಲೂ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥१८॥
यस्य सर्वे समारंभाः कामसंकल्पवर्जिताः ।
ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पंडितं बुधाः ॥१९॥
त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।

ತಾಮಸ ಕರ್ಮಗಳು ಮೋಹದಿಂದಲೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವದುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು "ವಿಕರ್ಮ" ವೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಬಹುದು. ಹೀಗಿರಲು ಮೋಹಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಕರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅದು ಅಕರ್ಮವಲ್ಲ (ಗೀ. ೧೮.೭). ಇನ್ನುಳಿದವು ರಾಜಸ ಕರ್ಮಗಳು. ರಾಜಸ ಕರ್ಮಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನಿಸುವ ಸಾತ್ವಿಕಕರ್ಮಗಳಲ್ಲ; ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವ ಅಕರ್ಮಗಳೂ ಇವಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೆ "ರಾಜಸ" ಕರ್ಮಗಳೆಂದೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರು. ಇಷ್ಟವಿದ್ದವರು ಈ ರಾಜಸ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕೇವಲವಾದ "ಕರ್ಮ" ವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣರಹಿತವಾದ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಯಾರೂ ಬೇಡೆನ್ನಲಾರರು. ಇತ್ಯರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಇದು ಕರ್ಮವು, ಇದು ಅಕರ್ಮವೆಂಬದನ್ನು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳ ಬಂಧಕತ್ವದ ಮೇಲಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ, ಬಣ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಾವಕ್ರವೆಂಬ ಗೀತೆಯು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ:—

निवृत्तिरपि मूढस्य प्रवृत्तिरुपजायते ।
प्रवृत्तिरपि धीरस्य निवृत्तिफलभागिनी ॥

"ಮೂಢನ ನಿವೃತ್ತಿ ಅಂದರೆ ಒತ್ತಾಯದಿಂದಾಗಲೀ ಮೋಹದಿಂದಾಗಲೀ ಸಾಧಿಸಿದ ಕರ್ಮಪರಾಙ್ಮುಖತೆಯು, ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ (ಕರ್ಮವೇ) ಆಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದ ಅಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಾಗುತ್ತದೆ" (ಅಷ್ಟಾ. ೧೮.೬೧). ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಗೀತೆಯ ೧೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಅಲಂಕಾರವನ್ನಿಟ್ಟು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ "ಅಕರ್ಮ" ದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಳಿತಾಗಿ ನೋಡಿ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಾಕರ್ಮವಿವೇಚನದ ಮರ್ಮವು ಎಂದಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟಲಾರದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೯) ಯಾವನ ಸಕಲ ಸಮಾರಂಭಗಳು (ಉದ್ಯೋಗಗಳು) ಫಲೇಚ್ಛಾರಹಿತವಾಗಿರುವವೋ ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿದಗ್ಧ ಕರ್ಮನಿಗೆ (ಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿಯಿಂದ ದಗ್ಧವಾದ ಕರ್ಮವುಳ್ಳವನಿಗೆ) ಬಲ್ಲವರು ಪಂಡಿತನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

[ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳು ಸುಟ್ಟುಹೋಗುವವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಫಲೇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೧೦ ಪುಟ ೨೭೯-೨೮೩ ನೋಡು). ಮುಂದೆ (ಗೀ. ೧೨. ೧೬; ೧೪. ೨೫) "ಸರ್ವಾರಂಭಪರಿತ್ಯಾಗೀ"—ಎಲ್ಲ ಆರಂಭಗಳನ್ನು (ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು) ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವವನು—ಎಂಬದಾಗಿ ವರ್ಣನೆಯಿರುವದು; ಅದರ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಏನೆಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯವು ಇದರ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಆಗುವದು. ಇನ್ನು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೦) ಕರ್ಮಫಲದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ನಿತ್ಯ ತೃಪ್ತನೂ, ನಿರಾಶ್ರ

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः ॥२०॥
निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।
शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥२१॥
यदृच्छालाभसंतुष्टो द्वंद्वातीतो विमत्सरः ।
समः सिद्धावसिद್धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥२२॥
गतसंगस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।

ಯಃಸೂ (ಇದು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂಬ ಕರ್ಮಫಲದ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯೀಭೂತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಳೆಯದೆ ಇರುವಪುರುಷನು) ಆಗಿರುವಂಥವನು ಕರ್ಮಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ನಿರತನಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನು ಯಾವದನ್ನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ (ಎಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು). (೨೧) "ನಿರಾಶೀಃ" ಅಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನೂ, ಚಿತ್ತದ ನಿಯಮನವನ್ನು ಮಾಡಿದವನೂ, ಸರ್ವಸಂಗ ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದವನೂ ಆದ ಪುರುಷನು ಕೇವಲವಾಗಿ ಶಾರೀರವಾದ ಅಂದರೆ ಶರೀರದಿಂದ (ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ) ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೂ ಅವನಿಗೆ ಪಾಪವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲ.

[ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ನಿರಾಶ್ರಯಃ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮನೆಮಾರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರದವನು(ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು)ಎಂಬಂತೆ ಕೆಲವರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. "ಆಶ್ರಯ"ವೆಂದರೆ (ಆಸರ) ಮನೆ ಇಲ್ಲವೆ ವಸತಿಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವು ಇರತಕ್ಕ ಸ್ಥಳದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅವನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮದ ಹೇತುರೂಪವಾದ ನಿವಾಸವು ಎಂಥಲ್ಲಿರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತಿನ ವಿಚಾರವಿದೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಗೀತೆಯ ೬ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಅನಾಶ್ರಿತಃ ಕರ್ಮಫಲಂ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಾಮನ ಪಂಡಿತರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಯಥಾರ್ಥದೀಪಿಕಾ ಎಂಬ ಗೀತೆಯ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವರು. ೨೧ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಶಾರೀರಂ" ಎಂದರೆ ಶರೀರಪೋಷಣದ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ಭಿಕ್ಷಾಟನಾದಿ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ೫ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಗೀ. ೫. ೧೧) "ಯೋಗಿಯು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು (ಕಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು) ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಡದೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ "ಕೇವಲಂ ಶಾರೀರಂ ಕರ್ಮ" ಎಂಬ ಪದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ತೃಪುರುಷನು ಸಮಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕರ್ಮಗಳ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳು ಅವನಿಗೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ.]

(೨೨) ಅಯತ್ನವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಲಾಭದಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟನೂ, (ಸುಖದುಃಖಾದಿ) ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ದಾಟಿದವನೂ, ಮತ್ಸರರಹಿತನೂ, ಸಿದ್ಧಿ-ಅಸಿದ್ಧಿಗಳೆರಡೂ ತನಗೆ ಸಮವಾಗಿರುವವೆಂಬವನೂ ಆಗಿರುವ ಪುರುಷನು, (ಕರ್ಮವನ್ನು) ಮಾಡಿಯೂ ಅದರಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗುವದಿಲ್ಲ. (೨೩) ಸಂಗವನ್ನು ಅಳಿದಂಥವನೂ, (ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನೂ, (ಸಮಬುದ್ಧಿರೂಪವಾದ) ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿದ ಬುದ್ಧಿಯು

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥२३॥

ಳ್ಳವನೂ ಆದ ಪುರುಷನು ಕೇವಲವಾಗಿ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆಂದು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ಸಮೂಲವಾಗಿ ಲಯಹೊಂದುವದು.

[ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತದಿಂದ ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಹಾಗೂ ಅಂಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಮೇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವು ಸ್ವರ್ಗಪ್ರದವಾಗದೆ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗುವವೆಂದೂ ಹಿಂದೆ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೩-೯) ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. “ಸಮೂಲವಾಗಿ ಲಯಹೊಂದುವದು ” ಎಂಬ ಮೇಲಿನವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮೂಲವೆಂಬ ಪದವು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಸ್ವರ್ಗಸುಖವೇ ಪರಮಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮನ್ನಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಸ್ವರ್ಗಸುಖಪ್ರದವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಧ್ಯೇಯವು ಸ್ವರ್ಗಸುಖದ ಆಚೆಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಸ್ವರ್ಗಪ್ರದವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಕೂಡಾ ಬಂಧಕವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾದರೂ ಅನಾಸಕ್ತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳು “ಸಮಗ್ರವಾಗಿ” ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರದವಾಗದೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞಪ್ರಕರಣದ ಪ್ರತಿಪಾದನಕ್ಕೂ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಪಾದನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇದೆ. ಅನಾದಿಯಾದ ಶ್ರೌತಸ್ಮಾರ್ತ ಯಜ್ಞಚಕ್ರವನ್ನು ಅಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಅವೇ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ, “ ಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ದೇವತಾ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳು-ತುಪ್ಪಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಪಶುವನ್ನಾಗಲಿ ಹೋಮ ಮಾಡುವದೂ, ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವದೂ ಎಂಬದಿಷ್ಟೇ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಡಿರಿ ” ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಈಗ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಆಹುತಿಯನ್ನು ನೀಡುವದಾದನೇಲೆ “ ಇದಂ ನ ಮಮ”—ಇದು ನನ್ನದಲ್ಲ— ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವರಷ್ಟೇ? ಅದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ ನಿರ್ಮಮತ್ವದ ತತ್ವವೇ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ “ ನ ಮಮ ” ಅಂದರೆ ಮಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಆಯುಷ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಸಕಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುವದಾದರೂ ದೊಡ್ಡ ಯಜ್ಞ ಅಥವಾ ಹೋಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಸಕಲ ದೇವತೆಗಳ ದೇವತೆಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ (ಬ್ರಹ್ಮನ) ಯಜನವೇ ಘಟಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ದ್ರವ್ಯಯಜ್ಞದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಈ ಮಹಾಯಜ್ಞಕ್ಕಾದರೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷನು ಕರ್ಮದ ಸಮಗ್ರವಾದ ಫಲಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಕಡೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ॥ ೧೧. ಪುಟ ೩೩೯—೩೪೨) ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣರೂಪವಾದ ಮಹಾಯಜ್ಞವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವರ್ಣಿಸಿ ಆಮೇಲೆ, ಇದಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೇ ತರದ ಅನೇಕ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಯಜ್ಞಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಮತ್ತೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ‘ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ”ವೆಂದು ೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕರಣದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.]

§§ ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।
ब्रह्मैव तेन गंतव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥२४॥
दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।
ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति ॥२५॥

(೨೪) ಅರ್ಪಣವೆಂದರೆ ಹವನಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ; ಹವಿಯೆಂದರೆ ಹವನಮಾಡತಕ್ಕ ದ್ರವ್ಯವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ; ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹವನ ಮಾಡಿತು. (ಹೀಗೆ) ಬ್ರಹ್ಮವೇ (ಸಕಲವಾದ) ಕರ್ಮವೆಂಬ ದೃಢಮತಿಯುಳ್ಳವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೊಂದುವನು.

[ಅರ್ಪಣವೆಂದರೆ ಅರ್ಪಣಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ದರ್ವಿ (ಸೌಟು) ಮುಂತಾದವುಗಳು" ಎಂದು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಆ ಅರ್ಥವು ಕೊಂಚ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅರ್ಪಣವೆಂದರೆ, ಅರ್ಪಣಮಾಡುವ ಅಥವಾ ಹವನಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸರಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣ ಮಾಡುವವರ (ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯಜ್ಞ ಮಾಡುವವರ) ವರ್ಣನವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ದೇವತಾ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ—ಅರ್ಥಾತ್ ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ—ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ಯಜ್ಞಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೫) ಕೆಲಜನ ಯೋಗಿಗಳು (ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳು), (ಬ್ರಹ್ಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ) ದೇವತೆಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಯಜನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಬ್ರಹ್ಮಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞವನ್ನೇ ಹೋಮಮಾಡಿ ಯಜನಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

[ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ यज्ञेन यज्ञमयजंत देवाः ಅಂದರೆ ದೇವತೆಗಳು ಯಜ್ಞದಿಂದ ವಿರಾಟರೂಪಿಯಾದ ಯಜ್ಞಪುರುಷನ ಯಜನ ಮಾಡಿದರು" ಎಂದು ವರ್ಣನೆಯಿರುವದು (ಋ. ೧೦.೯೦.೧೬). ಅದನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧವಿರುತ್ತದೆ. यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति ಎಂಬೀ ಪದವನ್ನು यज्ञेन यज्ञमयजंत ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವರೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಹವನಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಿರಾಟರೂಪಿಯಾದ ಪಶುವೂ ಯಜನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡ ದೇವನೂ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಥಿತಾರ್ಥವೇನಂದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ ನಿರಿಚ್ಛಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಾವು ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಲು, ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಯಜನವಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದು ೨೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ವರ್ಣನವೇ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಬುದ್ಧಿಯು ಮಾತ್ರ ಅಂಥದಾಗಿರಬೇಕು. ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತಕ್ಕೆ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿರುವ ಶ್ಲೋಕವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಮುಂದೆ ಹತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಪುರುಷಸೂಕ್ತಾನುಸಾರವಾದ ವರ್ಣನವಿರುವದು. ಇರಲಿ! ದೇವತೋದ್ದೇಶವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ಯಜ್ಞದ ವರ್ಣನವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಹವಿ, ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಾದಿ ಕ್ರಿಯೆ ತಪಾಚರಣಾದಿಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಯಜ್ಞವೇ ಎಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

श्रोत्रादीनींद्रियाण्यन्ये संयमाग्निषु जुह्वति ।
शब्दादीन्विषयानन्य इंद्रियाग्निषु जुह्वति ॥२६॥
सर्वाणींद्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।

(೨೬) ಕೆಲವರು ಶ್ರೋತ್ರಾದಿ (ಕಿವಿ ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಸಂಯಮರೂಪವಾದ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಮಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೂ ಕೆಲವರು (ರೂಪ, ರಸ, ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದ) ಶಬ್ದವೇ ಆದಿಯುಳ್ಳ (ಇಂದ್ರಿಯಗಳ) ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾದ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಮಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (೨೭) ಬೇರೆಯವರು ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ (ಕರ್ಮ = ವ್ಯಾಪಾರ) ಜ್ಞಾನಪ್ರಜ್ವಲಿತವಾದ ಆತ್ಮಸಂಯಮಯೋಗವೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹವನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

[ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಯಜ್ಞದ ವರ್ಣನವಿದೆ:— ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಯಮನ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಗೊಡೋಣ; (೨) ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿಷಯಗಳೆಂದರೆ ಉಪಭೋಗ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವದು; ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನೇ ಯಾಕೆ, ಪ್ರಾಣಾದಿ ವಾಯುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನಿರೋಧಿಸಿ (ಪೂರ್ಣ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ), ಕೇವಲವಾದ ಆತ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ನಿಮಗ್ನವಾಗಿರೋಣ. ಈ ಮೂರು ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞದ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ನಿಯಮಿತವಾದ ಮರ್ಯಾದೆ ಅಂದರೆ ಸಂಯಮನವೇ ಅಗ್ನಿಯು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಆ ಮರ್ಯಾದೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹವನ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೇ ಮೇರಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಹೋಮದ ದ್ರವ್ಯಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆತ್ಮಸಂಯಮನವೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಮಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮವನ್ನೊಂದನ್ನೇ ಮಾಡುವವರು ಕೆಲವರಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಥವರ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ೨೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲತಃ ಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಯಜ್ಞವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದು ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಮಾಡಿ ತಪಸ್ಸು, ಸನ್ಯಾಸ, ಸಮಾಧಿ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮುಂತಾದ ಭಗವತ್ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಯಜ್ಞವೆಂಬ ಒಂದೇ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವಂಥ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನವೀನವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂತಲ್ಲ, ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮೊದಲು ಋಷಿಯಜ್ಞ, ದೇವಯಜ್ಞ, ಭೂತಯಜ್ಞ, ಮನುಷ್ಯಯಜ್ಞ, ಪಿತೃಯಜ್ಞಗಳೆಂಬ ಸ್ಮಾರ್ತಪಂಚಮಹಾಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಯು ಬಿಡಲಾಗದೆಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲದೆ ಅನೇಕರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಚೆಯನ್ನೂ, ವಾಚೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನೂ ಹವನಮಾಡಿ ಕಡೆಗೆ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞದಿಂದಾದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಯಜನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಮನು. ೪.೨೧–೨೪) ಇತಿಹಾಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ಇಂದ್ರವರುಣಾದಿ ದೇವತಾ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಮಯವಾದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೌತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲ ಹಿಂದುಳಿದು ಹೋಗಿ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಿಂದಾಗಲಿ,

आत्मसंयमयोगाग्नौ जुह्वति ज्ञानदीपिते ॥२७॥
द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथापरे ।
स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः संशितव्रताः ॥२८॥
अपाने जुह्वति प्राणं प्राणेऽपानं तथापरे ।

ಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಲಿ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಂದಹಾಗೆ "ಯಜ್ಞ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯಾದಿಗಳ ಸಮಾವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮುಂಚಿನಿಂದ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಅನಂತರದ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗದವರಾದರೂ ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆಂಬದೇ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲವುಗಳ ಬೀಜವು. ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಗೀತೆಗಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೂ, ಇಲ್ಲವೆ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಯಮನಿಯಮಪ್ರಾಣಾಯಾಮಾದಿಯಜ್ಞದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬದು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ವಿವೇಚನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.]

(೨೮) ಈ ಮೇರಿಗೆ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ವ್ರತಾಚರಣವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥವರಾದ ಯತಿಗಳು ಅಂದರೆ ಸಂಯಮನಶೀಲರಾದ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ, ಕೆಲವರು ದ್ರವ್ಯರೂಪ ಯಜ್ಞವನ್ನೂ, ಕೆಲವರು ತಪೋರೂಪವಾದ ಯಜ್ಞವನ್ನೂ, ಕೆಲವರು ಯೋಗರೂಪವಾದ ಯಜ್ಞವನ್ನೂ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಅಂದರೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಸ್ವಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನರೂಪವಾದ ಯಜ್ಞವನ್ನೂ, ಕೆಲವರು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಯಜ್ಞವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು. (೨೯) ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಪರಾಯಣರಾದವರು ಪ್ರಾಣಾಪಾನಗಳ ಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಿ ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ಅಪಾನದಲ್ಲಿಯೂ, ಅಪಾನವಾಯುವನ್ನು ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಮಮಾಡುವರು.

[ಪಾತಂಜಲಯೋಗದ ಮೇರಿಗೆ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮಾಡುವದಾದರೂ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಯಜ್ಞವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವದೇ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಈ ಪಾತಂಜಲಯೋಗರೂಪವಾದ ಯಜ್ಞದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ೨೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ೨೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಯೋಗರೂಪಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗರೂಪವಾದ ಯಜ್ಞವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. "ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ" ಪದದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದದಿಂದ ಶ್ವಾಸ ಹಾಗೂ ಉಚ್ಛ್ವಾಸಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆರಡೂ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಅಪಾನಗಳೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಣವೆಂದರೆ ಉಸುರು ಬಿಡುವದು, ಅಪಾನವೆಂದರೆ ಉಸುರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. (ವೇ. ಸೂ. ಶಾಂ॥ಭಾ. ೨.೪.೧೨; ಛಾಂದೋ. ಶಾಂ.ಭಾ. ೧.೩.೩. ನೋಡಿರಿ). ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಅಪಾನಗಳ ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದು ವಾಡಿಕೆಯ ಅರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡತಕ್ಕದ್ದು. ಅಪಾನದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಉಸುರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣದ (ಬಿಡುವ ಉಸುರಿನ) ಹೋಮ ಮಾಡಿದರೆ "ಪೂರಕ"ವೆಂಬ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿ ಅಪಾನದ ಹೋಮ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು "ರೇಚಕ" ಪ್ರಾಣಾಯಾಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಅಪಾನಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಯೇ ನಿರೋಧಿಸಿರುವಾಗ 'ಕುಂಭಕ'ವೆಂಬ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ವ್ಯಾನ, ಉದಾನ, ಹಾಗೂ ಸಮಾನವೆಂಬ ಮೂರು ವಾಯುಗಳು ಉಳಿದವು. ವ್ಯಾನ

प्राणापानगती रुद्ध्वा प्राणायामपरायणाः ॥२९॥
अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुह्वति ।
सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः ॥३०॥
यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति ब्रह्म सनातनम् ।

ವಾಯುವು ಪ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಅಪಾನಗಳ ಸಂಧಿಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವದರಿಂದ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹೆದೆಯನ್ನು ಜಗ್ಗುವಾಗಾಗಲಿ, ಭಾರವನ್ನು ಎತ್ತುವಾಗಾಗಲಿ ಉಸುರು ಬಿಗಿ ಹಿಡಿದು ಇಲ್ಲವೆ ತೀಕಿ ಶ್ರಮಪಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಛಾಂದೋ. ೧-೩.೫). ಉದಾನವೆಂದರೆ ಸಾಯುವಾಗ ಹೊರಟು ಹೋಗುವ ವಾಯುವು. (ಪ್ರಶ್ನೋ.೩.೭) ಸಮಾನವೆಂದರೆ ಅನ್ನರಸವನ್ನು ಶರೀರದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಿಗೂ ಮುಟ್ಟಿಸುವಂಥ ವಾಯುವು (ಪ್ರಶ್ನೋ.೩.೫). ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಯುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುವರು. ಮಹಾಭಾರತದ ವನಪರ್ವ, ಅಧ್ಯಾಯ ೨೧೨ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾದಿ ವಾಯುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವೆಂದರೆ ತಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಾಯುವೆಂದೂ ಅಪಾನವೆಂದರೆ ಕೆಳಗೆ ಸರಿದು ಹೋಗುವ ವಾಯುವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಪ್ರಶ್ನೋ ೩.೫; ಮೈತ್ರ್ಯು. ೨.೬ ನೋಡಿರಿ). ನಿರುದ್ಧವಾದ (ಕಟ್ಟಿದ) ವಾಯುವು ಮತ್ತೊಂದು ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿತೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದರ ಹೋಮವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಯ ಅರ್ಥವು.]

(೩೦) ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ನಿಯಮಿತವಾದ ಆಹಾರವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಪ್ರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನೇ ಹೋಮಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರು ಯಜ್ಞವನ್ನರಿತವರೂ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಪಾಪವನ್ನು ಕಳಕೊಂಡವರೂ, (೩೧) ಹಾಗೂ, ಅಮೃತರೂಪವಾದ ಯಜ್ಞಶೇಷವನ್ನು ಭುಂಜಿಸುವವರೂ ಆಗಿದ್ದು ಸನಾತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೊಡಗೂಡುವರು. ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದವನಿಗೆ ಈ ಲೋಕವೇ (ಸಿದ್ಧವಾಗಿ) ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಅರ್ಜುನನೆ, ಪರಲೋಕವೆಲ್ಲಿಯದು?

[ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ವೇದಾಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಮನುಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯವಿದ್ದಾಗ್ಗೆಯೂ ಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮಾಡಿರಿ, ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿರಿ, ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರಿ, ಅಗ್ನಿಷ್ಟೋಮ ಮಾಡಿರಿ, ಪಶುಯಜ್ಞ ಮಾಡಿರಿ, ತಿಲ ತಂಡುಲ ಘೃತಾದಿಗಳ ಹವನ ಮಾಡಿರಿ, ಪೂಜೆ ಮಾಡಿರಿ, ಇಲ್ಲವೆ ನೈವೇದ್ಯ ವೈಶ್ವದೇವಾದಿ ಪಂಚಗೃಹಯಜ್ಞ ಮಾಡಿರಿ, ಫಲಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡಿದರೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಯಜ್ಞಗಳೇ ಆಹುದು. ಹಾಗೂ, ಯಜ್ಞಶೇಷದ ಭಕ್ಷಣದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮಾಡಿಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಇರುವವು. ಮೊದಲನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ "ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ". ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆ ೨೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೩. ೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಟೀಕೆಯನ್ನಾದರೂ ನೋಡಿರಿ) ಎರಡನೆಯದೆಂದರೆ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಯು ಪಂಚ ಮಹಾಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅತಿಥಿ ಅಭ್ಯಾಗತರ ಭೋಜನವಾದ ಬಳಿಕ ತಾನು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಭೋಜನ ಮಾಡಬೇಕು; ಹೀಗೆ ನಡಕೊಂಡರೆ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವೃತ್ತಿಯು ಸಫಲವಾಗಿ ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದು. विघसं भुक्तशेषं तु यज्ञशेषमथामृतं (ಮನು. ೩. ೨೮೫) "ಅತಿಥಿ ಅಭ್ಯಾಗತರು ಉಂಡು ಉಳಿದ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ವಿಘಸವೆಂತಲೂ ಯಜ್ಞಮಾಡಿ ಉಳಿದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಮೃತವೆಂತಲೂ ಹೆಸರು." ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಗೃಹ

नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम ॥३१॥
एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।
कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानेवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥३२॥

ಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಯು ವಿಘಸವನ್ನುಣ್ಣುವವನೂ ಅಮೃತವನ್ನುಣ್ಣುವವನೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇನ್ನುಳಿದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀತಾ ೩.೧೩; ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೨೮೫ ನೋ.) ಇನ್ನು ಭಗವಂತನು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ಗ್ರಹಸ್ಥಾಶ್ರಮಿಯು ಮಾಡತಕ್ಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗೃಹಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರದ ಯಜ್ಞಗಳಿಗಾದರೂ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಎಂಥದೇ ಕರ್ಮವು ಬಂಧಕವಂತೂ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅವಶಿಷ್ಟವಾದ ಕರ್ಮವು (ಯಜ್ಞಶೇಷದಂತೆ) ನಮ್ಮ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಅದು ಬಂಧಕವಾಗಲಾರದು. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೧೨. ಪುಟ ೩೮೦ ನೋಡಿರಿ) " ಯಜ್ಞ ಮಾಡದಿದ್ದವರಿಗೆ ಈ ಲೋಕವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ " ಎಂಬ ಕಡೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುವದು. " ಯಜ್ಞವಿಲ್ಲದೆ ಮಳೆಯಿಲ್ಲ; ಮಳೆಯುಲ್ಲದೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜೀವನವಿಲ್ಲ "ವೆಂಬದಿಷ್ಟೇ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. " ಯಜ್ಞ " ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನೋಡಲಾಗಿ, " ನಮಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನ್ಯರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಸೌಲಭ್ಯವು ದೊರಕದಂತಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವು ಸುಯಂತ್ರಿತವಾಗಿ ನಡಿಯುವದು ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. " ಎಂಬೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ತತ್ವವಾದರೂ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ " ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವಂಶವನ್ನು ಅನ್ಯರಿಗೆ ಮುರಿದು ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕುವದು ಕಷ್ಟ " ಎಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿದೆ. ಗೀತೆಯ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ "ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕೆಲವಂಶವನ್ನಾದರೂ ಯಜ್ಞಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಇಹಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನಡಿಯಲಾರವು." ಎಂಬಂತ ಯಜ್ಞಪರವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ, ಯಜ್ಞವೇ ಸಕಲವಾದ ಸಮಾಜರಚನೆಯ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿ, ಇಂಥ ಯಜ್ಞವನ್ನು, ಕೇವಲವಾದ, ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಮಾಡಲು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಕಲಿಯದೆ ಹೋದರೆ, ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಚನ್ನಾಗಿ ಇರಲರಿಯದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.]

(೩೨) ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಯಜ್ಞಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನ ಮುಖದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದಿರುವವು. ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಕರ್ಮದಿಂದಲೆ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಂದು ನೀನು ತಿಳಿ. ಹೀಗೆ ತಿಳಕೊಂಡರೆ ನೀನು ಮುಕ್ತನಾಗುವಿ.

[ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಹವನ ಮಾಡಿ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಾದಿ ಶ್ರೌತಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಗ್ನಿಯು ದೇವತೆಗಳ ಮುಖವಾಗಿರುವದರಿಂದ ದೇವತಾಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞಗಳು ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಯಜ್ಞಗಳು ದೇವತಾಮುಖವಾದ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಯಜ್ಞಗಳಿಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಹೇಗೆಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯಬಹುದು. ಆ ಶಂಕೆಯ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕಾಗಿ " ಯಜ್ಞಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮುಖದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗು

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप ।
सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥३३॥
§§ तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।
उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥३४॥
यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पांडव ।

ತ್ತವೆ" ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥದ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಯಜ್ಞವಿಧಿಯ ವ್ಯಾಪಕಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದವನಾದ ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೀನವಾಗಿರದೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಅವನು ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದೇ ಎರಡನೆಯ ಚರಣದ ಭಾವಾರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಈ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದಾವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೩೩) ಹೇ ಪರಂತಪನೆ (ಅರ್ಜುನನೆ) ದ್ರವ್ಯಮಯವಾದ ಯಜ್ಞಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜ್ಞಾನಮಯವಾದ ಯಜ್ಞವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು. (ಯಾಕೆಂದರೆ), ಪಾರ್ಥನೆ ಅಖಿಲವಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಪರ್ಯವಸಾನವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ.

["ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞ" ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಎರಡಾವರ್ತಿ ಬಂದಿದೆ. (ಗೀ. ೯. ೧೫; ೧೮. ೭೦) ನಾವು ದ್ರವ್ಯಮಯ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿಯೇ. ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಾಗದ ಹೊರತು ಆತನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾದ ಆಚರಣವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ (ಸಾಧನಕ್ಕೆ) ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಯಜ್ಞವು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ದ್ರವ್ಯಮಯ ಯಜ್ಞಕ್ಕಿಂತಲೂ ಇದರ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞದೊಳಗಿನ ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಂಥ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಕ್ಷಯವಾಗುವದೆಂದೂ, ಏನಾದರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಬೇಕೆಂದೂ, ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಗೀತೆಯ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುತ್ತದೆ. "ಅಖಿಲವಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಪರ್ಯವಸಾನವು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಾಗುತ್ತದೆ." ಎಂಬ ವಚನದಿಂದ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೦ನೆಯ ಹಾಗೂ ೧೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಹಿತಕ್ಕಾಗದಿದ್ದರೂ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಲ್ಪಡುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪಾಪಪುಣ್ಯದ ಬಾಧೆಯು ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವೇ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಜ್ಞಮಾಡಿರಿ, ಮಾಡುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಮಾಡಿರಿ, ಎಂದು ಗೀತೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ.]

(೩೪) ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ನೀನು ತಿಳಿದಿರು! (ನೀನು ಮಾಡತಕ್ಕ) ಪ್ರಣಿಪಾತಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಪುನಃ ಪುನಃ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಶ್ನಗಳಿಗಾಗಿಯೂ, ಸೇವೆಗಾಗಿಯೂ ತತ್ವವಿದರಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿನಗೆ ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವರು. (೩೫) ಆ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಅರ್ಜುನನೆ, ಮತ್ತೆ ನಿನಗಿಂಥ ಮೋಹವುಂಟಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ

येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥३५॥
अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः।
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि ॥३६॥
यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन।
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥३७॥
§§ न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।
तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विंदति ॥३८॥

ಅಶೇಷವಾದ ಭೂತಗಳು ನಿನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ಆಮೇಲೆ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವೆಂದು ನಿನಗೆ ಕಂಡುಬರುವದು.

[ಸಕಲವಾದ ಭೂತಗಳು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೂ, ತಾನು ಸಕಲವಾದ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವೆನೆಂಬ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಂದೆ (ಗೀ. ೬.೨೯)ರಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಅದರದೇ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವರು. ಆತ್ಮನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಮೂಲತಃ ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದು; ಮುಂದೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿ ಆತ್ಮನೂ (ತಾನು) ಉಳಿದ ಭೂತಗಳೂ ಹಾಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬ ತ್ರಿವಿಧ ಭೇದವು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದು. ಹೀಗೆಂತೆಂದೇ ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುವವನಿಗೇ ಉತ್ತಮನಾದ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನೆನ್ನಬೇಕು, ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಭಾಗ. ೧೧.೨.೪೫) ಈ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ನೀತಿತತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೨ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ३೮೫-३९३) ಮಾಡಿದ್ದು ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಭಕ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ೧३ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ४२४) ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ.]

(३६) ನೀನು ಎಲ್ಲ ಪಾಪಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಪಾಚರಣದವನಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಪಾಪವನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ನಾವಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ದಾಟುವಿ. (३७) ಅರ್ಜುನನೆ, ಪ್ರಜ್ವಲಿತವಾದ ಅಗ್ನಿಯು ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು (ಸುಟ್ಟು) ಬೂದಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಅಗ್ನಿಯು ಸಕಲಕರ್ಮಗಳ (ಶುಭಾಶುಭ ಬಂಧನಗಳನ್ನು) ಭಸ್ಮವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

[ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಹೊಗಳುವದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಪಾದನವು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಆಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(३८) ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಂಥ ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಯೋಗದ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಂಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದವನು ಕಾಲಾನುಸಾರವಾಗಿ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಹೊಂದುವನು.

[३७ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಕರ್ಮಗಳನ್ನು" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಬಂಧನಗಳನ್ನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ४.१९ವನ್ನಾದರೂ ನೋಡಿರಿ). ಸ್ವಯಂ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲರಿಯದವರಿಗೆ ಶ್ರದ್ಧಾರೂಪವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಇನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.]

श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥३९॥
अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति ।
नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥४०॥
§§ योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् ।
आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ॥४१॥
तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः ।

(೩೯) ಜ್ಞಾನತತ್ಪರನೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಯಮನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವನೂ ಆದ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತನಾದ ಪುರುಷನಾದರೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದನೆಂದರೆ ಅವನು ಬೇಗನೆ ಪರತರವಾದ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[ಅಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗತಕ್ಕ ಜ್ಞಾನವೂ ಶಾಂತಿಯೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಾದರೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೧೩.೨೫ ನೋಡಿರಿ) ಆದರೆ ಯಾವನಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅವನ ಗತಿಯೇನು?:—]

(೪೦) (ಆದರೆ) ಸ್ವತಃ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನೂ (ಮೇಲೆ) ಶ್ರದ್ಧಾವಿಹೀನನೂ ಆಗಿರುವ ಸಂಶಯಾತ್ಮನು ನಷ್ಟನಾಗುವನು. ಸಂಶಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಈ ಲೋಕವೂ ಇಲ್ಲ; ಪರಲೋಕವೂ ಇಲ್ಲ; ಸುಖವು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲ.

[ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಬುದ್ಧಿ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟವು ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗಗಳ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಉಪಯೋಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟು ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೪೧) ಧನಂಜಯನೆ, (ಕರ್ಮ)ಯೋಗದ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಬಂಧನಗಳನ್ನು ಕಳೆದವನೂ, ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಶಯವನ್ನು ಅಳಿದವನೂ ಆದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಿಸಲಾರವು. (೪೨) ಆದ್ದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವ ಈ ಸಂಶಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಖಡ್ಗದಿಂದ ಕಡಿದು ಚೆಲ್ಲಿ (ಕರ್ಮ)ಯೋಗದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದು. ಭಾರತನೆ (ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ) ನಿಲ್ಲು.

[ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಈಶಾ.೧೧.; ಗೀ.ರ.ಪ್ರ.೧೧. ಪುಟ ೩೫೪ನೋಡಿರಿ) „ವಿದ್ಯಾ" ಹಾಗೂ „ಅವಿದ್ಯಾ" ಎಂಬೆರಡರ ಪೃಥಕ್ಕಾದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಡದೆ ಆಚರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಮೇರಿಗೆಯೇ ಗೀತೆಯ ಈ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂಬೆರಡರ ಪೃಥಕ್ಕಾದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಆ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಯೋಗಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಕರ್ಮದ ಬಂಧನಗಳು ಹರಿದುಹೋಗಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಶಯವು ಕಡಿದುಹೋಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಗಳ ಪೃಥಕ್ಕಾದ ಉಪಯೋಗಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ, ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಅನುಸರಿಸದೆ, ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಆಶ್ರಯ

छित्त्वैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥४२॥
इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो नाम चतुर्थोऽध्यायः ॥४॥

ವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಯುದ್ಧಮಾಡೆಂದು ಕಡೆಗೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದರು. ಯೋಗದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಯುದ್ಧಮಾಡೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ (ಪ್ರ. ೩. ಪುಟ ೫೯) ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಯೋಗಗಳ ಈ ರೀತಿಯಾದ ಯುತಿಯನ್ನೇ ''ಜ್ಞಾನಯೋಗ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ:'' ಎಂಬ ಪದದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮುಂದೆ ದೈವೀಸಂಪತ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಉದಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ.೧೬.೧).]

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಹಾಡಿದ ಅಂದರೆ ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ (ಕರ್ಮ) ಯೋಗವೆಂದರೆ ಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ಜ್ಞಾನ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗವೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

[ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವೆಂಬೀ ಪದದಲ್ಲಿಯ ಸಂನ್ಯಾಸ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಸ್ವರೂಪತ: ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವಾಗಿರದೆ ನಿಷ್ಕಾಮವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಂದರೆ ಅರ್ಪಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.]

ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

[ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯರಾದ ಜನರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಶಂಕೆಯನ್ನೇ ಅರ್ಜುನನ ಮುಖದಿಂದ ಹೊರಡಿಸಿ ಅದರ ಸಮಾಧಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಪರ್ಯವಸಾನವೆಂತಲೂ (೪.೩೩), ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳು ದಗ್ಧವಾಗುತ್ತವೆಂತಲೂ (೪.೩೭), ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವೇ ದ್ರವ್ಯಮಯವಾದ ಯಜ್ಞಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂತಲೂ (೪.೩೩) ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಮೇಲೆ "ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಸ್ವಧರ್ಮವಾದ ಯುದ್ಧಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ"ವೆಂದು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೨.೩೧) ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲದೆ "ಆದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗು" ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿ ಭಗವಂತನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇಕೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ:— ಸಕಲ ಸಂಶಯಗಳ ನಿವಾರಣವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಜ್ಞಾನವೂ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡತಕ್ಕ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳೂ, ಹೀಗೆ ಇವೆರಡರ ಸಮುಚ್ಚಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದು. (೪.೪೧) ಈ ಉತ್ತರಕ್ಕಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಶಂಕೆ ಬಂದೇಬರುವದು. ಕರ್ಮಯೋಗಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗಗಳೆರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತವಾಗಿರಲು ನಾವು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನನುಕರಿಸಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬಾಧಕವೇನು.? ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾವುದೆಂಬದರ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡು

पंचमोऽध्यायः ।

अर्जुन उवाच ।

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि ।
यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥१॥

श्रीभगवानुवाच ।

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

ವದು ಅವಶ್ಯವು. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಅರ್ಜುನನು (ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ) ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದ್ದೇನೆಂದರೆ:—]

ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು:— (೧) ಕೃಷ್ಣಾ, ನೀನೊಮ್ಮೆ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕರ್ಮಗಳ ಯೋಗವನ್ನೂ (ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ) ಕೊಂಡಾಡುವೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದದ್ದು (ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದದ್ದು) ಯಾವದೆಂಬದೊಂದನ್ನು ನನಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳು." ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದು:— (೨) ಸಂನ್ಯಾಸವೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು (ನಿಷ್ಠೆಗಳು) ನಿಃಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದವುಗಳೇ (ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾದವುಗಳೇ.) ಆದರೂ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು.

[ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನವೂ ಅದರ ಉತ್ತರವೂ ಎರಡೂ ಸಂದೇಹರಹಿತವಾಗಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಶ್ರೇಯ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ವ್ಯಾಕರಣದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಪ್ರಶಸ್ಯ "ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯದು" ಎಂಬದಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ತಾರತಮ್ಯಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಕ್ಕೆ कर्मयोगो विशिष्यते (ಕರ್ಮಯೋಗದ ಯೋಗ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು) ಎಂಬ ಉತ್ತರವಿದೆ. ಆದರೂ "ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ (ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ) ಸ್ವರೂಪತಃ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು" ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದ ಮತಕ್ಕೆ कर्मयोगो विशिष्यते ಎಂಬೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನೇಕರು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಜಗ್ಗಾಡಿ ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಎಳಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ "ವಿಶಿಷ್ಯತೆ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಯೋಜನೆಯಿಂದ ಭಗವಂತನು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಔಪಚಾರಿಕ ಸ್ತುತಿ ಮಾಡಿದನೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅದು ಅವನ ನಿಜವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ." ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿ ಆ ಜನರು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಭಗವಂತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದರೆ, "ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು" ಎಂದು ಆತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತಲ್ಲವೆ? ಆತನು ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ, "ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದೂ ಕರ್ಮ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದೂ ಎಂಬೀ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗಿವೆ" ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ "ತು" (ಆದರೆ) ಎಂಬ ಅವ್ಯಯ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟು ಆಮೇಲೆ "ತಯೋಃ" (ಆ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಪಂಥವೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ವಿಧಿಸಿರುವನು. ಅರ್ಥಾತ್ ಮನುಷ್ಯನು ಸಾಧನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ

तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥२॥
§§ ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न कांक्षति ।
निर्द्वंद्वो हि महाबाहो सुखं बंधात्प्रमुच्यते ॥३॥
सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पंडिताः ।
एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विंदते फलम् ॥४॥

ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಾದರೂ (ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಾದರೂ) ಜ್ಞಾನಿಯು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ (ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಸ್ವಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು) ಯಾವಜ್ಜೀವವಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬದೇ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಏಳನೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ಇಂಥದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿಯೂ 'ವಿಶಿಷ್ಯತೆ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆಯೇ ಎಂಟನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಅಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ"ವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ (ಬೃಹ.೪.೨೨) "ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಲೋಕೇಚ್ಛೆ, ಪುತ್ರೇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾದ ಹಂಬಲವನ್ನಿಡದೆ ಭಿಕ್ಷಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುವರು" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ; ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯು ಇದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಗೀತಾವಚನಗಳಿಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೆತ್ನಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಉಪನಿಷದ್ಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಲ್ಲವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೂ ಸಂನ್ಯಾಸವೂ ಎರಡೂ ನಿಜವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಿದ್ದಾಗ್ಗ್ಯೂ (ಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡರ ಫಲವೂ ಒಂದೇ ಇದ್ದಾಗ್ಗ್ಯೂ) ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದದ್ದೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೂ ಇರುವದೆಂದು ಗೀತೆಯ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕಜನ ಗೀತಾರ್ಥಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಗೌಣವಾದದ್ದೆಂದು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಜನರು ಮಾಡುವ ಅರ್ಥವು ಸರಲವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ೨೯೮—೩೦೬ನೆ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಪುನರುಕ್ತಿಯ ದೋಷಕ್ಕೀಡಾಗಲಾರೆವು. ಎರಡರಲ್ಲಿ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗವಾವದೆಂಬದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿ ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ತತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವೆರಡೂ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿರದೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.]

(೩) ಯಾವನು (ಯಾರ) ದ್ವೇಷವನ್ನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೋ, (ಯಾತರ) ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನೇ ನಿತ್ಯಸಂನ್ಯಾಸಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ, (ಮಹಾಬಾಹುವಾದ) ಅರ್ಜುನನೆ, (ಸುಖದುಃಖಾದಿ) ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ರಹಿತನಾದವನೇ ಸುಲಭವಾಗಿ (ಕರ್ಮದ) ಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. (೪) ಸಾಂಖ್ಯ (ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸ) ಹಾಗೂ ಯೋಗ(ಕರ್ಮಯೋಗ)ಗಳೆರಡೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದವುಗಳೆಂದು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಪಂಡಿತರು ಹೇಳರು. ಒಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿದವನು ಎರಡರಿಂದಾಗುವ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.

यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।
एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥५॥
संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ।
योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाधिगच्छति ॥६॥
§§ योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेंद्रियः ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥७॥
नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।
पश्यन्शृण्वन्स्पृशञ्जिघ्रन्नश्नन्गच्छन्स्वपन्श्वसन् ॥८॥
प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ।

(೫) ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೊಂದುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನೇ (ಗತಿಯನ್ನೇ) ಯೋಗಿಗಳಾದರೂ (ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳು) ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯವೆಂದರೂ ಒಂದೇ,ಯೋಗವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿದವನೇ ಜಾಣನು. (೬) ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಅರ್ಜುನನೇ, ಸಂನ್ಯಾಸವಾದರೂ ಯೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಕಠಿಣವಾದ ಮಾತು. ಯೋಗಯುಕ್ತನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯು (ಮುನಿಯು) ವಿಲಂಬವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.

[ಸಾಂಖ್ಯ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗತಕ್ಕ ಮೋಕ್ಷವೇ ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದಲಾದರೂ (ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆಯೂ) ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂಬದರ ಸವಿಸ್ತರವಾದ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷವನ್ನೇ ನೋಡುವದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲವಾದ ಬಳಿಕ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವ ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯ ಭೇದವನ್ನೆಣಿಸಿ ಕಲಹವನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಮುಂದಾದರೂ ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಬಾರಿಬಾರಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೬.೨; ೧೮.೧.೨ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಟೀಕೆ ನೋಡಿರಿ). एकं सांख्यंच योगं च यः पश्यति स पश्यति ಎಂಬೀ ಶ್ಲೋಕವೇ ಕಿಂಚಿತ್ ಶಬ್ದಭೇದದಿಂದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎರಡಾವರ್ತಿ ಬಂದಿದೆ. (ಶಾಂತಿ. ೩೦೫.೧೯;೩೧೬.೪). ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹಿಡಿದರೂ ಕರ್ಮಮಾಡದೆ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದೆ ಇರದು. (ಗೀ. ೬.೨). ಹೀಗಿರಲು ಆ ಮಾರ್ಗಗಳೆರಡೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಿ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಉದ್ಭವಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೇನು? ಕರ್ಮಮಾಡುವದೇ ಬಂಧಕವಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವಾದರೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೭) ಯೋಗಯುಕ್ತನೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಯುಕ್ತನೂ, ಶುದ್ಧವಾದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನೂ, ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಗೆದ್ದವನೂ, ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಆತ್ಮವೇ (ತನ್ನ) ಆತ್ಮವಾಗಿ ಉಳ್ಳವನೂ, ಆದವನು (ಕರ್ಮಗಳನ್ನು) ಮಾಡಿದಾಗ್ಯೂ (ಕರ್ಮಗಳ ಪಾಪಪುಣ್ಯದಿಂದ) ಲಿಪ್ತನಾಗುವದಿಲ್ಲ. (೮) (ಯೋಗ)ಯುಕ್ತನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯು (ತಾನು) ಏನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (ತಾನು) ನೋಡುತ್ತಿರಲಿ, ಕೇಳುತ್ತಿರಲಿ, ಮುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿ, ಮೂಸಿ ನೋಡುತ್ತಿರಲಿ,ತಿನ್ನುತ್ತಿರಲಿ, ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿ, ಮಲಗುತ್ತಿರಲಿ, ಉಸುರಾಡಿಸುತ್ತಿರಲಿ, (೯) ಮಾತಾಡುತ್ತಿರಲಿ, ವಿಸರ್ಜನ ಮಾಡುತ್ತಿ

इंद्रियाणींद्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥९॥
ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः ।
लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवांभसा ॥१०॥
कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिंद्रियैरपि ।

ಶಲಿ, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿ, ಕಣ್ಣುತೆರೆಯಲಿ, ಮುಚ್ಚುತ್ತಿರಲಿ, ಆಗ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು (ನಡಕೊಳ್ಳಬೇಕು).

[೮, ೯, ಶ್ಲೋಕಗಳೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನೋಡುವದು ಕಣ್ಣಿನ ವ್ಯಾಪಾರವು; ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಕೈಗಳದು; ಮೂಸಿನೋಡುವದು ಮೂಗಿನದು; ಇತ್ಯಾದಿ. "ತಾನು ಏನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ"ವೆಂದರೆ ಬೇಕು ಬೇಕಾದ್ದು ಮಾಡಲು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂತಲ್ಲ. "ತಾನು" ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರಲಾಗಿ, ಅಚೇತನವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾರವು. ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆತ್ಮದ ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿರುವವು" ಎಂಬದೇ ಅರ್ಥವು. ಸಾರಾಂಶವೇನಂದರೆ, ಪುರುಷನು ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ಶ್ವಾಸೋಚ್ಛ್ವಾಸಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಮಾಡುವವು. ವಿಶೇಷವೇಕೆ ? ಕ್ಷಣಹೊತ್ತು ಜೀವಿಸುವದಾದರೂ ಕರ್ಮವೇ. ಹೀಗಿರಲು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆಂದೂ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳು ಅದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ? ಉಭಯಮಾರ್ಗದವರಿಗೂ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರಯುಕ್ತವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯು ನಷ್ಟವಾದಬಳಿಕ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದೇ ಈ ಮಾತಿನ ಮುಖ್ಯ ಬೀಜವಾಗಿರುವದು. ಇದನ್ನು ಕುರಿತೆಯೇ ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೦) ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅರ್ಪಣವೆಂದು (ತಿಳಿದು) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಕಮಲಪತ್ರಕ್ಕೆ ನೀರು ತಗಲದಿರುವಂತೆ ಪಾಪವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. (೧೧) (ಆದ್ದರಿಂದ) ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳು (ತಾನುಮಾಡುವವನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದೆ) ದೇಹದಿಂದಲೂ, (ಕೇವಲವಾಗಿ) ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ, (ಕೇವಲವಾಗಿ) ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ, ಹಾಗೂ ಕೇವಲವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು.

[ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದಗಳಿದ್ದಮೇರಿಗೆ ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು ಹಾಗು ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದಗಳ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. "ಕೇವಲೈಃ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಇಂದ್ರಿಯೈಃ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕೊಡಿಸಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಶರೀರ, ಮನ ಹಾಗು ಬುದ್ಧಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಕೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. (ಗೀ. ೪-೨೧ ನೋಡಿರಿ) ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ "ಕೇವಲ"ವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಶರೀರಾದಿ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಜೋಡಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮೇಲೆ ೮ನೆಯ ಹಾಗೂ ೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ ಅಹಂಕಾರವನ್ನೂ, ಫಲಾಶೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕೇವಲವಾದ ಕಾಯಿಕ, ಕೇವಲವಾದ ವಾಚಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಕೇವಲವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ, ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಅವುಗಳ

योगिनः कर्म कुर्वन्ति संगं त्यक्त्वाऽऽत्मशुद्धये ॥११॥
युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।
अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥१२॥
सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।
नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥१३॥
§§ न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥१४॥
नादत्ते कस्यचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः ।

ದೋಷವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದೇ ಮಥಿತಾರ್ಥವು. (ಗೀ. ೩.೨೭;೧೩.೨೯;೧೮.೧೬ ನೋಡಿರಿ). ಅಹಂಕಾರವೊಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಗಳು ಕೇವಲವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಅಂಥ ಕರ್ಮಗಳ ಬಂಧನವು ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇನ್ನು ಸಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ:—

(೧೨) (ಯೋಗ)ಯುಕ್ತನಾದವನು ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಂತಿಮವಾದ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಅಯುಕ್ತನಾದವನು ಅಂದರೆ ಯೋಗಯುಕ್ತನಾಗದಿದ್ದವನು ಕಾಮಮೂಲಕವಾಗಿ (ಕರ್ಮ) ಫಲದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ (ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ) ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. (೧೩) ವಶೀ ಅಂದರೆ ಜಿತೇಂದ್ರಿಯನಾದ ದೇಹಿಯು ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ (ಕೃತಿಯಿಂದಲ್ಲ) ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ, ಒಂಬತ್ತು ಅಗಸಿಗಳುಳ್ಳ (ದೇಹವೆಂಬ) ಪುರದಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ತಾನೇನು ಮಾಡದೆಯೂ ಏನು ಮಾಡಿಸದೆಯೂ ಇರುವನು.

[ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವಾಗಿರದೆ ಆಟವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಯದೇ ಎಂದು ವಶಿಯಾದವನು ತಿಳುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ನಿಶ್ಚಿಂತನಾಗಿ ಪವಡಿಸಿರುವನು. (ಗೀ. ೧೩.೨೦;೧೮.೫೯). ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳು, ಎರಡು ಕಿವಿಗಳು, ಮೂಗಿನ ಹೊರಳೆಗಳೆರಡು, ಬಾಯಿ, ಕೆಳಗಿನ ದ್ವಾರಗಳೆರಡು ಹೀಗೆ ಶರೀರದ ನವಛಿದ್ರಗಳಿಗೆ ನವದ್ವಾರಗಳೆಂಬ ಹೆಸರು. ಇನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲಿದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತನಾಗಿರುವನೆಂಬದರ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೪) ಪ್ರಭುವು (ಆತ್ಮಾ); ಪರಮೇಶ್ವರನು, ಲೋಕದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ, ಕರ್ಮಫಲದ ಸಂಯೋಗವನ್ನಾಗಲಿ, ನಿರ್ಮಿಸುವದಿಲ್ಲ. (ಏನು ಮಾಡುವದನ್ನೆಲ್ಲ) ಸ್ವಭಾವವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ. (೧೫) ವಿಭುವು (ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಆತ್ಮಾ-ಪರಮೇಶ್ವರನು) ಯಾರ ಪಾಪವನ್ನಾಗಲಿ ಯಾರ ಪುಣ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಹೊದಿಕೆಬಿದ್ದಿರುವದರಿಂದ (ಅರ್ಥಾತ್ ಮಾಯೆಯಿಂದ) ಪಾಪಿಯು ಮೋಹವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.

[ಇವೆರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯ ತತ್ವವು ಮೂಲತ: ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನದು. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೧೦೬, ೧೬೧ ನೋಡಿರಿ) ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಪರಮೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ ಆತ್ಮನು ಅಕರ್ತೃವೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಆ ಜನರು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೂ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರೆಂಬ ಎರಡು ಮೂಲ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಕರ್ತೃತ್ವವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಯದೆಂತಲೂ ಆತ್ಮನು

अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जंतवः ॥१५॥
§§ ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।
तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥१६॥
तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।
गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥१७॥
§§ विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
शुनि चैव श्वपाके च पंडिताः समदर्शिनः ॥१८॥
इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।

ಉದಾಸೀನನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರಿಗೂ ಮೂಲರೂಪನಾದ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಮೇಶ್ವರನಿದ್ದು ಅವನು ಸಾಂಖ್ಯರ ಆತ್ಮನಂತೆಯೇ ಉದಾಸೀನನೂ ಅಕರ್ತೃವೂ ಆಗಿರುವನೆಂದೂ, ಕರ್ತೃತ್ವವೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯದೆಂದೂ (ಮಾಯಾ ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ) ಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೨೬೨.) ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಅಕರ್ತೃತ್ವಗಳ ಈ ಭೇದವನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಅರಿತವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಅಲಿಪ್ತನಾಗಿರುವನೆಂದು ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೬) ಆದರೆ, ಯಾರು ತಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ವವು ಸೂರ್ಯಪ್ರಕಾಶದಂತೆ ಹೊಳೆದು ತೋರುವದು. (೧೭) ಹಾಗೂ ಆ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಷ್ಠಾಪರರಾದವರೂ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ಮಯರಾದವರೂ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪಾಪವುಳ್ಳವರೂ ಆದ ಜನರು ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ನೀಗುವರು.

[ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಳಿದವರಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳ (ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳದಲ್ಲ) ಜೀವನ್ಮುಕ್ತವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತವಾದ) ಅವಸ್ಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೮) ವಿದ್ಯಾವಿನಯ ಸಂಪನ್ನನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲಿಯೂ, ಚಾಂಡಾಲನಲ್ಲಿಯೂ ಆಕಳು ಆನೆ ನಾಯಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಂಡಿತರಾದವರು ಸಮಾನದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. (೧೯) ಹೀಗೆ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ (ಮರಣಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ) ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು (ಮೃತ್ಯುಲೋಕವನ್ನು) ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ದೋಷವಾಗಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯುವರಾದ) ಆ ಜನರು (ಅಖಂಡವಾಗಿ) ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿತರೆಂದರೆ, ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

["ಆತ್ಮರೂಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅಕರ್ತೃವೆಂದೂ ಲೀಲೆಯೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಯದೆಂದೂ ಅರಿತವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥನಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ:— ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति (ಛಾಂ. ೨. ೨೩-೧). ಅದರ ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕರ್ಮಗಳು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದವಲ್ಲವೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧-೧೨ ವರೆಗಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥१९॥
न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।
स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥२०॥
बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विंदत्यात्मनि यत्सुखम् ।
स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥२१॥
ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।
आद्यंतवंतः कौंतेय न तेषु रमते बुधः ॥२२॥
शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक् शरीरविमोक्षणात् ।

ಮೇಲ್ಕಂಡ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನ ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಸನ್ಯಾಸಪರವಾಗಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪೂರ್ವಾಪರವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥ" ನಾದ ಮೇಲೆಯೂ ಮೂರು ಆಶ್ರಮಗಳ (ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮ ವಾನಪ್ರಸ್ಥ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯವಿರುವದಾಗಿ ಇರಬಹುದೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಈ ಅರ್ಥವೇ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಛಾ. ೮.೧೫.೧) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ "ಬ್ರಹ್ಮಸಂಸ್ಥ" ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು ದೇಹಿಯು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೨೯೨) ಈ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಆಚೆಯ ದಡವು. ಇನ್ನು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಡತಕ್ಕ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿನಿರೋಧಾತ್ಮಕವಾದ ಯೋಗಸಾಧನಗಳಾವವೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಅವಸ್ಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ತುಸು ಬೆಳಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—]

(೨೦) ಇಷ್ಟಾರ್ಥವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದರೆ ಮೀರಿದ ಹರ್ಷವನ್ನು ತಳೆಯಬಾರದು; ಕೆಡಕಾದರೆ ಚಿಂತೆಗೀಡಾಗಕೂಡದು. ಮೋಹವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಸ್ಥಿರವಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತನಾದವನು. (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). (೨೧) (ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದ್ವಾರಾ) ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಯೋಗದಲ್ಲಿ (ವಿಷಯೋಪಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ) ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನೇ ಸ್ವಾಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಏನಿರುವ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿ ಯುಕ್ತನಾದ ಅಂಥ ಪುರುಷನು ಅಕ್ಷಯ್ಯವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಾನೆ. (೨೨) (ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ) ಸಂಯೋಗದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಭೋಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಹುಟ್ಟಿ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವು ದುಃಖಜನಕಗಳೇ ಸರಿ. ಅರ್ಜುನನೆ, ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರು ಮನಸ್ಸಿಡುವದಿಲ್ಲ. (೨೩) ದೇಹತ್ಯಾಗದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ತಾಪವನ್ನು ಸಹಿಸಬಲ್ಲವನಾದ ಮನುಷ್ಯನೇ ಯುಕ್ತನು, ಅವನೇ ಸುಖಿಯು

[ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ನೀನು ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ತೀರತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಭಗವಂತನು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೀತಾ ೨.೧೪ರಲ್ಲಿ आगमापायिनः ಎಂಬ ಪದವು ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ

कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥२३॥
§§ योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथांतर्ज्योतिरेव यः ।
स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥२४॥
लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः ।
छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः ॥२५॥
कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।
अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥२६॥
स्पर्शान्कृत्वा बहिर्बाह्यांश्चक्षुश्चैवांतरे भ्रुवोः ।
प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यंतरचारिणौ ॥२७॥
यतेंद्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः ।

ವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ आद्यंतवंतः ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೆ मात्रास्पर्शाः ಎಂಬ ಪದದನ್ನಿಟ್ಟಿರೆಲು ಇಲ್ಲಿ बाह्यस्पर्शाः ಎಂಬ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ೨೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ "ಯುಕ್ತ" ನೆಂದರೆ ಎಂಥವನೆಂಬದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನಾದರೂ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸುಖ ದುಃಖಗಳ ನಿರಾಕರಣವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತಿರುವದೇ ಯುಕ್ತನ ನಿಜವಾದ ಲಕ್ಷಣವು. (ಗೀ. ೨.೬೧ರ ಮೇಲಿನ ಟೀಕೆ ನೋಡಿರಿ).]

(೨೪) ಹೀಗೆ (ಬಾಹ್ಯ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ) ಅಂತಃಸುಖಿಯೂ (ಸ್ವಾಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಸುಖವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವವನೂ) ಸ್ವಾಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಆರಾಮ ವನ್ನು ಹೊಂದುವವನೂ ಹಾಗೂ (ಇಂಥ) ಅಂತಃಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳವನೂ, ಆದ (ಕರ್ಮ ಯೋಗಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣವನ್ನು (ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಹೋ ಗುವಂಥ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು) ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. (೨೫) ದ್ವಂದ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಳಿದವರೂ ಆತ್ಮಸಂಯಮಿಗಳೂ, ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಹಿತದಲ್ಲಿ ರತರಾದವರೂ (ನಿಮಗ್ನರಾದ ವರೂ), ಆದ ಪಾಪರಹಿತರಾದ ಋಷಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. (೨೬) ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿರಹಿತರೂ, ಆತ್ಮಸಂಯಮಿಗಳೂ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಸಂಪನ್ನರೂ, ಆದ ಯತಿಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣವು ಸುಳಿದಾಡುತ್ತಿರುವದು. (ಆಯತ್ತವಾಗಿ ಅವರು ಕುಳಿತಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ).(೨೭)(ಸುಖದುಃಖವನ್ನೀ ಯುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ) ಬಾಹ್ಯಸಂಯೋಗಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿರಿಸಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಎರಡೂ ಹುಬ್ಬುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಮೂಗಿನ ಹೊರಳೆಗಳೊಳಗಿಂದ ಹೋಗಿಬರುವ ಪ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಅಪಾನವಾಯುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, (೨೮) ಸಂಯಮಿತ ವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿಗಳುಳ್ಳವನೂ ಇಚ್ಛಾ ಭಯ ಕ್ರೋಧಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವನೂ ಆಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷಪರಾಯಣನಾದ ಮುನಿಯು ನಿರಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಕ್ತನೆಂದೇ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು.

[ಇದೆಲ್ಲ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯ ವರ್ಣನೆಯೆಂಬದು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಒಂಭತ್ತನೆಯ (ಪುಟ ೨೨೮,೨೪೫) ಹಾಗೂ ಹತ್ತನೆಯ (ಪುಟ ೨೯೩) ಪ್ರಕರಣಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದರೆ ಇದು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯನಾದ ಪುರುಷನ ವರ್ಣನೆಯೆಂದು ಟೀಕಾಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡು ವದು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಸಂನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ

विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः ॥२८॥
§§ भोक्तारं यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम् ।
सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति ॥२९॥
इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे संन्यासयोगो नाम पंचमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

ಶಾಂತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ವರ್ಣನೆಯು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೆ ೨೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ सर्वभूतहितेरताः (ಸಕಲ ಭೂತಗಳ ಹಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಮಗ್ನರಾದವರು) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಇದೆಲ್ಲ ವರ್ಣನೆಯು ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಾದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಿಗೆಯೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೩೬೮ ನೋಡಿರಿ). ಇರಲಿ! ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪರತರವಾದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೇನಂದರೆ:—]

(೨೯) ನಾನೇ (ಸಕಲವಾದ) ಯಜ್ಞ ಹಾಗೂ ತಪಸ್ಸುಗಳ ಭೋಕ್ತೃವೆಂದೂ ಸಕಲ ಲೋಕಗಳ ಪರಮೇಶ್ವರ (ದೊಡ್ಡ ಸ್ವಾಮಿ) ನೆಂದೂ, ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಸಖ ನೆಂದೂ ತಿಳಿದವನೇ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಹಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗವೆಂದರೆ, (ಕರ್ಮ) ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗವೆಂಬ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು.

[ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಜ್ಞಾನವೊಂದಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಸಾಧನಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು; ಆದರೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಬಂಧಕವಾಗಬಾರದೆಂದು ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆಂತಲೂ ಇದುವೇ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದದ್ದೆಂತಲೂ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದರೂ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನವು ತೀರಲಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ, “ಈ ಶತ್ರುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು ಹಾಗು ಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆವನ ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಕೆಡಿಸಿ ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಮೊದಲು ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿ ಆ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲು” ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವನು. ಈ ಉಪದೇಶವು ಸಾಂಗೋಪಾಂಗವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಎರಡು ಮಾತಿನ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು; (೧) ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು? (೨) ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಗಳೆಂದರೆ ಯಾವವು? ಆದರೆ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಜು

षष्ठोऽध्यायः ।

श्रीभगवानुवाच ।

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ।
स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः ॥ १ ॥
यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पांडव ।

ನನು ಬಾಯಿಹಾಕಿ ಪ್ರಶ್ನಮಾಡಿದ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮಯೋಗ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತರವಾದ ಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿ ಅದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಃಸಂಗಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಲಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನಾದರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ "ನಿಃಸಂಗ" (ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠ) ಸ್ಥಿತಿಯು ಯಾವ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದೋ ಆ ಸಾಧನಗಳ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲುಪಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ನಿರೂಪಣದಿಂದ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲೆಂಬದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗಿ, "ನಿಜವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೆಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವನಾದ ಪುರುಷನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದವನಲ್ಲ" ವೆಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಅದರ ಅನುವಾದವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ:—]

(೧) ಕರ್ಮಫಲದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ ಕಾರ್ಯವಾದ (ಅಂದರೆ ಕರ್ತವ್ಯವಾದ) ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು; ಅವನೇ ಯೋಗಿಯು. (ಹೊರತಾಗಿ) ನಿರಗ್ನಿಯಾದವನೂ (ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟವನೂ), ಅಕ್ರಿಯನೂ (ಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿ ಕುಳಿತವನೂ), ಅಲ್ಲ (ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಲಿ, ಯೋಗಿಯಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ). (೨) ಪಾಂಡವನೆ, ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳುವರೋ ಅದುವೇ ಯೋಗವೆಂದು ತಿಳಿ. ಸಂಕಲ್ಪಗಳ (ಕಾಮ್ಯವಾದ ಫಲಾಶೆಗಳ) ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು (ತ್ಯಾಗವನ್ನು) ಮಾಡದಿದ್ದವನು ಎಂಥವನಾಗಲಿ, ಯೋಗಿಯೋ (ಕರ್ಮಯೋಗಿಯೋ) ಆಗಲಾರನು.

[ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ एकं सांख्यं च योगं च (ಸಾಂಖ್ಯವೆಂದರೂ ಅದೇ ಯೋಗವೆಂದರೂ ಅದೇ) ಎಂತಲೂ (೫.೫), ಯೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಸಂನ್ಯಾಸಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಕಷ್ಟವೆಂತಲೂ (೫.೬): ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी (೫.೩) ಎಂತಲೂ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಅನುವಾದವೇ ಇಲ್ಲಿ (೬.೧) ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಮುಂದೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೧೮.೨) ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ವರ್ಣಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವನ್ನಿಟ್ಟು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾದವನಿಗೆ ಇಂಥ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಇಡುವ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲಾದ ಮೂಲಕ ಅವನು ನಿರಗ್ನಿಯಾಗಿ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಭಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಉದರ ನಿರ್ವಾಹವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು; ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಹಾಕತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮನು. ೬-೨೫) ಮನುವಿನ ಈ ಮತವನ್ನೇ

न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥
§§ आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।

ಇಲ್ಲಿ (೬.೧) ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ನಿರಗ್ನಿಯಾಗಲಿ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನಾಗಲಿ ಆಗುವದು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯ ನಿಜವಾದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಫಲಾಶೆಯನ್ನೂ ಬಿಡುವದೇ ನಿಜವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವು. ಸಂನ್ಯಾಸವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವದಲ್ಲದೆ ಅಗ್ನಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಬಿಡುವಂಥ ಹೊರಗಣ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಫಲಾಶೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಕಲ್ಪಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೆಂದೆನ್ನಬೇಕು. ಗೀತೆಯ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಗೀತೆಯು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಮಾರ್ತಮಾರ್ಗದೊಡನೆ ಹೇಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೩೪೧ ೩೪೪) ಸಿಚ್ಛಳವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿ ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಸಾಧನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೩) ಯೋಗವನ್ನು (ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು) ಏರಲು ಇಚ್ಛಿಸುವಂಥ ಮುನಿಗೆ ಕರ್ಮವೇ (ಶಮದ) ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವನೇ ಯೋಗಾರೂಢನಾದನೆಂದರೆ (ಪೂರ್ಣಯೋಗಿಯಾದನೆಂದರೆ) ಶಮವೇ (ಕರ್ಮದ) ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

[ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿರುವರು. ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೇ. ಆದರೆ ಯೋಗಾರೂಢನಾದಬಳಿಕ ಅದಕ್ಕೆ ಶಮವೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರು ಸಂನ್ಯಾಸಪರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೆನ್ನುವದೇನಂದರೆ "ಶಮ" ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮದ "ಉಪಶಮವು" ಅರ್ಥಾತ್ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯಾದವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು. ಆ ಜನರ ಮತದಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸಂನ್ಯಾಸದ ಅಂಗವೆಂದರೆ ಪೂರ್ವಸಾಧನವಂತೆ ! ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಆಗ್ರಹಮೂಲವಾದದ್ದು; ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ಮಾತಿನ ಸಮರ್ಥನವನ್ನು ನಾವು ಮೂರು ತರದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. (೧) "ಕರ್ಮಫಲದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಪುರುಷನೇ ನಿಜವಾದ ಯೋಗಿಯು ಅಂದರೆ ಯೋಗಾರೂಢನು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವ 'ಅಕ್ರಿಯನು" ನಿಜವಾದ ಯೋಗಿಯಲ್ಲ" ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರಲಿಕ್ಕಾಗಿಯೂ, ಆ ಭಗವಂತನು ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ "ಯೋಗಾರೂಢನಾದವನು ಕರ್ಮದ ಉಪಶಮವನ್ನು ಅಂದರೆ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವದು ಅನ್ಯಾಯವು. ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಬಳಿಕ ಯೋಗಾರೂಢನಾದವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದೆಂದು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯರ ಮತವಿದ್ದಾಗ್ಗ್ಯೂ ಆ ಮತವು ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಭಗವಂತನಂತೆಯೇ (ತಾನು ಹಾಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆನೆಂದು ಆತನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ) ಯಾವಜ್ಜೀವವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು, ಕೇವಲವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

ವೆಂದರಿತು, ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಗೀ. ೨.೭೧; ೩.೭,೧೯; ೪.೧೯-೨೧; ೫.೭-೧೨; ೧೨.೧೨; ೧೮.೫೬,೫೭). ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೊಂದು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. (೨) "ಶಮ" ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಶಮವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೇಗಾಯಿತು? "ಶಮ" ಶಬ್ದವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ನಾಲ್ಕಾವರ್ತಿ ಬಂದಿದೆ. (ಗೀ. ೧೦.೪,೧೮.೪೨). ಅಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ "ಶಮ" ವೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಾಂತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು. ಹೀಗಿರಲು ಇದೊಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ "ಶಮ" ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಶಾಂತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಈ ವಿಘ್ನವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಪೈಶಾಚ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ योगारूढस्य तस्यैव, ಎಂಬ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ तस्यैव ಎಂಬೀ ದರ್ಶಕ ಸರ್ವನಾಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು योगारूढस्य ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚದೆ तस्य ಇದು तत् ಎಂಬ ನಪುಂಸಕ ಲಿಂಗದ ಷಷ್ಠಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ तस्यैव कर्मणः शमः (तस्य ಅಂದರೆ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ "ಕರ್ಮದ" ಶಮವು) ಎಂಬದಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನ್ವಯವಾದರೂ ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆ ಅಭ್ಯಾಸವು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ಏನಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಶ್ಲೋಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ तस्यैव ಎಂಬ ಪದದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು कर्मणः ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಲಿಕ್ಕಾಗದು. ಜೋಡಿಸುವದೇ ಆದರೆ ಅದನ್ನು "ಶಮಃ" ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸದೆ " कारणमुच्यते " ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿದರೆ " शमः योगारूढस्य तस्यैव कर्मणः कारणमुच्यते " ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗಿ "ಶಮವು ಯೋಗಾರೂಢನ ಕರ್ಮಕ್ಕೆಯೇ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ " ಎಂಬಂತೆ ಗೀತೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾದ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. (೩) ಇನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರ ಅರ್ಥವು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಮೂರನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ಮೇರೆಗೆ ಯೋಗರೂಢನಾದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮುಂದೆ ಏನೂ ಮಾಡುವದಿರುವದಿಲ್ಲ; ಶಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಮಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ನಿಜವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ " ಯೋಗಾರೂಢನಿಗೆ ಶಮವು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ." ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯ "ಕಾರಣ" ಶಬ್ದವು ನಿರರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. " ಕಾರಣ " ಶಬ್ದವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದ್ದು, ಕಾರಣವೆಂದಾಕ್ಷಣವೇ ಅಲ್ಲೊಂದು ಕಾರ್ಯವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಯೋಗಾರೂಢನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕಾರ್ಯಗಳೇ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಮವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣ (ಅಂದರೆ ಸಾಧನ) ವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಾಧನವಲ್ಲದೆ ಶಮವಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಶಮವು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಧನವೆನ್ನಬೇಕು. ಯೋಗರೂಢನಾದವನ (ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನ) ವರ್ಣನವು ಇದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಂಥವನು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳ ಸಾಧನಗಳೆನ್ನೆಲ್ಲ ಮೊದಲೇ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನು. ಹೀಗಿರಲು ಶಮವು ಏತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯರಾದ ಟೀಕಾಕಾರರು ಈ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನಕಾರಕವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಲರಿಯರು. ಟೀಕಾಕಾರರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ವಿಚಾರಗೈದು ನೋಡಲಾಗಿ ಶ್ಲೋಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಅರ್ಥಮಾಡುವಾಗ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿಯ "ಕರ್ಮ" ವೆಂಬ ಪದವು ಸಾಹಚರ್ಯಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಸಹಜವೇ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಬರುವದು. ಮತ್ತು ಯೋಗಾರೂಢನಾದವನಿಗೆ ಸ್ವಾರ್ಥ ಉಳಿಯದಿದ್ದರೂ

यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुषज्यते ।

ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕಾರಕವಾದ ಕರ್ಮವು ಅವನನ್ನು ಬಿಡುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಗೀ.೩.೧೭-೧೯) ಅದನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಶಮವು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸಾಧನವಾಗುವದೆಂಬ ಅರ್ಥವು ತಾನೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शांतिमाप्नोति नैष्ठिकीं(ಗೀ.೫.೧೨)(ಯೋಗಿಯು ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಪೂರ್ಣವಾದ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.) ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಇದೇ ಅರ್ಥವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕರ್ಮತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಫಲಾಶೆಯ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ (೫.೧೩) ಕರ್ಮಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮನಸಾ ಮಾಡಬೇಕಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ದೇಹದಿಂದಲೂ ಯೋಗಿಯು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಲಂಕಾರದಂತೆ ಇರುವ ಅರ್ಥ ಚಮತ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಲಾಘವವು ಪ್ರಸ್ತುತ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ್ದು, ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿಯ " ಕರ್ಮ " ವು ಶಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ " ಶಮ "ವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಂಬದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಸಾಧನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೇ ಶಮಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವದೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಮಾಡಿದಹಾಗೆ ಚಿತ್ತವು ಶಾಂತವಾಗಿ ಆ ಕ್ರಮದಿಂದ ಕಡೆಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯೋಗಿಯು ಯೋಗಾರೂಢನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯನ್ನೈದಿದನೆಂದರೆ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಶಮಗಳ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ತಿರುಮುರುವಾಗಿ, ಕರ್ಮವು ಆ ಮೇಲೆ ಶಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ, ಶಮವೇ ಕರ್ಮದ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲವೆ ನಿಯಾಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯೋಗಾರೂಢನಾದವನು ಆ ಮೇಲೆ (ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ) ತನ್ನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಶಾಂತವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಡುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳು ಲುಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂಬದಾಗಿ ಇರದೆ ಸಾಧನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕರ್ಮ ಶಮಗಳ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವು ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಮತವಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೧೧. ಪುಟ ೩೧೯, ೩೨೦ ನೋಡಿರಿ). ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ; ಹಾಗು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಮೆತ್ತಗೆ ಕಂಡಲ್ಲಿ ಏನಾದರೊಂದು ಕ್ಲಪ್ತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ನಡುವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯದೊಂದು ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸನ್ಯಾಸಪರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲೆಸಿಗುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈಗಿನಕಾಲಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯು ಅನೇಕರಿಗೆ ದುರ್ಬೋಧವಾಗಿರುವ ಕಾರಣವಾದರೂ ಇದೇ. ಯೋಗಾರೂಢನಾದವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಮೇಲಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು:—]

(೪) ಯಾಕಂದರೆ, ಯಾವಾಗ, (ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿ) ಇಂದ್ರಿಯವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ (ಪುರುಷನು) ಅನುರಕ್ತನಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗು ಸಕಲ ಸಂಕಲ್ಪಗಳ ಅಂದರೆ ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿ ರೂಪವಾದ ಫಲಾಶೆಯ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು (ಸಾಕ್ಷಾತ್) ಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನಲ್ಲ ಮಾಡುವನೋ ಆಗ ಮಾತ್ರ ಅವನನ್ನು ಯೋಗಾರೂಢನೆಂದು ಕರೆಯುವರು.

सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥ ४ ॥
§§ उद्धरेदात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।
आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ५ ॥
बंधुरात्माऽऽत्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः ।
अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६ ॥

[ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೂ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಯೋಗಾರೂಢನಾದವನು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡದಲೆ, ಫಲಾಶೆಯನ್ನು (ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು) ಮಾತ್ರಬಿಟ್ಟು ಶಾಂತಚಿತ್ತದಿಂದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. "ಸಂಕಲ್ಪದ ಸಂನ್ಯಾಸ" ವೆಂಬ ಪದವು ಮೇಲಿನ ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಫಲಾಶಾತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವು ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತ್ರ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುವದರಿಂದ, (ಕರ್ಮಯೋಗದ ಕ್ರಮಾನುಸಾರವಾಗಿ) ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಪುರುಷನೇ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಯೋಗಿಯೂ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯೂ ಎಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವನೇ ಯೋಗರೂಢನು. ಇಂಥಪ್ರಕಾರದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಅಂದರೆ ಫಲಾಶಾಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಾಧೀನದ ಮಾತು. ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ನಿಂತು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವ ಸಾಹಸಿಗೆ ಅದು ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೫) (ಮನುಷ್ಯನು) ತನ್ನ ಉದ್ಧಾರವನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು; (ಹೊರತಾಗಿ) ತಾನೇ ತನ್ನನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಯಾಕಂದರೆ ತನ್ನ ಬಂಧು (ಸಹಾಯಕರ್ತೃ) ವೆಂದರೆ ತಾನೇ, ತನ್ನ ರಿಪುವೆಂದರೂ ತಾನೇ! (೬) ಯಾವನು ತಾನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಜಯಿಸಿರುವನೋ ಅಂಥ ಆತ್ಮನ ಬಂಧುವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವೇ (ತಾನೇ); ಆದರೆ ಯಾವನಿಗೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲವೋ (ಅಂದರೆ ಯಾವನು ಅನಾತ್ಮನೋ) ಅಂಥವನು ತಾನೇ ತನ್ನ ವೈರಿಯಾಗಿ ವೈರಿಯಂತೆ ನಡೆಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

[ಈ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ವರ್ಣನವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವನೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಉದ್ಧಾರವನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಎಷ್ಟು ಬಲ್ಲಿದವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಜಯಿಸಿ ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಎಲ್ಲರ ಕೈಯೊಳಗಿನ ಮಾತು ಎಂಬ ತತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೧೦ ಪುಟ ೨೭೨-೨೭೭ ನೋಡಿರಿ). ಈ ತತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚನ್ನಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿ, ಒಮ್ಮೆ ಅನ್ವಯದಿಂದಲೂ (ಅಂದರೆ ಆತ್ಮವು ತನ್ನ ಮಿತ್ರನಾಗುವದು ಯಾವಾಗೆಂದೂ) ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದಲೂ (ಅಂದರೆ ಆತ್ಮವು ತನ್ನ ಶತ್ರುವಾಗುವದು ಯಾವಾಗೆಂದೂ) ತಿರಿತಿರಿವಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತತ್ವವೇ ಮತ್ತೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೮ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ (೧) ಅಂತರಾತ್ಮಾ; (೨) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ತಾನು; (೩) ಮನಸ್ಸು; ಎಂಬೀ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳಿರುವದರಿಂದ "ಆತ್ಮಾ" ಶಬ್ದವು ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆಯೂ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇನ್ನು ಆತ್ಮವನ್ನು ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

§§ जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।
शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥ ७ ॥
ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेंद्रियः ।
युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकांचनः ॥ ८ ॥
सुहृन्मित्रार्युदासीनमध्यस्थद्वेष्यबंधुषु ।

(೭) ತನ್ನ ಆತ್ಮವನ್ನು (ಮನಸ್ಸನ್ನು) ಗೆದ್ದವನಿಗೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆದವನಿಗೂ ಆತನ ಪರಮಾತ್ಮವು ಶೀತೋಷ್ಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸುಖದುಃಖಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮಾನಾಪಮಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಅಂದರೆ ಸಮವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.)

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಪರಮಾತ್ಮಾ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯಮನದಿಂದ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಜಯಿಸಿದಬಳಿಕ ಅದೇ ಆತ್ಮವೇ ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮರೂಪಿಯಾಗಿ (ಪರಮೇಶ್ವರ ರೂಪಿಯಾಗಿ) ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮವೆಂದರೆ ಆತ್ಮದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಾಗಿರದೆ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮವೇ, ತತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ, ಪರಮಾತ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ (೧೩.೨೨.೩೧) ಹೇಳಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯಾದರೂ —

आत्मा क्षेत्रज्ञ इत्युक्तः संयुक्तः प्राकृतैर्गुणैः ।
तैरेव तु विनिर्मुक्तः परमात्मेत्युदाहृतः ॥

"ಪ್ರಾಕೃತ ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಂದ (ಸುಖದುಃಖಾದಿ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ) ಆತ್ಮವು ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ "ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ" ಅಂದರೆ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದರೆ ಅದೇ ಆತ್ಮವೇ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗುತ್ತದೆ. (ಮ.ಭಾ.ಶಾ.೧೮೭.೨೪) "ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೂ ಇದೇ ಇರುವದಾಗಿ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವಾದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಗೀತೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಇಲ್ಲವೆ ಶುದ್ಧ ದ್ವೈತವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವರು. "ಪರಮಾತ್ಮ" ಎಂಬ ಒಂದೇ ಪದವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳದೆ "ಪರಂ ಆತ್ಮಾ" ಎಂಬದಾಗಿ ಎರಡು ಪದಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು "ಪರಂ" ಎಂಬದು "ಸಮಾಹಿತಃ" ಎಂಬ ಪದದ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥವು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಈ ಮಾತಿನಮೇಲಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರಾದ ಟೀಕಾಕಾರರು ತಮ್ಮ ಮತಗಳಮೇರೆಗೆ ಗೀತಾರ್ಥದ ಜಗ್ಗಾಟಗಳನ್ನು ಹೇಗೆಮಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂಬದು ಕಂಡುಬರುವದು:—]

(೮) ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ (ವಿವಿಧಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ) ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಆತ್ಮವುಳ್ಳವನೂ, ಜಿತೇಂದ್ರಿಯನೂ, ಕೂಟಸ್ಥನೂ (ಅಂದರೆ ಮೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನೂ) ಮಣ್ಣು ಕಲ್ಲು ಬಂಗಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವನೂ ಆದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯೇ "ಯುಕ್ತ" ನೆಂದು (ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನೆಂದು) ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. (೯) ಸುಹೃತ್, ಮಿತ್ರ, ಅರಿ, ಉದಾಸೀನ, ಮಧ್ಯಸ್ಥ, ದ್ವೇಷ್ಯ, (ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾದವ), ಬಂಧುಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸಜ್ಜನ-ಪಾಪಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾದವನೇ ವಿಶೇಷ ಯೋಗ್ಯತೆಯುವನು.

साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥
§§ योगी युंजीत सततमात्मानं रहसि स्थितः ।
एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥१०॥
शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।
नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥११॥

[ಸುಹೃತ್ತನೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯುಪಕಾರದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಉಪಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವನೆಂದೂ, ಉದಾಸೀನನೆಂದರೆ ಅನ್ಯರ ಹಿತಾಹಿತಾಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವವನೆಂದೂ, ಮಧ್ಯಸ್ಥನೆಂದರೆ ಜಗಳಾಡುವವರೀರ್ವರ ಹಿತವನ್ನು ಬಯಸುವವನೆಂದೂ ಬಂಧುವೆಂದರೆ ಸಂಬಂಧಿಕನೆಂದೂ ಟೀಕಾಕಾರರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಬರುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಶಬ್ದಗಳು ಕೇವಲವಾಗಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವಾಚಕಗಳಾಗಿವೆಂದು ಹೇಳುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಕಲರೂ ಸಮರೆಂದು ತಿಳಿಯುತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದ ಬೋಧವಾಗಲೆಂದು ಉದಾಹರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇರಲಿ! ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಯೋಗರೂಢನೆಂದರೆ "ಯುಕ್ತ" ನಾದ ಯೋಗಿಯು ಯಾರೆಂಬದನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿ (ಗೀ.೨.೬೧; ೪.೧೮; ೫.೨೩) ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಸ್ವಾಧೀನದ ಮಾತೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ಯರ ಕೈಬಾಯಿಗಳನ್ನು ನೋಡಲವಶ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಹೇಳಿದರು. ಇನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಾಧನಗಳಾವವೆಂಬದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ:-]

(೧೦) ಯೋಗಿ (ಕರ್ಮಯೋಗಿ) ಯಾದವನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು, ಚಿತ್ತವನ್ನೂ ಆತ್ಮವನ್ನೂ ಸಂಯಮನಮಾಡಿ, ನಿರಾಶಿಯಂದರೆ ಕಾಮ್ಯವಾಸನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ, ಪರಿಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಪಾಶಗಳಿಗೊಳಗಾಗದೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರಬೇಕು.

["ಯುಂಜೀತ" ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದರೂ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಛಿಸುವವನು ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆಯುತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವು ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಏಕಾಂತವಾಸವನ್ನಾದರೂ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯಗುಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದಲ್ಲಿಯ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅಂಥವರು ತಮ್ಮ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕಳೆಯದೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮಯೋಗದ ಆಚಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ಜನ್ಮಗಳಾದ ಬಳಿಕಾದರೂ ಕಡೆಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಗೀತಾ. ರ. ಪ್ರ. ೧೦ ಪುಟ ೨೭೭-೨೮೦ ನೋಡಿರಿ:—]

(೧೧) ಶುದ್ಧವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ದರ್ಭವನ್ನು, ಅದರಮೇಲೆ ಮೃಗದ ಚರ್ಮವನ್ನು, ಅದರಮೇಲೆ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಾಸಿ, ಬಹಳ ಎತ್ತರವಾಗಿರದಂತೆಯೂ

तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेंद्रियाक्रियः।
उपविश्यासने युंज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥१२॥
समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः।
संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥१३॥
प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिव्रते स्थितः।
मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥१४॥
युंजन्नेवं सदाऽऽत्मानं योगी नियतमानसः।

ಬಹಳ ಕೆಳಗಿದಾಗಿರದಂತೆಯೂ ಭದ್ರವಾದ ಆಸನವನ್ನು ಮಾಡಿ, (೧೨) ಆ ಆಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು, ಚಿತ್ತ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ನಿಯಮನಮಾಡಿಕೊಂಡವನಾಗಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಆತ್ಮವಿಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಡಿಸಬೇಕು. (೧೩) ದೇಹವನ್ನು ಅಂದರೆ, ಬೆನ್ನು, ತಲೆ, ಕುತ್ತಿಗೆಗಳನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಅಂದರೆ, ನೆಟ್ಟನೆ ಏಕರೇಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿ ಹಿಡಿದು, ಸ್ಥಿರನಾಗಿ ದಿಶೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅಂದರೆ ಸುತ್ತಲೂ ನೋಡದೆ, ನಾಸಿಕಾಗ್ರದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿರಿಸಿ, ಭೀತಿಯನ್ನಿಡದೆಯೂ, ಶಾಂತಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ, (೧೪) ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿದು ಚಿತ್ತವನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ನೆಲಿಸಿಯೂ ನನ್ನನ್ನೇ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಲೂ ಯುಕ್ತನಾಗಿ (ಯೋಗಯುಕ್ತನಾಗಿ) ಕೂಡುವವನಾಗಬೇಕು.

["ಶುದ್ಧವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ" ಮತ್ತು ಬೆನ್ನು ಕುತ್ತಿಗೆ ತಲೆಗಳನ್ನು ಸಮವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳು 'ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ' ವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯವು. (ಶ್ವೇ. ೨.೮. ಮತ್ತು ೧೦); ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವರ್ಣನವೆಲ್ಲ ಹಠಯೋಗದಲ್ಲಿಯದಾಗಿರದೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಯೋಗದ ವರ್ಣನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹಠಯೋಗದವರು ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ मनसैव इंद्रियग्रामं विनियम्य ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನಿಯಮನವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೪ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಠಯೋಗದ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ತೆಗೆದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವನ್ನೇ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಳೆಯಬೇಕೆಂಬದು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಗೀತೆಯ ವರ್ಣನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಿರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಈ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದ ಫಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೫) ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ತಾನು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವನಾಗಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಮನ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಯೋಗಿಯು (ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು) ನನ್ನಲ್ಲಿರುವಂಥದೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥದೂ ಅಂದರೆ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಡುವಂಥದೂ ಆಗಿರುವ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಸದಾ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಹರ್ನಿಶವಾಗಿ ಎಂಟೂ ಪ್ರಹರಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಗಳಿಗೆರಡುಗಳಿಗೆ ಕೈಲಾದಮಟ್ಟಿಗೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲಿರಬೇಕೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. (೧೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಟೀಕೆ ನೋಡಿರಿ).

शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥१५॥
नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकांतमनश्नतः ।
न चातिस्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥१६॥
युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।
युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥१७॥
§§ यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।

ಹೀಗೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ನನ್ನನ್ನೇ ಚಿಂತಿಸುವವನಾಗಿಯೂ ಇರು ಎಂದು ದೇವರು ಹೇಳಿದ್ದೇಕೆಂದರೆ, ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವಂಥ ಯುಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸರಿ, ಅಂಥ ವ್ಯಾಯಾಮದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿ ಉಳಿದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗಿಸದೆ ಬೇರೆ ಬೇಕಾದ ಧ್ಯೇಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಏಕಾಗ್ರಚಿತ್ತದ ದುರುಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಅದನ್ನು (ಮನಸ್ಸಮಾಧಿಯನ್ನು) ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಯೋಗದಪರಿಣಾಮವು ಸುಖಕರವಾಗುವದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದುಃಖವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮುಂದೆ ೨೯,೩೦ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಡೆಯದಾದ ೪೭ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನಿಡದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವೆಂಬ ಯೋಗವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಧಕೆವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡವನು ಜನಪೀಡಕವಾದ ಜಾರಣ ಮಾರಣ ವಶೀಕರಣ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯು ಗೀತೆಯೊಂದಕ್ಕೇಕೆ, ಸಕಲವಾದ ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗಗಳಿಗಾದರೂ ಅಸಮ್ಮತವಾದದ್ದು. ಇನ್ನು ಯೋಗಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೬) ಅರ್ಜುನನೆ, ಅಗ್ಗಳವಾಗಿ ಉಣ್ಣುವವನಿಗಾಗಲಿ ಏನೂ ತಿನ್ನದವನಿಗಾಗಲಿ, ಅತಿ ನಿದ್ದೆಬಡಕನಿಗಾಗಲಿ, ನಿದ್ದೆಗೇಡಿಗಾಗಲಿ, (ಈ) ಯೋಗವು ಸಾಧಿಸದು. (೧೭) ಅಳತೆಯ ಆಹಾರವಿಹಾರಗಳುಳ್ಳವನಿಗೂ, ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯತವಾದ ಆಚರಣವುಳ್ಳವನಿಗೂ, ನಿದ್ದೆ ಎಚ್ಚರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಮಿತಿಯುಳ್ಳವನಿಗೂ ಯೋಗವು ದುಃಖವನ್ನು ನೊಂದಿಸಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಸುಖಾವಹವಾಗುವದು.

[ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ "ಯೋಗ" ವೆಂದರೆ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದ ಕ್ರಿಯೆ, ಹಾಗೂ ಯುಕ್ತ ಅಂದರೆ ಪರಿಮಿತವಾದವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದಾದರೂ ಒಂದೆರಡು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವನ್ನೇ ಹಿಡುಕೊಂಡು ನಡೆದಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಜೀವಿತದ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧನೀಭೂತವಾದದ್ದೆಂದು ಈ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಡಿರುವದಾಗಿ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದೆ. ೧೭ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯತವಾದ ಆಚರಣ" ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗಮಾಡದೆ ಇಂಥ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬುದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಂಡುಬರುವದು. ಇನ್ನು ಯೋಗಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೊಂಚಮಾಡಿ ಆಮೇಲೆ ಸಮಾಧಿ ಸುಖದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೮) ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಚಿತ್ತವು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾದ ಬಳಿಕ (ಆ ಪುರುಷನು)

निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥१८॥
यथा दीपो निवातस्थो नेंगते सोपमा स्मृता ।
योगिनो यतचित्तस्य युंजतो योगमात्मनः ॥१९॥
यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।
यत्र चैवात्मनाऽऽत्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥२०॥
सुखमात्यंतिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतींद्रियम् ।
वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥२१॥
यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।

ಸಕಲವಾದ ಕಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿಃಸ್ಪೃಹನಾದನೆಂದರೆ ಅವನು ಯುಕ್ತನೆಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (೧೮) ಗಾಳಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿದ್ದ ದೀಪವು (ಅದರ ಉರಿಯು) ತೊಯ್ದಾಡದೆ ಇರುವ ಉಪಮೆಯೇ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಸಂಯಮಿಸಿ ತನ್ನ ಯೋಗವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವ ಯೋಗಿಗೆ ಕೊಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

[ಈ ಉಪಮೆಯಲ್ಲದೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಶಾಂತಿ ೩೦೦;೩೨,೩೪ ದಲ್ಲಿ) "ಎಣ್ಣೆತುಂಬಿದ ಪಣತಿಯನ್ನು ಸೋಪಾನವನ್ನೇರಿ ಒಯ್ಯುವಾಗಾಗಲಿ, ಬಿರುಗಾಳಿಬಿಟ್ಟಾಗ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನು ಯುಕ್ತನೆಂದರೆ ಏಕಾಗ್ರಚಿತ್ತನಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಯೋಗಿಯ ಮನಸ್ಸಾದರೂ ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಾರಥಿ ಹಾಗೂ ರಥದ ಕುದುರೆಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವಂತೂ ಸರ್ವ ವಿಶ್ರುತವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉದಹರಿಸದಿದ್ದರೂ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೬೭, ೬೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೫ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲ್ಕಂಡ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಂದು ನಿರೂಪಣಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಆ ಯೋಗಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಾದರೂ ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವದುಂಟು. ಹೇಗಂದರೆ ೯,೫ ಹಾಗೂ ೧೦.೭. ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಗವೆಂದರೆ "ಅಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ಕರ್ತುಮಕರ್ತುಂ ಶಕ್ತಿ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ "ಯೋಗ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳಾಗುವ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವಾಗಲಿ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗವಾಗಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಯಾ ಮಾರ್ಗದವರಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇರಲಿ; ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಚಿತ್ತನಿರೋಧರೂಪಿಯಾದ (ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ) ಸಮಾಧಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೦) ಯೋಗವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ನಿರುದ್ಧವಾದ ಚಿತ್ತವು ಎಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವದೋ, ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಿ (ಯೋಗಿಯು) ತನ್ನ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ತುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನೋ, (೨೧) ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವಂಥದೂ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವದೂ, ಆಗಿರುವ ನಿತಾಂತವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನೋ, ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡಮೇಲೆ ತತ್ವದಿಂದ ಅಗಲುವದಿಲ್ಲವೋ, (೨೨) ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು

यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥२२॥
तं विद्याद्दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् ।
स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥२३॥
§§ संकल्पप्रभवान्कामांस्त्यक्त्वा सर्वानशेषतः ।
मनसैवेंद्रियग्रामं विनियम्य समंततः ॥२४॥

ಹೊಂದಿದಬಳಿಕ ಬೇರೆ ಲಾಭಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೊ, ಎಲ್ಲಿ (ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ) ನಿಂತುಕೊಂಡಬಳಿಕ ಮಹತ್ತರವಾದ ದುಃಖಗಳು ಅವನನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಲಾರವೋ, (೨೩) ಆ ಸ್ಥಿತಿಯುಂದರೆ, ದುಃಖಸಂಯೋಗದಿಂದ ದೂರಾಗಿರುವಂಥ ಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಸ್ಥಿತಿಯು; ಈ ಯೋಗವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯದಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬೇಸರವು ತಗಲದಂತೆಯೂ ಆಚರಿಸತಕ್ಕದ್ದು.

[ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ೨೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿರುವ "ತಂ" (ಆ ಸ್ಥಿತಿ) ಎಂಬ ದರ್ಶಕ ಸರ್ವನಾಮಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನವು ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೂಡಿ ಸಮಾಧಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः (ಯೋಗವೆಂದರೆ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯ ನಿರೋಧವೇ) ಎಂಬದಾಗಿ ಯೋಗದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಥದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಂಥ ಶಬ್ದಗಳು ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿನಿರೋಧದ ಪೂರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯುಂದರೆಯೇ ಸಮಾಧಿಯು; ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಯೋಗವೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯಿರುವದೆಂದು "ಯೋಗ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೊಸಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಬೇಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ನಿಶ್ಚಯದವನೂ ಉದ್ಯೋಗಿಯೂ ಆಗಿರುವಂಥ ಪುರುಷನಿಗೆ ಈ ಯೋಗವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಮೈತ್ರ್ಯು. ೬. ೨೮; ಅಮೃತನಾದ ೨೯ ಮ. ಭಾ. ಅಶ್ವ. ಅನುಗೀತಾ ೧೯. ೬೬.) ಆದಾಗ್ಗೆಯೂ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖವು ಕೇವಲ ಚಿತ್ತನಿರೋಧದಿಂದಲೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಿತ್ತನಿರೋಧದ ದ್ವಾರವಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಬಳಿಕ ಆಗುವದೆಂದು ಹಿಂದೆ ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆ ೨೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ದುಃಖವಿರಹಿತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೆಂದೂ, ಆತ್ಮಪ್ರಸಾದಜ ಸುಖವೆಂದೂ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಾನಂದವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಗೀತಾ.೧೮.೩೭.; ಗೀತಾ.ರ. ಪ್ರ.೯, ಪುಟ ೨೨೮) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಚಿತ್ತದ ಸಮತೆಯು ಕೇವಲವಾಗಿ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂತಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇಂಥ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯ ಪರಿಣಾಮವು ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿಗಳಿಂದಾದರೂ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಅದೇ ಮಾರ್ಗವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಶಸ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಸುಲಭವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಮಾಧಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಆ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಐದುವದೆಂತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೪) ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ (ಆಶೆಯಿಂದ) ಹುಟ್ಟಿದ ಎಲ್ಲ ಕಾಮಗಳನ್ನು (ವಾಸನೆಗಳನ್ನು) ಅಶೇಷವಾಗಿ ದೂಡಿಹಾಕಿ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಹಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ (೨೫) ಧೃತಿಯನ್ನು (ಧೈರ್ಯವನ್ನು) ತಾಳಿದ ಬುದ್ಧಿ

शनैः शनैरुपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ।
आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किंचिदपि चिंतयेत् ॥२५॥
यतो यतो निश्चरति मनश्चंचलमस्थिरम् ।
ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥२६॥
§§ प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ।
उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥२७॥
युंजन्नेवं सदाऽऽत्मानं योगी विगतकल्मषः ।
सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यंतं सुखमश्नुते ॥२८॥

ಯಿಂದ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ತಳೆಯಬೇಕು. ಆತ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತೊಡಕಿಸಿ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಚಿಂತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕು. (೨೬) (ಹೀಗೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುವಾಗ) ಚಂಚಲವೂ ಅಸ್ಥಿರವೂ ಆಗಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಎತ್ತೆತ್ತಲಾಗಿ ಹಿರಿದಾಡುವದೋ, ಅತ್ತತ್ತಲಾಗಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿತಂದು ಆತ್ಮದ ವಶವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು.

[ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಂಥ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯು ರಥದ ಉಪಮೆಯಿಂದ ಚನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (ಕಠ ೧.೩.೩.) ರಥದ ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ಅತ್ತಿತ್ತಲಾಗಿ ಹೋಗಗೊಡದೆ ಜಾಣನಾದ ಸಾರಥಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು ಉಚಿತವಾದ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೇ ನಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯನು ಸಮಾಧಿಗಾಗಿ ಯತ್ನಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಅಭ್ಯಾಸವಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಮರ್ಮವು ಕೂಡಲೇ ವಿದಿತವಾಗುವದು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇತ್ತಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕಟ್ಟುವಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೊತ್ತಟ್ಟಿಗಿಂದ ಜಾರಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗತಿಯು ಇಲ್ಲದಾಗುವವರೆಗೆ ಸಮಾಧಿಯಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಫಲದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೭) ಮಿಗಿಲಾದ ಶಾಂತಿಯುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸಿನವನೂ ಕಳೆದ ರಜೋಗುಣವುಳ್ಳವನೂ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತನೂ (ಅರ್ಥಾತ್) ಪಾಪರಹಿತನೂ ಆಗಿರುವಂಥ ಆ ಯೋಗಿಯು (ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು) ಒಳ್ಳೇ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. (೨೮) ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ತಾನು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಂಥ (ಕರ್ಮ) ಯೋಗಿಯು ಪಾಪವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಸಂಯೋಗದಿಂದುಂಟಾದ ಅತ್ಯಂತವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಯಥಾಸುಖವಾಗಿ ಸೇವಿಸುತ್ತಾನೆ.

[ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಯೋಗಿಯೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಂತೇ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವಾದರೂ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮೂಲಕ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಪುರುಷನಾದರೂ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯೇ ಎಂಬದು ಫಲಿತಾರ್ಥವೇ ಸರಿ. ಆದರೂ "ಯೋಗೀ" ಎಂದರೆ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ತಳೆದು ಕುಳಿತಿರುವ ಪುರುಷನೆಂದು ಇಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಮಾರ್ಗವು ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ್ದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯದಿದ್ದರಾಯಿತು. ಇದೇ ನ್ಯಾಯವೇ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೂ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಾಣ ಬ್ರಹ್ಮಸುಖದ ಅನುಭವ

§§ सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥२९॥
यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥३०॥
सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥३१॥
आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।

ವಾದ ಬಳಿಕ ಸರ್ವಭೂತಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದೃಷ್ಟಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೯) (ಹೀಗೆ) ಯೋಗಯುಕ್ತವಾದ ಆತ್ಮವುಳ್ಳವನು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮವು ಸಕಲವಾದ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುವಂತೆಯೂ ಸಕಲವಾದ ಭೂತಗಳು ತನ್ನಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುವಂತೆಯೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (೩೦) ಯಾವನು ನನ್ನನ್ನು (ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು) ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವನೋ ಅವನಿಗೆ ನಾನು ಅಂತರಿತನಾದವನಲ್ಲ, ನನಗಾದರೂ ಅವನು ಅಂತರಿತನಲ್ಲ.

[ಈ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮಾ" ಎಂಬ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ (ಅಂದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ, ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ 'ನಾನು, ನನ್ನಲ್ಲಿ' ಇತ್ಯಾದಿ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷವಾಚಕ ಸರ್ವನಾಮವನ್ನಿಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತವಾದ (ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿ) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಎರಡರ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. (ಗೀತಾ.ರ. ಪ್ರ. ೧೩ ಪುಟ ೪೨೩ ೪೨೬) ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದೃಷ್ಟಿಯೇ ಮೋಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗಗಳ ನೆಲಗಟ್ಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ೨೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಪ್ರಥಮಾರ್ಧವು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಂಚ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. (ಮನು ೧೨.೯೧; ಶಾಂತಿ. ೨೩೮.೨೧; ೨೬೮.೨೨; ಕೈವ.ಉಪ.೧.೧೦; ಈಶೋಪ. ೬) ಕಿಂಬಹುನಾ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಎಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮೂಲವೂ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಮೂಲವೂ ಎಂದು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೨ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೩೮೧ದಿಂದ ನೋಡಿರಿ). ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವು ಸಾಧಿಸಿದ ಮೇಲಾದರೂ ಆತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಅದೆಲ್ಲ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಾರಭ್ಯ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ:—]

(೩೧) ಏಕತ್ವವನ್ನು (ಅಂದರೆ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು) ಹೊಂದಿ ನನ್ನನ್ನು (ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು) ಸರ್ವಭೂತಾಂತರ್ಗತನೆಂದರಿತು ಯಾವನು ಭಜಿಸುವನೋ ಅಂಥ (ಕರ್ಮ) ಯೋಗಿಯು ಸರ್ವಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ್ಗೆಯೂ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವನು. (೩೨) ಅರ್ಜುನನೆ, ಸುಖವಿರಲಿ ದುಃಖವಿರಲಿ, ಆತ್ಮೌಪಮ್ಯದಿಂದ (ತನ್ನಂತೆ ಪರರನ್ನು ಬಗೆಯುತ್ತ) ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವವನೇ ಉತ್ತಮನಾದ ಯೋಗಿ (ಕರ್ಮಯೋಗಿ) ಎಂದು ಮನ್ನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ.

सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥३२॥
अर्जुन उवाच ।
§§ योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।
एतस्याहं न पश्यामि चंचलत्वात्स्थितिं स्थिराम् ॥३३॥
चंचलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।
तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥३४॥
श्रीभगवानुवाच ।
असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

[ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆತ್ಮವು, ಎಂಬೀ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸಾಂಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗಗಳ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವದು. ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಇದೇ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಿಗೂ ಪಾತಂಜಲಯೋಗಿಗೂ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವು ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಆ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವನು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗೂ ಬೇರೆ ಪಂಥದವರಿಗೂ ಭೇದ ವಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತಪಸ್ವಿಗಿಂತಲೂ (ಅಂದರೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗಿಗಿಂತಲೂ) ಜ್ಞಾನಿಗಿಂತಲೂ (ಅಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದವನಿಗಿಂತಲೂ) ಕರ್ಮಯೋಗಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಕಡೆಗೆ ೪೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ, ಈ ಸಾಮ್ಯಯೋಗದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಅರ್ಜುನನು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನಂದರೆ:—]

ಅರ್ಜುನನೆಂದದ್ದು:—(೩೩) ಮಧುಸೂದನನೆ, ಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಅಂದರೆ ಸಾಮ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂಥ ಈ ಯೋಗವನ್ನು ನೀನು ಹೇಳಿದಿ; ಆದರೆ (ಮನಸ್ಸಿನ) ಚಂಚಲತೆಗಾಗಿ ಆ ಯೋಗದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವದೆಂತೆಂಬದು ನನಗೆ ಕಾಣಲೊಲ್ಲದು. (೩೪) ಯಾಕಂದರೆ ಕೃಷ್ಣ, ಮನಸ್ಸು ಚಂಚಲವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಅರೆಯುವಂಥದಾಗಿಯೂ, ಬಲ್ಲಿದವಾಗಿಯೂ, ಮಣಿಯುದಂತೆ ಬಿರುಸಾಗಿಯೂ ಇರುವದು. ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುವದೆಂದರೆ ಗಾಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಂತೆ ದುಷ್ಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ನಾನು ನಂಬುತ್ತೇನೆ.

[೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಸಾಮ್ಯದಿಂದ" ಅಂದರೆ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಯೋಗವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೊದಲು ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದಲ್ಲಿಯ ಸಮಾಧಿಯ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ "ಯೋಗ" ಎಂದರೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೨.೪೮) समत्वं योग उच्यते ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಮತ್ವಕ್ಕೆಯೇ ಯೋಗವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎಂದು ಭಗವಂತನೇ ಕರ್ಮಯೋಗದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇರಲಿ! ಅರ್ಜುನನ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಕಂಡು ದೇವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—]

ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನೆಂದದ್ದು:—(೩೫) ಮಹಾ ಬಾಹುವಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಚಂಚಲ

अभ्यासेन तु कौंतेय वैराग्येण च गृह्यते ॥३५॥
असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।
वश्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायतः ॥३६॥
अर्जुन उवाच ।
§§ अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।
अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥३७॥

ವಾದ ಮನಸ್ಸು ನಿಗ್ರಹಿಸಲು ದುರ್ಘಟವಾಗಿರುವದೆಂಬದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕುಂತೀ ಕುಮಾರನೆ, ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ (ದಿನಸಾಧನದಿಂದಲೂ) ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದು. (೩೬) ಆತ್ಮನಿಗ್ರಹವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಯೋಗವು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆದರೆ ಆತ್ಮವನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದವನಿಗೆ (ಆ ಯೋಗವು) ಉಪಾಯದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವೇ.

[ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನಂದರೆ, ಮೊದಲಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ತೋರಿದ್ದು ದಿನಸಾಧನೆಯಿಂದಲೂ ದೀರ್ಘೋದ್ಯೋಗದಿಂದಲೂ ಕಡೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದುಂಟು. "ಅಭ್ಯಾಸ" ವೆಂದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮತ್ತುಮತ್ತು ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಧನವು. ಹಾಗೂ "ವೈರಾಗ್ಯ" ವೆಂದರೆ ರಾಗ, ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಇಡದೆ ಇರುವದು; ಅಂದರೆ ನಿರಿಚ್ಛೆಯು. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः (ಯೋಗವೆಂದರೆ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯ ನಿರೋಧವೇ). ಎಂದು ಯೋಗದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ अभ्यास वैराग्याभ्यां तन्निरोधः (ಅಂದರೆ, ಅಭ್ಯಾಸ ವೈರಾಗ್ಯಗಳಿಂದ ಆ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯ ನಿರೋಧವಾಗುವದು) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇಂಥ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ, ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಗೀತಾಕಾರರು ಪಾತಂಜಲ ಸೂತ್ರದೊಳಗಿನ ಶಬ್ದಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೫೨೧ ನೋಡಿರಿ). ಇರಲಿ! ಈ ಮೇರಿಗೆ ಮನೋನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಮಾಧಿಯನ್ನೈದುವದು ಶಕ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಹಾಗೂ ನಿಗ್ರಹಿಂಗಳಾದವರು ಇಂಥ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಆರೇ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲರಾದರೂ ಈ ವಿಷಯದಮೇಲೆ ಬೇರೊಂದು ಶಂಕೆಬರುವದೇನಂದರೆ:— "ಕರ್ಮಯೋಗದ ಈ ಪರಮಾವಸ್ಥೆಯು ಅನೇಕರಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ದುರಾಪಸ್ತವಾಗಿರುವದು. ಇಂಥ ಜನರಿಗೆ ಆ ಸಿದ್ಧಿಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂತು ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಹಸಮಾಡಿ ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹದ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೂ ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವದು. ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬುಡ್ಡಿಯಿಂದ ಆರಂಭಮಾಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಅದು ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇಂಥ ಜನರು ಮಾಡತಕ್ಕ ಉಪಾಯವೇನೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನಮಾಡುತ್ತಾನೆ:—]

ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು:—(೩೭) ಕೃಷ್ಣಾ, ಶ್ರದ್ಧಾವಂತನಾಗಿದ್ದರೂ ಯೋಗದಿಂದ ಚಲಿತವಾದ (ಪರಾಙ್ಮುಖವಾದ) ಮನಸುಳ್ಳವನಾದ ಅಯತಿಯು (ಅಂದರೆ ಯಾವನು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ವಭಾವಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವನಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸಯಂಮನವು ಸಾಧಿಸಲಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವನು) ಯೋಗಸಂಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು

कच्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।
अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥३८॥
एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यशेषतः ।
त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥३९॥

ಹೊಂದದಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಏನು ಗತಿಯಾಗುವದು ? (೩೮) ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೆ, ಮೋಹಗ್ರಸ್ತನಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರನಾಗದಿರುವದರಿಂದ ಉಭಯಗಳನ್ನೂ ಕಳಕೊಂಡವನಾದ ಆ ಪುರುಷನು ಹರಿದಮೋಡದಂತೆ (ಅಂತರದಲ್ಲಿಯೇ) ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? (೩೯) ಕೃಷ್ಣಾ, ಈ ನನ್ನ ಸಂಶಯವನ್ನು ನೀನೇ ನಿರ್ಮೂಲವಾಗಿ ಕಡಿದು ಹಾಕಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಂಶಯದ ನಿವಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ನೀನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಲ್ಲ.

[अयतिः नञ् ಸಮಾಸದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದ ನञ् (अ) ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ "ಅಭಾವ" ವೆಂಬಂತೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಾರ್ಥವಾಚಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವರಾದ್ದರಿಂದ ೩೭ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ " ಅಯತಿ " ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಅಲ್ಪವೆಂದರೆ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಅಥವಾ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಸಯಂಪುನವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಎಂಬಂತೆ ಆಗುವದು. ೩೮ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ उभयविभ्रष्टः ಅಂದರೆ ಉಭಯಗಳನ್ನು ಕಳಕೊಂಡವನು ಅಥವಾ ಇತೋ ಭ್ರಷ್ಟಸ್ತತೋ ಭ್ರಷ್ಟನಾದವನು ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಜ್ಞೆಯ ಮೇರಿಗೆ ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡಿದರೆ, ಆ ಕರ್ಮದ ಬಂಧನವು ತಗಲದೆ, ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮದ ಫಲಗಳೆರಡು; ಆದರೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಅರಬುದ್ಧಿಯವನ (ಅಯತಿಯ) ಕರ್ಮದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಕಾಮ್ಯಫಲವು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಆ ಉದ್ದೇಶವು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇತ್ತ ಸ್ವರ್ಗವೂ ಇಲ್ಲ ಅತ್ತ ಮೋಕ್ಷವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಹಾಲಿಲ್ಲ ತುಪ್ಪಿಲ್ಲ ಗೋವಿಂದ" ಎಂಬಂತೆ ಅವನು ಎರಡೂ ಕಳಕೊಂಡು ಕೂಡುವನೋ ಹೇಗೆಂದು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನವು. ಈ ಪ್ರಶ್ನವು ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗರೂಪಿಯಾದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಾಧನಕ್ಕೆಯೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದೆಂತಲ್ಲ. ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದಿಂದಲೂ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾದರೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದುಂಟೆಂದು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧನವು ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವ ಸಂಭವವಿರುವಂತೆಯೇ ಭಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಗಳ ಸಾಧನವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದಾದರೂ ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವ ಸಂಭವವಿದ್ದೇ ಇರುವದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲೆ ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕೆ ಭಗವಂತನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವು ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ಸಕಲವಾದ ಸಾಧನಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು: —]

श्रीभगवानुवाच ।
पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।
न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥४०॥
प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुषित्वा शाश्वतीः समाः ।
शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥४१॥
अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।
एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥४२॥
तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।
यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनंदन ॥४३॥
पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि सः ।
जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥४४॥
प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ।

ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:— (೪೦) ಪಾರ್ಥನೆ, ಅಂಥವನಿಗೆ (ಶ್ರದ್ಧಾಯುತನಾದ ಆ ಯತಿಗೆ) ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ವಿನಾಶವುಂಟಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅಪ್ಪಾ ಅರ್ಜುನಾ, ಕಲ್ಯಾಣಕಾರಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಯಾವನೇ ಆಗಲಿ ಅವನು ದುರ್ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. (೪೧) ಪುಣ್ಯವಂತರಿಗುಚಿತವಾದ ಲೋಕವನ್ನೈದಿ ಅಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಯೋಗಭ್ರಷ್ಟನಾದ ಪುರುಷನು ಸತ್‌ಶೀಲರಾದ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವನು. (೪೨) ಅಥವಾ, (ಅವನು) ಬುದ್ಧಿವಂತರಾದ (ಕರ್ಮ) ಯೋಗಿಗಳ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವನು. ಇಂಥವರು (ತಾಳಿದ) ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಜನ್ಮವು (ಈ) ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಹು ದುರ್ಲಭವಾದದ್ದೇ ಸರಿ. (೪೩) ಅರ್ಜುನನೆ, (ಆ ಪುರುಷನು) ಅಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ (ಎಲ್ಲ) ಬುದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ (ಯೋಗ)ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (೪೪) ಆ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಅಭ್ಯಾಸದ ಮೇಲಿಂದಲೇ, ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನು (ಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ) ಎಳೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. (ಕರ್ಮ-)ಯೋಗದ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದರೂ (ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ತಳೆದವನು ಕೂಡ) ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅತೀತನಾಗುತ್ತಾನೆ. (೪೫) (ಹೀಗೆ) ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉದ್ಯೋಗಮಾಡುವ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಪಾಪವನ್ನು ತೊಳಕೊಂಡವನಾಗಿ ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸಂಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಕಡೆಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ "ಯೋಗ" "ಯೋಗಭ್ರಷ್ಟ" ಹಾಗೂ "ಯೋಗಿ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು "ಕರ್ಮಯೋಗ" "ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದ ಭ್ರಷ್ಟ" ಹಾಗೂ "ಕರ್ಮಯೋಗೀ" ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದರೆ, ಬೇರೆ ಪಂಥದವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿರುವದು ಸಂಭವನೀಯವಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ ಮೊದಲು ಮೊದಲು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಶುದ್ಧವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಬೇಕು.

अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥४५॥

ಸ್ವಲ್ಪವೇ ಆಗಲೊಲ್ಲದೇಕೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೇಡ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗಿ ಅದರಿಂದಲೇ ಕಡೆಗೆ ಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. "ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಚರಿಸಿದರೂ ಕೂಡ ಅದು ದೊಡ್ಡಭಯವನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತದೆ." (ಗೀ.೨.೪೦); "ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳ ಮೇಲಾದರೂ ವಾಸುದೇವನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ" (ಗೀ.೭.೧೯) ಎಂಬೀ ಗೀತಾವಚನಗಳಾದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರಕಗಳಾಗಿವೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಪ್ರ. ೧೦ ಪುಟ ೨೭೭-೨೮೦ದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ನೋಡಬಹುದು. ೪೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬದರ ಅರ್ಥವು "ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು" ಎಂಬದಾಗಿರುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ವೇದವಿಹಿತವಾಗಿದ್ದು, ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಅವುಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವದುಂಟು. ಹಾಗೂ ವೇದವೆಂದರೆ ಸಕಲ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದಾದ ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಹುದು. ಯಾರಾದರೇನು ಅವರು ಮೊದಲು ಮೊದಲಿಗೆ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡುವರು; ಆದರೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತ ನಡೆದ ಹಾಗೆ ಮುಂದೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

द्वेब्रह्मणी वेदितव्ये शब्दब्रह्म परं च यत् ॥
शब्दब्रह्मणि निष्णातः परं ब्रह्माधिगच्छति ॥

"ಬ್ರಹ್ಮಗಳು ಎರಡಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಬ್ರಹ್ಮವು (ನಿರ್ಗುಣವು). ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಅದರಾಚೆಗಿದ್ದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ." ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಮೈತ್ರ್ಯು. ೬ ೨೨; ಅಮೃತಬಿಂದು ೧೭; ಮ. ಭಾ. ಶಾಂತಿ ೨೩೧.೬೩; ೨೬೯.೧.) ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಬೇಸರಿಕೆಯಾಗಿ ಕಡೆಗೆ ಅವೇ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡೆಂದು ಹೇಳುವ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಇಚ್ಛೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಳಿಕ (ಇಚ್ಛೆಯ ಮೇರಿಗೆ) ಇಂಥ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಯೋಗದ ಆಚರಣವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಯಾದರೂ ಘಟಿಸುವದು. ಆ ಮೇಲೆ "ಸ್ವಲ್ಪಾರಂಭಾ ಕ್ಷೇಮಕರಾಃ" ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಅಷ್ಟೇ ಸ್ವಲ್ಪಾಚರಣವು ಆ ಪುರುಷನನ್ನು ಆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಜಗ್ಗಿಕೊಂಡೊಯ್ದು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯುಳ್ಳವನು ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮದ ಮೇಲಿನವನಾಗುವನೆಂದು ೪೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೂ ಇಷ್ಟೆಯೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗರೂಪಿಯಾದ ಯಂತ್ರದ ಬಾಯಿಯೇ ಆಗಿರುವದು. ಆ ಯಂತ್ರದ ಬಾಯಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುವು (ಜ್ಞಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನು) ಸಿಕ್ಕನಂದರೆ, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಮ್ಮಿಲ್ಲಒಮ್ಮೆ ಪೂರ್ಣಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮದಾಚೆಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಇರನು. ಜನಕನೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಿಯು ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದು ಕೇಳಿದಕೂಡಲೆ ನಂಬಿಗೆಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಅವರಿಗಾಗಲಿ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಇರಲಿ! ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸ್ವಲ್ಪೇ ಆಚರಣವಾಗಲಿ, ಅಷ್ಟೇಕೆ, ಅದರ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಾತ್ರವಾಗಲಿ, ಯಾವಾಗಲೂ ಕಲ್ಯಾಣಕರಕವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಅನುರೋಧದಿಂದಲೇ ಕಡೆಗೆ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—]

§§ तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥४६॥

(೪೬) (ಕರ್ಮ–) ಯೋಗಿಯು ತಪಸ್ವಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನು, ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನೂ, ಕರ್ಮಠರಿಗಿಂತಲೂ ಅವನು ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಮನ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಜುನನೆ, ನೀನು (ಕರ್ಮ–)ಯೋಗಿಯಾಗು.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ತಪಸ್ವಿ" ಯೆಂದರೆ ಅಡವಿಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಉಪೋಷಣಾದಿ ಕಾಯಕ್ಲೇಶಕರವಾದ ವ್ರತಗಳಿಂದಾಗಲಿ, ಹಠಯೋಗದ ಸಾಧನದಿಂದಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೈದುವ ಜನರೆಂಬ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಾದರೂ ತಪಸ್ವಿಯಂದರೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. "ಜ್ಞಾನಿ" ಯೆಂದರೆ ज्ञानयोगेन सांख्यानां (ಗೀ. ೩. ೩) ಎಂದು ಹೇಳಿದಮೇರಿಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಸಗಿದ ಸಾಂಖ್ಯನಿಷ್ಠಜನರು. ಹಾಗೂ "ಕರ್ಮಿ" ಗಳೆಂದರೆ, ಗೀ.೨.೪೨–೪೪; ೯–೨೦–೨೧ ಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುವ ಕರ್ಮಠರಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರು. ಈ ತ್ರಿಮಾರ್ಗಿಗಳಾದ ಜನರು, ತಾವು ತಾವು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಡೆದರೇ, ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ "ತಪಸ್ವಿಯಾಗಲಿ, ಕರ್ಮಠನಾದ ಮೀಮಾಂಸಕನಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠನಾದ ಸಾಂಖ್ಯನೇ ಆಗಲಿ, ಇವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನು, ಹಾಗೂ ಅವನ ಕರ್ಮಯೋಗಪಂಥವಾದರೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು." ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹಿಂದೆ (ಗೀ. ೩.೮;೫.೨ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ) "ಅಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವು" "ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚಿನದು" ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ. ೧೧ ಪುಟ ೩೦೧,೩೦೨). ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತಪಸ್ವಿ ಮೀಮಾಂಸಕ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಿಗಳಿಗಿಂತ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಂತೆಂದೇ "ಯೋಗಸ್ಥನಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡು" (ಗೀ ೨. ೪೮, ಗೀ. ರ ಪುಟ ೫೮), "ಯೋಗವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಏಳು" (೪.೪೨) ಮುಂತಾದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯಾದರೂ तस्मात् योगी भवार्जुन "ಅರ್ಜುನನೆ, ನೀನು ಕರ್ಮಯೋಗಿಯಾಗು" ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತು ಕರ್ಮಯೋಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನಿಸದಿದ್ದರೆ "ತಸ್ಮಾತ್" (ಆದ್ದರಿಂದ) ನೀನು ಯೋಗಿಯಾಗು ಎಂದು ಹೇಳಿದ ವಚನದಲ್ಲಿಯ "ತಸ್ಮಾತ್" ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣವು ನಿರರ್ಥಕವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಿಗಳಾದ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ರುಚಿಸುವದೆ ? ಅವರು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ज्ञानिभ्योऽपि ಎಂಬಲ್ಲಿಯ "ಜ್ಞಾನೀ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನಿಯೆಂದರೆ ಕೇವಲವಾದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಜ್ಞಾನಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪಠನಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನೀ ಎಂಬದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲವಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಗ್ರಹವೇ. ಕರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವಂಥ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವು ಗೌಣವಾದದ್ದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು ಆ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇರಿಗೆ ಆ ಜನರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಗೌಣತ್ವಬರುವದಷ್ಟೆ? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು कर्मयोगो विशिष्यते (ಗೀ. ೫.೨) ಎಂಬ ವಚನದ ಅರ್ಥವನ್ನಾದರೂ ವಿಪರೀತವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿರುವರು. ಆದರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಇತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೧ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರೆವು. ಗೀತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಸಕಲವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬದು ನಿರ್ವಿವಾದವೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಎಷ್ಟರ

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनांतरात्मना ।
श्रद्धावान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥४७॥
इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे अध्यात्मयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥ ६ ॥

ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾರತಮ್ಯಭಾವವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೪೭) ಆದರೂ ಸಕಲರಾದ (ಕರ್ಮ-)ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ನೆಲಿಸಿದ ಅಂತರಾತ್ಮವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವನೋ ಅವನೇ ಯುಕ್ತರಲ್ಲಿ (ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ) ಹೆಚ್ಚಿನವನೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

[ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಸವಿರಸವು ಕೂಡಿದರೆ ಹಾಲು ಸಕ್ಕರೆ ಕೂಡಿದಂತಾಗಿ ಆ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಪ್ರಿಯನಾಗುತ್ತಾನೆಂಬದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಕ್ತಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಫಲದ ತ್ಯಾಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (೧೨.೧೨) ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಬೇರೆ; ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿದ್ದು ಭಕ್ತಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾತೇ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದ್ದು, ಎರಡನೆಯ ಮಾತನ್ನು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣವು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೆತ್ತಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರದ ಕ್ರಿಯಾಯೋಗವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ನಿಘಾತಕವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ (ಭಾ. ೧.೫.೩೪)

नैष्कर्म्यमप्यच्युतभाववर्जितं न शोभते ज्ञानमलं निरंजनं ॥ ಭಾ. ೧೧.೩.೪೬

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವೆಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವು ಕೂಡ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಶೋಭಿಸುವದಿಲ್ಲ; ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾಗವತದ ಕಡೆಮೊದಲಿನ ಸ್ಕಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಭಾ. ೧.೫.೧೨;೧೨.೧೭.೫೨) ಭಾಗವತಕಾರರ ಕಟಾಕ್ಷವು ಕೇವಲವಾದ ಭಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅವರು ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಕೈಮಾಡ ಹೋಗುವರೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅರ್ಥಾತ್ ಗೀತೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆ ಚನ್ನಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನಂತಿರುವ ಬೇರೆ ಅನೇಕವಾದ ವಿಧಾನಗಳಿದ್ದದ್ದಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನು! ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ನೋಡತಕ್ಕವರಲ್ಲದೆ ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಏನಿದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡುವದು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲಗಳು ಬೇರೆ, ಆ ಗ್ರಂಥಗಳ ಉದ್ದೇಶಗಳಾದರೂ ಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ ಯಾಗುವಂತೆ ಯತ್ನಮಾಡುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಇರಲಿ, ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿಯ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಲ್ಲಿಯ ಸಾಧನಗಳ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿಗಳೆರಡೂ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಾರಭ್ಯ ಮಾಡಲ್ಪಡುವದು.]

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಯೋಗವೆಂಬ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

सप्तमोऽध्यायः ।

ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

[ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದಷ್ಟೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೂ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಆಚರಣವು ಘಟಿಸಿತೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಆ ಮಾರ್ಗದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಯಮನವನ್ನು ಯಾವರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದರ ನಿರೂಪಣವು ಈಗ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಬಾಹ್ಯಕ್ರಿಯಾ ಉಪಕರಣ ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು, ಏನು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಈ ಗರಡೀ ಸಾಧಕವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಮಾತಿನ ವಿಚಾರವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾಮ ಕ್ರೋಧಾದಿ ರಿಪುಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ”ವೆಂತಲೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನೀನು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿ ಆ ಶತ್ರುಗಳ ನಾಶವನ್ನು ಮಾಡೆಂತಲೂ ಹೇಳಿ ಭಗವಂತನು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟನು. (೩.೪೦-೪೧). ಮತ್ತು ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಾದರೂ, ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಂದತೃಪ್ತನಾದ ಯೋಗೀಪುರುಷನು(೬.೮) ‘ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸರ್ವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ವಭೂತಗಳನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ”ನೆಂದು ಆ ಯೋಗಯುಕ್ತನಾದ ಪುರುಷನ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (೬.೨೯) ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ “ಜ್ಞಾನ” ಮತ್ತು “ವಿಜ್ಞಾನ”ಗಳೆಂದರೇನು, ಹಾಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆಯೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ಯಾವ ವಿಧಗಳಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬೀ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವದು ಸಹಜಗತ್ಯಾ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ವರೆಗೆ ಇರುವ ಹನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೊನೆಯ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಉಪಸಂಹಾರವು ಬಂದಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಅನೇಕವಾದ ವಿನಾಶಿಗಳಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಕೊಳ್ಳುವದೇ “ಜ್ಞಾನವು”; ಇದಕ್ಕೆ “ಸಮಷ್ಟಿ”ಯೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯನಾದ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ವಿವಿಧವಾದ ನಾಶವಂತ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ತಿಳುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ “ವಿಜ್ಞಾನ”ವೆಂಬ ಹೆಸರು; ಇದೇ “ವ್ಯಷ್ಟಿಯು” (ಗೀ. ೧೩.೩೦). ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆಯೇ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರವಿಚಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ(ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ)ಇರುವಂಥ ಆತ್ಮಾ ಎಂಬದರ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ಬೋಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಇಂಥ ವಿಷಯವಿಚಾರಕ್ಕೆ “ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರ”ವೆಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಹೆಸರಿರುವದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ “ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರ”ವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಮಾಡಿ ಮುಂದೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ “ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ” ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು, ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆತನ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಗಮ್ಯವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗಮ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂದು ಉಪಾಸನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡು ಭೇದಗಳಾಗಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬದನ್ನೂ

श्रीभगवानुवाच ।
मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युंजन्मदाश्रयः ।
असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥१॥
ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।

ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಾಗಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಅವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬದನ್ನು (ಹೀಗಿರುವ ಈ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಧಿ ಇವುಗಳನ್ನು) ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳ ವಿವೇಚನಕ್ಕಾಗಿ ಹನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಬೇಕಾದವೆಂಬದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನದೊಡನೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವಾದರೂ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಕೇವಲವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವಂಥ ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗು ಭಕ್ತಿಯೆಂಬೀ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಮೋಕ್ಷಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಎಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಈ ವಿವೇಚನವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದ ಉಪಪಾದನದ ಅವಾಂತರವಾದ ಭಾಗವಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕದ್ದು. ಗೀತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಕರ್ಮ ವಿಷಯಕವಾಗಿಯೂ ನಡುವಿನ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಭಕ್ತಿ ವಿಷಯಕವಾಗಿಯೂ ಕಡೆಯ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದು ಹೇಳಿ ಗೀತೆಯ ಮೂರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾಡುವದು ತತ್ವತಃ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮೂರೂ ವಿಷಯಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರದೆ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಅಂಗಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವುಗಳು ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ ಎಂಬದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೪ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೪೪೭–೪೫೧) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದೆ ಭಗವಂತನು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವನೋ ನೋಡೋಣ.]

ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:—(೧) ಪಾರ್ಥನೆ, ನನ್ನಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾದ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನಾಗಿ, ನನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ, (ಕರ್ಮ-) ಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸಲಾಗಿ ನೀನು ನನ್ನ ಸಮಗ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಬಹುದೋ ಅದನ್ನು (ಹೇಳುತ್ತೇನೆ) ಕೇಳು. (೨) ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರೊಡನೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇನ್ನು ನಾನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುವೆನು. ಅದನ್ನು ತಿಳುಕೊಂಡಬಳಿಕ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುವದು ಮತ್ತಿನ್ನಾವದೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

[ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ मदाश्रयः ನನ್ನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ; ಅವುಗಳ ಮೇಲಿಂದಲೂ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ "ಯೋಗಂ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮೇಲಿಂದಲೂ, ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಮುಂದೆ ಬರುವ "ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನ" ದ ಪ್ರಕರಣವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಷಯವೆಂತಲ್ಲವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತಿದೆ. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೧೪ ಪುಟ ೪೫೩). ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲೊತ್ತಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲ, ಗೀತೆಯ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ मद्योगमाश्रितः (ಗೀ.೧೨.೧೧), मत्परः (೧೮.೫೭; ೧೧.೫೫) ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು

यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥२॥
मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।
यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥३॥

ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಯಾವ ಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವದೋ, ಆ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ; ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. "ವಿಜ್ಞಾನ"ವೆಂದರೆ ಅನುಭವಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ, ಇಲ್ಲವೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದು ಕೆಲವರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೇರೆಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪವಾದದ್ದಕ್ಕೆ "ಜ್ಞಾನ"ವೆಂತಲೂ ವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪವಾದದ್ದಕ್ಕೆ "ವಿಜ್ಞಾನ"ವೆಂತಲೂ ಎರಡು ಭೇದಗಳಿರುವದರಿಂದ ಆ ಸಮಷ್ಟಿ ವ್ಯಷ್ಟಿಗಳೇ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿವೆಯೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು (ಗೀ.೧೩.೩೦;೧೮.೨೦). ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ अन्यत्ज्ञातव्यमवशिष्यते "ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬದು ಯಾವದೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ವಚನವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "येन...अविज्ञातं विज्ञातं भवति?" (ಯಾವದರಿಂದ ಅವಿಜ್ಞಾತವೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ? ಅಂದರೆ ಯಾವದೊಂದನ್ನರಿತರೆ ಇನ್ನುಳಿದ ಯಾವತ್ತೂ ವಿಷಯಗಳು ಅರಿತಂತಾಗುವವು) ಎಂದು ಶ್ವೇತಕೇತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನ ತಂದೆಯು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿ, ಬಳಿಕ ತಾನೇ ಆ ಒಗಟವನ್ನೊಡೆದದ್ದೆಂತೆಂದರೆ— यथा सोम्यैकेन मृत्पिंडेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्वाचारंभणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् (ಛಾಂ. ೬.೧.೪) ಅಂದರೆ "ಸುಪುತ್ರನೆ, ಒಂದು ಮಣ್ಣುಹೆಂಟೆಯಲ್ಲಿ ಏನಿದೆಯೆಂಬದು ತಿಳಿದ ಬಳಿಕ ಉಳಿದ ಮೃಣ್ಮಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥ ಆ ಮೃತ್ತಿಕೆಯ ವಿಕಾರಗಳೇ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ." ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು "ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದು ಇನ್ನಾವದೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ." ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಾದರೂ कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति? (ಮುಂ.೧.೧.೩) ಅಂದರೆ "ಯಾವದರ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು" ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಶ್ನವಿರುತ್ತದೆ. ಮಥಿತಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಿನ್ನಾವದೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಯಾಕಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲತತ್ವವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು ಅದುವೇ ನಾಮರೂಪಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಮೂಲ ತತ್ವದ ಹೊರತಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಈ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ತತ್ವವೇ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗದು:—]

(೩) ಸಾವಿರಕ್ಕೊಬ್ಬನಾವನೋ ಮನುಷ್ಯನು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಹೀಗೆ) ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಿರುವಂಥ ಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಗಾದರೊಬ್ಬನು ನನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವಂಥ ಪುರುಷನಿಗೆ ಕೂಡ ಸಿದ್ಧಪುರುಷನೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆಯೇ ಸಿದ್ಧಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೇ ಹೊರತಾಗಿ ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲ; ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮರೆತಿರಲಾಗದು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರ' ವೆಂತಲೂ

§§ भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥४॥
अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥५॥
एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥६॥
मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनंजय ।

"ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರ" ವೆಂತಲೂ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳಿರುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ "ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರ" ವನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೪) ಪ್ರಥಿವೀ, ಆಪ (ನೀರು) ಅಗ್ನಿ (ತೇಜಸ್) ವಾಯು, ಆಕಾಶ, (ಇವೈದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು), ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಹೀಗೆ ನನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಟು ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. (೫) ಇದು ಅಪರವಾದದ್ದು, (ಅಂದರೆ ಕನಿಷ್ಠವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು) ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಜೀವಭೂತವಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡುವಂಥ ("ಪರಾ" ಅಂದರೆ) ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಬೇರೊಂದು ನನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ನೀನು ತಿಳಿ. (೬) ಸಕಲವಾದ ಭೂತಗಳು ಇವುಗಳಿಂದಲೇ (ಈ ದ್ವಿವಿಧವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಂದಲೇ) ಹುಟ್ಟುವವೆಂದು ತಿಳಿ. ನಾನು ಈ ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಭವನೂ ಅಂದರೆ ಮೂಲಕಾರಣನೂ ಪ್ರಳಯನೂ ಅಂದರೆ ಅಂತನೂ ಆಗಿರುವೆನು. (೭) ಧನಂಜಯನೆ, ನನಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ. ದಾರದಲ್ಲಿ ಮಣಿಗಳ ಸಮುದಾಯವು ಪೋಣಿಸಿರುವಂತೆ ಇದೆಲ್ಲ ನನಲ್ಲಿ ಪೋಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

[ಈ ನಾಲ್ಕು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನದ ಸಾರವೆಲ್ಲ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಚೇತನವಾದ (ಜಡ) ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದು, ಸ್ವಚೇತನನಾದ "ಪುರುಷನು" ಮತ್ತೊಂದು ಹೀಗೆ ಎರಡು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ವಗಳಿರುವವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿ ಇವೆರಡರಿಂದಲೇ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದೂ, ಇವೆರಡು ತತ್ವಗಳ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ (ಮೂರನೆಯ) ತತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯು ಈ ದ್ವೈತವನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವದಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ, "ಪ್ರಕೃತಿ" ಹಾಗೂ "ಪುರುಷ" ನೆಂಬ ಇವೆರಡು ಒಬ್ಬನಾಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಭೂತಿಗಳೆಂದು ಮನ್ನಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯು ಕನಿಷ್ಠವೂ ಜೀವವೆಂದರೆ ಪುರುಷನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಆದ ವಿಭೂತಿಯೆಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಹಾಗೂ ಐದನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿ ಈ ವಿಭೂತಿಗಳೆರಡರಿಂದಲೇ ಸಕಲವಾದ ಸ್ಥಾವರ ಜಂಗಮ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವದೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಗೀ.೧೩.೨೬ ನೋಡಿರಿ) ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಭೂತವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸವಿಸ್ತರವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು "ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ" ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ೧೩ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ಜಡ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರದೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸರ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದು. (ಗೀ. ೯.೧೦ ನೋಡಿರಿ). ಆದಾಗ್ಗೆಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ, ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭೇದಗಳನ್ನೇ ಗೀತೆಯು ಕೊಂಚ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಮಾಡಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೮. ಪುಟ ೧೭೬-೧೭೯)

मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ॥७॥
§§ रसोऽहमप्सु कौंतेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।
प्रणवः सर्ववेदेषु शब्दः खे पौरुषं नृषु ॥८॥

ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜಡ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರನದೆಸೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಳಿಕ (ಗೀ. ೭. ೧೪) ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂಬಬಗ್ಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷವೆಂಬ ತತ್ವವಾದರೂ ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವದು (ಗೀ.ರ.ಪ್ರ.೯.ಪುಟ೨೩೮). ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಪುರುಷನೂ ಇನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ತತ್ವಗಳೂ ಕೂಡಿ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳಿರುವವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ತತ್ವಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳೂ, ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಒಂದು ಮನಸ್ಸೂ, ಕೂಡಿ ಆದ ಹದಿನಾರು ತತ್ವಗಳು. ಉಳಿದ ಏಳು ತತ್ವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವು; ಅಂದರೆ ಆ ಏಳರ ವಿಕಾರಗಳು. ಅರ್ಥಾತ್ ಮೂಲತತ್ವಗಳೆಷ್ಟು ಎಂಬ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ಅವರು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಹದಿನಾರು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೂರರಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ಕಳೆಯಲಾಗಿ, ಒಂದು (ಮಹಾನ್) ಬುದ್ಧಿ, ಒಂದು ಅಹಂಕಾರ, ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು (ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು) ಹೀಗೆ ಏಳೇ ಮೂಲತತ್ವಗಳೆಂದು ಎಣಿಸಲ್ಪಡುವವು. ಈ ಏಳಕ್ಕೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿ" ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆ ಇರುವದು. ಈ ಏಳು "ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೃತಿಗಳೂ" ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಕೂಡಿ ಎಂಟು ಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಕೃತಿ ಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಶಾಂ:೩೧೦,೧೦-೧೫) "ಅಷ್ಟಧಾ" ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಏಳು "ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೃತಿಗಳೊಡನೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಎಂಟನೆಯದಾಗಿ ಎಣಿಸುವದು ಗೀತೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಎಣಿಸಿದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂಲ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಏಳು ವಿಕಾರಗಳೂ ಎಂಬ ಭೇದವು ತೋರಿಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗೀತೆಯು ಏಳು ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಎಂಟನೆಯದಾಗಿ ಕೂಡಿಸಿ ಅಷ್ಟಧಾ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಅಷ್ಟಧಾಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಕೊಂಚ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ.ರ.ಪುಟ ೧೭೮) ಸಾರಾಂಶ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ (ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ) ಬರುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ನಿರೂಪಣವು ಉಭಯ ಮತಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕದ್ದು. ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಂದಲೇ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ ಉಪನಿಷದ್ಗಳಾದರೂ ಹೇಳುವವು:-]

एतस्मात् जायते प्राणो मनः सर्वेंद्रियाणि च ।
खं वायुर्ज्योतिरापः पृथिवि विश्वस्य धारिणी ॥

ಇವನಿಂದಲೇ (ಪುರುಷನಿಂದಲೇ) ಪ್ರಾಣವೂ ಮನಸ್ಸೂ ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಆಕಾಶ ವಾಯು ತೇಜಸ್ಸು ನೀರುಗಳೂ ವಿಶ್ವಧಾರಣೆಯಾದ ಪೃಥಿವಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. (ಮುಂಡ.೨.೧ ೩. ಕೈ ೧. ೧೫; ಪ್ರಶ್ನ ೬-೪) ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ತಿಳುಕೊಳ್ಳುವದಿದ್ದರೆ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ ಓದಿರಿ. ಪೃಥಿವೀ ಆಪ ಮುಂತಾದ ಪಂಚತತ್ವಗಳೆಲ್ಲ ನಾನೇ ಆಗಿರುವೆನೆಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನೀ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳಾದರೂ ನಾನೇ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಇದೆಲ್ಲ ದಾರದಲ್ಲಿ ಮಣಿಗಳು ಪೋಣಿಸಿರುವಂತೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಪೋಣಿಸಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಇನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:-]

(೮) ಅರ್ಜುನನೆ, ನೀರಿನಲ್ಲಿಯ ರಸವೆಂದರೆ ನಾನು; ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಭೆಯು (ಬೆಳಕು) ನಾನು; ಸರ್ವ ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಣವವೆಂದರೆ ಓಂಕಾರನು

पुण्यो गंधः पृथिव्यां च तेजश्चास्मि विभावसौ ।
जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥९॥
बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।
बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥१०॥
बलं बलवतामस्मि कामरागविवर्जितम् ।
धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥११॥
ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।
मत्त एवेति तान्विद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥१२॥
§§ त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।

ನಾನು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯ ಶಬ್ದವೂ ನಾನೇ, ಪುರುಷರಲ್ಲಿಯ ಪೌರುಷ್ಯವೆಂದರೂ ನಾನೇ, (೯) ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿಯ ಪುಣ್ಯ ಗಂಧ (ಸುಗಂಧ) ವು ನಾನು, ಹಾಗು ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿಯ ತೇಜಸ್ಸು ನಾನು. ತಪಸ್ವಿಗಳಲ್ಲಿಯ ತಪಸ್ಸು ನಾನು. ಹಾಗೂ ಸರ್ವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯ ಜೀವನ ಶಕ್ತಿಯಾದರೂ ನಾನೇ. (೧೦) ಪಾರ್ಥನೆ, ಸನಾತನನಾದ ನಾನು ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಬೀಜವೆಂದು ತಿಳಿ. ಬುದ್ಧಿವಂತರಲ್ಲಿಯ ಬುದ್ಧಿಯೂ, ತೇಜಸ್ವಿಗಳಲ್ಲಿಯ ತೇಜಸ್ಸೂ ನಾನೇ ಇರುವೆನು. (೧೧) ಬಲವಂತರಲ್ಲಿಯ ಕಾಮ ರಾಗರಹಿತವಾದ ಬಲವು ನಾನು; ಭರತ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧವಾಗದಿದ್ದ ಕಾಮವಾದರೂ ನಾನಾಗಿರುವೆನು. (೧೨) ಸಾತ್ವಿಕವೆಂಬವೂ, ರಾಜಸವೆಂಬವೂ, ತಾಮಸವೆಂಬವೂ ಆಗಿರುವ ಭಾವಗಳು (ಪದಾರ್ಥಗಳು) ನನ್ನಿಂದಲೇ ಆದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿ. ಅವು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದರೂ ನಾನು ಅವುಗಳಲಿಲ್ಲ.

[" ಅವು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದರೂ ನಾನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ "ವೆಂಬ ನುಡಿಯ ಅರ್ಥವು ಬಹು ಗಹನವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೇಯ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ದಾರದಲ್ಲಿ ಪೋಣಿಸಿದ ಮಣಿಗಳಂತೆ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಆತನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ (ಅಳತೆ) ತೀರದೆ, ಅವನು ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳಾಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ " ಈ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಜಗವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾನು ನನ್ನ ಒಂದೇ ಅಂಶದಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಇರುವೆನು, " ಎಂಬದಾಗಿ ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯ ೧೦ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೨ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದರ್ಥವಾದರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ:— ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ನಾನಾತ್ವವು (ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರತ್ವವು) ನನ್ನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಆ ನಾನಾತ್ವವು ನನ್ನ ನಿರ್ಗುಣ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ " ಭೂತಭೃತ್ ನ ಚ ಭೂತಸ್ಥ: " ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.೧೩.೧೪--೧೬) ಹೀಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಎಲ್ಲ ಜಗತ್ತು ಮೀರಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಪರಮೇಶ್ವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ಮಾಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತು. ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೩) (ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮ, ಈ) ತ್ರಿಗುಣಮಯವಾದ ಭಾವಗಳಿಂದ (ಪದಾರ್ಥ

मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम् ॥१३॥
दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।
मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥१४॥
न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।
माययापहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः ॥१५॥
§§ चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन ।

ಗಳಿಂದ) ಮೋಹಿತವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು, ಅವುಗಳಿಂದ ಅತೀತನಾದ (ಅರ್ಥಾತ್ ನಿರ್ಗುಣನಾದ) ನನ್ನನ್ನು ಅವ್ಯಯನಾದವನನ್ನು (ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು) ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದಿಲ್ಲ.

[ಮಾಯೆ, ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬದು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಮಯನೂ ನಿತ್ಯನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವನನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಮೋಸಗೊಳಿಸುವವೆಂತಲೂ ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯ ವಿಷಯಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವೆವಲ್ಲ ? ಅದೇ ಅದ್ವೈತಪರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.೭.೨೪;ಗೀ.ರ. ಪ್ರ॥ ೯ ಪುಟ ೨೩೨–೨೪೩ ನೋಡಿರಿ:--]

(೧೪) ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ಈ ನನ್ನ ದಿವ್ಯ ಮಾಯೆಯು ದುಸ್ತರವಾಗಿರುವದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನನ್ನನ್ನೈದಿದವರೇ ಈ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟುವರು.

[ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದವರ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದು ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾ ಭಾರತದ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ನಾರದನಿಗೆ ತನ್ನ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನಂದರೆ:—]

माया ह्येषा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद ।
सर्वभूतगुणैर्युक्तं नैव त्वं ज्ञातुमर्हसि ॥

„ನಾರದನೆ, ನೀನು ನೋಡುವದಿದು ನನ್ನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಮಾಯೆಯು. (ನನ್ನೀ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ) ನಾನು ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಗುಣಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತನಾದವನೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬೇಡ. (ಶಾಂತಿ ೩೩೯.೪೪) ಇದರಲ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಈ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಯಾ ಅಂದರೆ ಏನೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯.೧೦ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಿರಿ:—]

(೧೫) ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅಪಹೃತವಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರಾದ ಮೂಢರೂ, ದುಷ್ಕರ್ಮಿಗಳೂ ಆದ ನರಾಧಮರು ಆಸುರಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೈದಿ ನನಗೆ ಶರಣು ಬರುವದಿಲ್ಲ.

[ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿಮಗ್ನರಾದ ಜನರು ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮೋಸಗೊಳ್ಳದೆ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಶರಣಾಗತರಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವಂಥ ಜನರ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೬) ಭರತಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಪುಣ್ಯವಂತರಾದ ನಾಲ್ಕುಬಗೆಯ ಜನರು ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಿರುವರು. (ಅವರಾರಂದರೆ) ಆರ್ತರು (ದುಃಖಪೀಡಿತರು), ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು (ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆತಳೆದವರು), ಅರ್ಥಾರ್ಥಿಗಳು (ದ್ರವ್ಯಸಂಪಾ

आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥१६॥
तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।
प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रियः ॥१७॥
उदाराः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् ।
आस्थितः स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमां गतिम् ॥१८॥
बहूनां जन्मनामंते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते ।

ದನವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾಮ್ಯೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ತಳೆದವರು), ಜ್ಞಾನಿಗಳು (ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು). (೧೭) ಇವರಲ್ಲಿ ಏಕಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನೂ (ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವವನೂ) ಯಾವಾಗಲೂ ಯುಕ್ತನೂ (ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವನೂ) ಆದ ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನವನು. ನಾನು ಆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತನಾಗಿ ಪ್ರಿಯನು, ನನಗಾದರೂ ಅವನು ಪ್ರಿಯನು. (೧೮) ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಉದಾರರೆಂದರೆ ಉತ್ತಮರು; ಇವರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಂತೂ ನನ್ನ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕಂದರೆ ಯುಕ್ತಚಿತ್ತನಾದ ಆವನು ಅಸದೃಶವಾಗಿರುವ ಉತ್ತಮವಾದ ಗತಿಯಾಗಿರುವವನಾದ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. (೧೯) ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ತಳೆದು ಕೊನೆಗೆ " ಇದೆಲ್ಲವೆಂದರೆ ವಾಸುದೇವನೇ " ಎಂದು ಮನಗಂಡು ಜ್ಞಾನಿಯು ನನ್ನನ್ನೈದುವನು. ಅಂಥ ಮಹಾತ್ಮನು ಸಿಕ್ಕುವದುಂಟೆ ?

[ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳೆರಡೂ ನನ್ನ ವಿಭೂತಿಗಳೆಂದೂ-ನಾವೇ ಏಕತ್ವದಿಂದ ನಾಲ್ಕೂಕಡೆಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವೆನೆಂದೂ ಭಗವಂತನು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪರಿಚಯವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಒಂದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯೇ ಸುಲಭತರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಅದಕ್ಕೆಯೇ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು. ಆದರೂ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಳೆದು ಕೆಲವೊಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಅದು ಕೀಳವಾದ ಭಕ್ತಿಯು; ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿ ಭಕ್ತಿಮಾಡುವವರ (ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ) ಭಕ್ತಿಯಾದರೂ ಹಸಿಬಿಸಿಯಾದದ್ದೇ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂಥವರ ಜಿಜ್ಞಾಸುತನದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಅವರ ಜ್ಞಾನವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ತಾನೇ ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದರೂ ಈ ನಾಲ್ಕುಬಗೆಯ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಉದಾರರೆಂದರೆ ಒಳ್ಳೇ ನಡತೆಯವರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಶ್ಲೋಕ ೧೮). ಆದರೆ ಈ ಒಳ್ಳೇ ನಡತೆಯನ್ನು ಮಿಕ್ಕಿ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಿ, ಅಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದನ್ನೂ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದನ್ನೂ ಒಂದುಳಿಸದಂತೆ ಸಾಧಿಸಿ ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡವರಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಭಕ್ತಿಯು ಎಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂಬದು ಮೊದಲದೆಯ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಪ್ರಹ್ಲಾದ ನಾರದರಂಥ ಭಕ್ತಿಯು ಹೀಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಣಿಸು

वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥१९॥
§§ कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञानाः प्रपद्यन्तेऽन्यदेवताः ।
तं तं नियममास्थाय प्रकृत्या नियताः स्वया ॥२०॥
यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयार्चितुमिच्छति ।
तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥२१॥
स तया श्रद्धया युक्तस्तस्याराधनमीहते ।

ಲ್ಪಡುವದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ “ ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಹೇತುಕ ಹಾಗೂ ನಿರಂತರವಾದ ಭಕ್ತಿ ” ಎಂದು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ಭಾಗ.೩.೨೯.೧೨; ಗೀ.ರ. ಪ್ರ॥೧೩ ಪುಟ ೪೦೪ ನೋಡಿರಿ). “ಏಕಭಕ್ತಿ” “ವಾಸುದೇವಃ” ಎಂಬದಾಗಿ ೧೭ ಹಾಗೂ ೧೯ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯವು. ಅಷ್ಟೇಕೆ, ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಭಕ್ತರ ಸಮಗ್ರವಾದ ವರ್ಣನೆಯುಕೂಡ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನದೇ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಹಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಧರ್ಮದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಬೆಳಿಸಿರುವಾಗ:—

चतुर्विधा मम जना भक्ता एवं हि मे श्रुतम् ।
तेषामेकांतिनः श्रेष्ठा ये चैवानन्यदेवताः ॥
अहमेव गतिस्तेषां निराशीःकर्मकारिणाम् ॥
ये च शिष्टास्त्रयो भक्ताः फलकामा हि ते मताः ।
सर्वे च्यवनधर्मास्ते प्रतिबुद्धस्तु श्रेष्ठभाक् ॥

ಎಂಬದಾಗಿ (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂತಿ. ೩೪೧. ೩೩-೩೫ ದಲ್ಲಿ) ವರ್ಣನೆಯಿರುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಚತುರ್ವಿಧರಾದ ಭಕ್ತರಿರುವರೆಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ “ ಅನನ್ಯದೈವತ ಹಾಗೂ ಏಕಾಂತಿಕ ” ನಾದವನು (ನಿರಾಶೀಃ) ಅಂದರೆ ಫಲಾಶಾರಹಿತನಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಉಳಿದ ಮೂವರು ಭಕ್ತರು (ಅವನಂತೆ) ಮಾಡದೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭಕ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಚ್ಯವನಶೀಲರೆಂಬ ಹೆಸರಿರುವದೆಂದೂ ಏಕಾಂತಿಯಾದವನು ಪ್ರತಿಬುದ್ಧನು (ತಿಳಿದವನು) ಅರ್ಥಾತ್ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಬಳಿಕ “ सर्वे भूताधिवासश्च वासुदेवस्ततो ह्यहम्” (ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂದು ನನ್ನನ್ನು ವಾಸುದೇವನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಎಂಬದಾಗಿ ವಾಸುದೇವ ಶಬ್ದದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವರು. (ಶಾಂ. ೩೪೧.೪೦). ಇರಲಿ! ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಿರುತ್ತಿರಲು ಜನರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ದೈವತಗಳ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂಬದನ್ನೂ, ಅಂಥ ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾವದೆಂಬದನ್ನೂ ಇನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೦) ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮಾನುರೋಧವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ (ಸ್ವರ್ಗಾದಿಕ ಫಲದ) ಕಾಮವಾಸನೆಯಿಂದ ಮರುಳುಗೊಂಡ ಜನರು ಆಯಾ (ಉಪಾಸನೆಯ) ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿ ಅನ್ಯ (ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ) ದೇವತೆಗಳ ಭಜನದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. (೨೧) ಯಾವ ಯಾವ ಭಕ್ತನು ಯಾವ ತನುವಿನ (ರೂಪದ ಅಂದರೆ ದೈವತದ) ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸುವನೋ ಅವನವನ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೇ ನಾನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುತ್ತಲಿರುವೆನು. (೨೨) ಹೀಗೆ ಸ್ಥಿರವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅವನು ಆ ದೇವತೆಯ ಆರಾಧನವನ್ನು ಮಾಡುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ.

लभते च ततः कामान्मयैव विहितान्हि तान् ॥२२॥
अंतवत्तु फलं तेषां तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।
देवान्देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥२३॥

ಹಾಗೂ ನನ್ನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಆ ಕಾಮ ಫಲಗಳು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. (೨೩) ಆದರೆ ಈ ಅಲ್ಪಬುದ್ಧಿಗಳಾದ ಜನರಿಗೆ ದೊರಕುವ ಫಲವು ನಾಶವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷದಂಥ ನಿರಂತರ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ). ದೈವತಗಳ ಭಜನವನ್ನು ಮಾಡುವವರು ದೈವತಗಳ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆದು ಹೋಗುವರು; ನನ್ನ ಭಕ್ತರು ನನ್ನ ಕಡೆಗೆಯೇ ಬರುವರು.

[ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವವನಾದ್ದರೂ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಅನೇಕವಾದ ಇಚ್ಛಿತ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಂಟು. ಆದಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವರು. ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಯು ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಹುಟ್ಟಿ ಭಕ್ತಿಯ ಮೇರೆಗೆ (ಗೀ. ೧೭.೧-೬ ನೋಡಿರಿ) ಒಬ್ಬನು ಹಿರೇಒಡೆಯನಿಗಾದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಬೀರಪ್ಪನಿಗೆ ಮುನ್ನೊಬ್ಬನು ಶನಿವಾರವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಶನಿಗೆ ಹರಿಕೆ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ವಾಚಕರು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ದೈವತಗಳ ಆರಾಧನದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದಾದ ಫಲವನ್ನು ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳು ಕೊಡುತ್ತಿರುವರೆಂದು ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೂ ಆ ಆರಾಧನವು ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಆರಾಧನವೇ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ (ಗೀ. ೯.೨೩) ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟ್ಯಾ ಆ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವವನಾದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಅಹುದೆಂದೂ (ಶ್ಲೋ. ೨೨) ಆ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವಂಥ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಾದರೂ, ಮನುಷ್ಯನ ಪೂರ್ವ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಕೊಡುವನೆಂದೂ (ಶ್ಲೋ. ೨೧) ತೋರುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ (೩-೨.೩೮-೪೧) ಉಪನಿಷದ್ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಳಿದೆ. (ಕೌಷೀ. ೩.೮.) ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನಿಡ ಇಡುತ್ತ ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತಲೂ ಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತಲೂ ಬಂದು ಕಡೆಗೆ ನಿತ್ಯನೂ ಓರ್ವನೆಯೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದರಲ್ಲಿ, ಈ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಸಾಧನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಫಲಗಳೆಲ್ಲ ಅನಿತ್ಯವಾದವುಗಳಾಗುವವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಫಲಗಳ ಆಶೆಯಲ್ಲಿ ತೊಳಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಭಕ್ತನಾಗುವ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಭಗವಂತನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಗವಂತನು ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡುವವನೂ ಎಲ್ಲ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವವನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವನಾದ್ದರಿಂದ (ಗೀ. ೪.೧೧) ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟ್ಯಾ ತಾನಾಗಿ ಅವನು ಏನೇನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ.೫-೧೪). ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೦ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ (ಪುಟ ೨೬೨) ೧೩ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ (ಪುಟ ೪೨೧) ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ವಿಶದವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ಓದಿರಿ. ದೇವತಾರಾಧನೆಗಳ ಫಲವನ್ನಾದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಕೊಡುವನೆಂಬದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಜನರು ಆ ದೇವಗಳ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬೀಳುವರೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವರು:—]

§§ अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।
परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥२४॥
नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

(೨೪) ನಾನು ಅವ್ಯಯನೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮನೂ ಎಂಬ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮವಾದ ಭಾವವನ್ನರಿಯದೆ ತಿಳಿಗೇಡಿಗಳಾದವರು ಅವ್ಯಕ್ತನಾದ ನನ್ನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತನಾದವನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. (೨೫) ನಾನು ನನ್ನ ಯೋಗಮಾಯೆಯಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿತನಾಗಿರುವದರಿಂದ (ನಿಜಸ್ವರೂಪದಿಂದ) ನಾನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಕಟನಾಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಅಜನೂ (ಜನ್ಮರಹಿತನೂ) ಅವ್ಯಯನೂ ಆಗಿರುವೆನೆಂಬದನ್ನು ಮೂಢರು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

[ಯೋಗವೆಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೊಲಗಿ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವ ಹಂಚಿಕೆಯು. (ಗೀ. ೪.೬;೭.೧೫;೯.೭ ನೋಡಿರಿ). ಇದಕ್ಕೆಯೇ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಈ ಯೋಗ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಆಚ್ಛಾದಿತನಾಗಿದ್ದನೆಂದರೆ ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪಧಾರಿಯೆಂದೆನ್ನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾರಾಂಶ, ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾಯಿಕವೆಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾದದ್ದೆಂತಲೂ ಅವ್ಯಕ್ತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸತ್ಯನೆಂದರೆ ನಿತ್ಯನೆಂತಲೂ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವಿರುವದು. ಆದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವ "ಮಾಯಾ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬದಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿ ಅನೇಕ ಜನರು ಈ ಮಾಯೆಯು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳದೆ, ಈ ಮಾಯೆಯೆಂಬದು ಅನಾದಿಯಾದದ್ದೆಂದು ಪ್ರಕಾರದ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರೀ ಲೀಲೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಗಳಿಗೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾಯೆಯು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ನೋಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಆಜ್ಞಾನುರೂಪವಾಗಿ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯಿದು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಲೀಲೆಯೇ ಎಂದು ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾಯೆಯು ತತ್ವತಃ ಸತ್ಯವಾದದ್ದೋ ಮಿಥ್ಯೆಯೋ ಎಂಬದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾದವಾಗಿದೆ. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾಯೆಯ ಮೂಲಕ ಅವ್ಯಕ್ತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ವ್ಯಕ್ತನೆಂದು ಮನ್ನಿಸಲ್ಪಡುವದರಿಂದ ಆ ಮಾಯೆಯ (ಅದೊಂದು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿರಿ ಮತ್ತಿನ್ನೇನೆಂದಾದರೂ ಹೇಳಿರಿ, ಅದು) 'ಅಜ್ಞಾನ ಜನ್ಯವಾದ' ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತು ಅಂದರೆ 'ಮೋಹ' ವಾಗಿದ್ದು ನಿಜವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅದಕ್ಕೆ ಅತೀತನಾಗಿರುವನೆಂದು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವಂತೆಯೇ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೂ ಇರುವದೆಂಬ ಮಾತು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸುಮ್ಮಸುಮ್ಮನೆ "ಅಬುದ್ಧಿ" "ಮೂಢ" ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಮಾಯೆಯು ಸತ್ಯವಾಗಿರದೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯನಾಗಿರುವನು. ಆದರೆ ಜನರು ಈ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮೋಹಿತರಾಗಿ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಬೆನ್ನುಬೀಳುತ್ತಿರುವರೆಂಬದು ಗೀತೆಯ ಮತವು. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇಂಥದೇ ವರ್ಣನೆಯಿರುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೧.೪ ೧೦) ಅದೇನೆಂದರೆ:— ಆತ್ಮನೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಅರಿಯದೆ ಭೇದಭಾವದಿಂದ ಅನ್ಯದೇವತೆಗಳ ಬೆನ್ನು ಬೀಳುವ ಜನರು ಆ ದೇವತೆಗಳ ಗೋದಲೆಯಲ್ಲಿ

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥२५॥
वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।
भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥२६॥
इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन भारत ।
सर्वभूतानि संमोहं सर्गे यान्ति परंतप ॥२७॥
येषां त्वंतगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।
ते द्वंद्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मां दृढव्रताः ॥२८॥
§§ जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये ।
ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्मं कर्म चाखिलम् ॥२९॥
साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः ।

-ರುವ ಪಶುಗಳಂತಿರುವರು. ಆಕಳುಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಪಶುಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಹಿತವು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಈ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಪಶುಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹಿತವಾಗುವದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಆ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ. ಮಾಯೆಗೆ ಈಡಾಗಿ ಭೇದಭಾವದಿಂದ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರ ವರ್ಣನೆ ಇದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ಬಿಡುಗಡೆಯೆಂತಾಗಬಹುದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೬) ಅರ್ಜುನನೇ, ಹಿಂದಾಗಿ ಹೋದ ಭೂತಗಳನ್ನೂ (ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ) ಈಗಿರುವವುಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನು ಮುಂದಾಗುವವುಗಳನ್ನೂ ನಾನು ಬಲ್ಲೆನು. ಆದರೆ ನನ್ನನ್ನು ಮಾತ್ರ, ಯಾರೂ ಅರಿತಿಲ್ಲ. (೨೭) (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಪರಂತಪನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, (ಇಂದ್ರಿಯಗಳ) ಇಚ್ಛೆ ಹಾಗೂ ದ್ವೇಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ದ್ವಂದ್ವಮೋಹದಿಂದ (ಅಂದರೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಮೋಹದಿಂದ) ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭೂತಗಳು ಭ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವವು. (೨೮) ಆದರೆ ಪಾಪವನ್ನು ಕಳಕೊಂಡ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಿಗಳಾದ ಜನರು ದ್ವಂದ್ವ ಮೋಹನಿರ್ಮುಕ್ತರಾಗಿ ದೃಢವ್ರತವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಾರೆ.

[ಹೀಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಬಳಿಕ ಆ ಜನರ ಸ್ಥಿತಿಯೇನಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೯) (ನನ್ನ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಜರಾಮರಣಗಳ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ತಿರುಗಣಿಯ) ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಯತ್ನ ಮಾಡುವವರು ಆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನೂ, ಅಖಿಲವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ತಿಳಿದವರಾಗುತ್ತಾರೆ. (೩೦) ಮತ್ತೂ ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿದೈವ, ಅಧಿಯಜ್ಞ ಇವುಗಳೊಡನೆ (ಅಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ನಾನೇ ಎಂತೆಂದು) ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಯುಕ್ತಚಿತ್ತರಾಗಿ ಪ್ರಯಾಣಕಾಲದಲ್ಲಿ (ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಿ) ಕೂಡ ನನ್ನ ಅರಿಕೆಯುಳ್ಳವರಾಗುವರು.

[ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿದೈವ, ಅಧಿಯಜ್ಞಗಳೆಂದರೇನೆಂಬದರ ನಿರೂಪಣವು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮರಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಗನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು, ಎಂಬದಾಗಿ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದು. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಈ ಕಡೆಯ ಶ್ಲೋಕ

प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः ॥३०॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे ज्ञानविज्ञानयोगो नाम सप्तमोऽध्यायः ॥७॥

ದಲ್ಲಿಯ "ಮರಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಮರಣ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಂತ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂಬ ಮಾತು ಈ ಕಡೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಅಪಿ" (ಕೂಡಾ) ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ.೨.೭೨ನೋಡಿರಿ), ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣವು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಧಿಭೂತಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನೇ ಈ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವಿಲ್ಲ.]

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಯೋಗವೆಂಬ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

अष्टमोऽध्यायः ।

ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು.

[ಕರ್ಮಯೋಗಾಂತರ್ಗತವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣವನ್ನೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವರು. ಕಳೆದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಕರ್ಮ, ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿದೈವ ಹಾಗೂ ಅಧಿಯಜ್ಞಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವಿಧಪ್ರಕಾರಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಅದರಲ್ಲಿಯ ತಥ್ಯವೇನೆಂಬದರ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು. ಆದರೆ ಈ ವಿವೇಚನದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಭಾವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವರಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಅವತರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಂಚಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಅವಲೋಕನಮಾತ್ರದಿಂದ ಅನೇಕರು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನ ವಿಷಯಕವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ಮಾಡುವದುಂಟು. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸಕಲ ವಸ್ತುಗಳು ಪಂಚಭೂತಗಳ ವಿಕಾರಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು ಆ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಅನ್ಯತತ್ವಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ಮತದವರು ಹೇಳುವರು. ಗೀತೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೇರೆಗೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಯಜ್ಞನಾರಾಯಣನಾಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪೂಜನವನ್ನು ಯಜ್ಞದಿಂದಲೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತು ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲ; ಆ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಸಚೇತನನಾದ ಪುರುಷನು ಅಥವಾ ದೇವತೆಯು ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆ ದೇವತೆಗಳೇ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನವು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಮೂರನೆಯವರು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯನೆಂಬ ಪಂಚಭೌತಿಕವಾದ ಜಡಗೋಳದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸೂರ್ಯ

अर्जुन उवाच ।

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम ।

ನೆಂಬ ಪುರುಷನೇ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೀಯುವ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಅವನೊಬ್ಬ ಉಪಾಸ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವನು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬೇರೆ! ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಗುಣವುಳ್ಳ ದೇವತೆಯಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಯುಕ್ತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ವಸ್ತುವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವಾದ (ಆತ್ಮದಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ) ಶಕ್ತಿಯು ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಿದ್ದು ಅದೇ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲ ಭೂತವಾದ ನಿಜಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದು. ಹೇಗಂದರೆ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಪಂಚಮಹಾಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳು, ಹಾಗೂ ಕೈಕಾಲುಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥೂಲೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಪುರುಷರು ಅಸಂಖ್ಯರಾಗಿರುವರು; ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು ಈಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮತ (ತತ್ವ) ಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಇರುವದು. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು "ಅಧಿದೇಹ" ವೆಂಬ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗಿರುವದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಕಂಡ ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿಯಜ್ಞ ಅಧಿದೈವತ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗಳೆಂಬ ಹೆಸರುಗಳುಂಟು. "ಅಧಿ" ಎಂಬ ಪದವು ಯಾವ ಶಬ್ದವನ್ನಾದರೂ ಬೆನ್ಗೊಂಡು ಬಂದರೆ "ತಮಧಿಕೃತ್ಯ" (ಅದನ್ನು ಕುರಿತು) "ತದ್ವಿಷಯಕ" (ಆ ವಿಷಯಕವಾದ) "ಆ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ" ಅಥವಾ "ಅದರೊಳಗಿರುವ" ಎಂಬಂತೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ "ಅಧಿದೈವತ" ವೆಂದರೆ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ತತ್ವವೆಂಬರ್ಥವು. "ಅಧ್ಯಾತ್ಮ" ಶಬ್ದದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ "ಒಂದೇ ಆತ್ಮವು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು" ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷದ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ, ಬೇರೆಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಪೃಥಕ್‌ಪೃಥಕ್ಕಾದ ಆತ್ಮಗಳಿರುವವೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅದರ ಸರಿಸಟಿಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ಆತ್ಮೈಕ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವದು. ಆದರೆ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಹಿಡಿದು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ವರೂಪವು, ಅಥವಾ ಆತ್ಮಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಪಕೃತಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಧಿದೈವತ ಅಧಿಭೂತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ಒಂದೇ ವಿವೇಚನಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹೇಗೆ, ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಉದಾಹರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ ೩೧೩; ಅಶ್ವ. ೪೧) ಮಹಾಭಾರತಕಾರರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವಿವೇಚನವನ್ನು, ಅಧಿಭೂತ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಧಿದೈವತವೆಂಬಂತೆ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳು ಅಂದರೆ, ಕೈಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದದ್ದು, ಕಿವಿಯಿಂದ ಕೇಳಬಹುದಾದದ್ದು, ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡಬಹುದಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಚಿಂತಿಸಬಹುದಾದದ್ದು, ಆ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಧಿಭೂತಗಳು. ಮತ್ತು ಹಸ್ತಪಾದಾದಿಗಳ (ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ) ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ವಭಾವಗಳೆಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗಳು. ಆದರೆ ಇವೆರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದಲ್ಲದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಅಧಿದೈವತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಕೈಗಳ ದೇವತೆಯು ಇಂದ್ರನೆಂದೂ, ಕಾಲುಗಳ ದೇವತೆಯು

अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥

ವಿಷ್ಣುವೆಂದೂ ಗುದದ ದೇವತೆಯು ಮಿತ್ರನೆಂದೂ, ಉಪಸ್ಥದ ದೇವತೆಯು ಪ್ರಜಾಪತಿಯೆಂದೂ, ವಾಣಿಯ ದೇವತೆಯು ಅಗ್ನಿಯೆಂದೂ, ಕಣ್ಣುಗಳ ದೇವತೆಯು ಸೂರ್ಯನೆಂದೂ, ಕಿವಿಗಳ ದೇವತೆಯು ಆಕಾಶವೆಂದೂ, ನಾಲಿಗೆಯ ದೇವತೆಯು ನೀರೆಂದೂ, ಮೂಗಿನ ದೇವತೆಯು ಪೃಥ್ವಿಯೆಂದೂ, ತ್ವಚೆಯವನು ವಾಯುವೆಂದೂ, ಮನದವನು ಚಂದ್ರನೆಂದೂ, ಅಹಂಕಾರದ ದೇವತೆಯು ಬುದ್ಧಿಯೆಂದೂ ಬುದ್ಧಿಯ ದೇವತೆಯು ಪುರುಷನೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಿ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳು ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ಚಾಲಕರಾಗಿರುವರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರತೀಕವೆಂತಲೂ ಸೂರ್ಯ ಅಥವಾ ಆಕಾಶವು ಅಧಿದೈವತ ಪ್ರತೀಕವೆಂತಲೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಛಾಂ. ೩ ೧೮ ೧) ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧಿದೈವತಗಳೆಂಬ ಭೇದವು ಕೇವಲವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರಮಾಡಿದೆಯೆಂತಲ್ಲ. ವಾಣೀ, ಚಕ್ಷು, ಶ್ರೋತ್ರ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದವುಗಳೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣವೋ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನೊಮ್ಮೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟ್ಯಾ ವಾಣೀ ಚಕ್ಷು ಶ್ರೋತ್ರ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದರು. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಗ್ನಿ ಸೂರ್ಯ ಆಕಾಶ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅಧಿದೈವತದೃಷ್ಟ್ಯಾ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವರು. (ಬೃ.೧.೧೫.೨೧-೨೩ಛಾಂ.೧ ೨-೩ ಕೌಷೀ.೪ ೧೨.೧೩). ಸಾರಾಂಶವೇನಂದರೆ ಅಧಿದೈವತ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಅಧಿಭೂತ ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳು ಪೂರ್ವಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದ್ದವೇ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದದ್ದಾವುದು ಇಲ್ಲವೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ತಥ್ಯವಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನವಾದರೂ ಹುಟ್ಟಿ ಹಳೆಮಾತಾಗಿದೆ. ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ವ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ವ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ವ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಅವುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯಗೊಡದಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಡಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಉದ್ದಾಲಕ ವಾರುಣಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವನು. (ಬೃ. ೩. ೭) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ಅಂತರ್ಯಾಮ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ವೇ.ಸೂ.೧.೨ ೧೮-೨೦) ಅಲ್ಲಿ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುವ ಈ ತತ್ವವು, ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಲಿ, ಜೀವಾತ್ಮನಾಗಲಿ ಆಗಿರದೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುರೋಧವಾಗಿಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ, ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಅಧಿಭೂತ) ಎಲ್ಲ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಅಧಿಯಜ್ಞ) ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಅಧಿದೈವತ), ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮ) ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದು ದೇವತಾ, ಯಜ್ಞ, ಮುಂತಾದ ನಾನಾತ್ವವುಳ್ಳ ಅಂದರೆ ವಿವಿಧವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಇನ್ನು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಅಧಿಭೂತಾದಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರಲಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಕೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ:—]

ಅರ್ಜುನನೆಂದದ್ದು (೧) ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೇನು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೆಂದರೇನು ? ಕರ್ಮವೆಂದರೇನು? ಅಧಿಭೂತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಅರ್ಥವೇನು ಮತ್ತು

अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ॥ २ ॥
श्रीभगवानुवाच ।
अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥ ३ ॥
अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।

ಅಧಿದೈವವೆಂಬ ಹೆಸರು ಯಾತಕ್ಕೆ ? (೨) ಅಧಿಯಜ್ಞನೆಂದರೆ ಎಂಥದು ? ಹಾಗೂ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ (ಅಧಿದೇಹವು) ಯಾವದು? ಮಧುಸುದನನೆ, ನಿಯತಾತ್ಮರು ಪ್ರಯಾಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವರು ? (ಹೇಳು).

[ಬ್ರಹ್ಮ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಕರ್ಮ, ಅಧಿಭೂತ, ಹಾಗೂ ಅಧಿಯಜ್ಞ ಇವೆಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಈಗ ಅರ್ಜುನನು " ಅಧಿದೇಹ " ವೆಂದರೇನೆಂಬದೊಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವನು. ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮುಂದಿನ ಉತ್ತರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ತೊಂದರೆಯಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ :—]

(೩) ಭಗವಂತನೆಂದದ್ದು:— ಪರಮ (ಅಂದರೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ) ಅಕ್ಷರವು (ಕಡೆಗೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದದ ತತ್ವವು) ಬ್ರಹ್ಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವು (ಸ್ವಂತವಾದ ಮೂಲಭಾವವು) ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೆನಿಸುವದು. ಭೂತಭಾವಗಳ (ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಚರಾಚರಗಳ) ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಿಸರ್ಗವು (ಅಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವೇ) ಕರ್ಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. (೪) ಕ್ಷರದ ಸ್ಥಿತಿಯು (ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸರ್ವಭೂತದ ನಾಶವಂತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು) ಅಧಿಭೂತವು. ಮತ್ತು (ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ) ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವಾದ ಸಚೇತನನಾದ ಪುರುಷನು ಅಧಿದೈವತವು. ದೇಹಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಅಧಿಯಜ್ಞನು (ಅಂದರೆ ಸರ್ವ ಯಜ್ಞಗಳ ಅಧಿಪತಿಯು) ಆದ ನಾನೇ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ (ಅಧಿದೇಹನಾಗಿ) ಇರುವೆನು.

[ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಪರಮ ಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರದೆ "ಅಕ್ಷರ"ದ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯು. (ಗೀ. ೧೫.೧೬). ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದು. (ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೦ ಮತ್ತು ೨೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಆದಕ್ಕಾಗಿ ಬತ್ತಲೆಯಾದ ಅಕ್ಷರ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ, ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಬೋಧವಾಗಬಹುದು. ಈ ಸಂದೇಹವು ಉಳಿಯಬಾರದಾಗಿ 'ಅಕ್ಷರ'ಕ್ಕೆ ಪರಮವೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ.ರ, ಪ್ರ.೯. ಪುಟ ೧೯೬ ೧೯೭). "ಸ್ವಭಾವ"ವೆಂದರೆ ಯಾವದಾದರೂ ಪದಾರ್ಥದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬದಾಗಿ, ಮೇಲೆವಿವರಿಸಿದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಉದಾಹರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ದೃಶ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಸೃಷ್ಟಿ (ವಿಸರ್ಗ) ಎಂದು ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೨೬೦). ವಿಸರ್ಗ ಶಬ್ದದ ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. ವಿಸರ್ಗವೆಂದರೆ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿಯ "ಹವಿರುತ್ಸರ್ಗ"ವೆಂಬದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇನ್ನು ದೃಶ್ಯವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ

अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥

ಗೆಯೇ ಕರ್ಮವೆಂದೇಕೆನ್ನುವರೆಂಬದರ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೦ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೨೫೭). "ಕ್ಷರ"ವೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಮಾತ್ರಗಳ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಿನಾಶಿಯಾದ ಸ್ವರೂಪವು. ಈ ಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಅತೀತವಾದ ಅಕ್ಷರ ತತ್ತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಪುರುಷನೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿಯ ಪುರುಷನು, ನೀರಿನ ಅಧಿದೇವತೆಯಾದ ವರುಣಪುರುಷನು ಮುಂತಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹಧಾರಿಗಳಾದ ಸಚೇತನ ದೇವತೆಗಳು ಆ ಪುರುಷ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದು. ಅಧಿಯಜ್ಞವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಭಗವಂತನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಜ್ಞದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹಿಂದೆ ೩ನೆಯ ಹಾಗೂ ೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವರ್ಣನೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ "ನಾನೇ ಸರ್ವ ಯಜ್ಞಗಳ ಪ್ರಭುವೂ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆಗಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಮುಂದೆಯಾದರೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೯. ೨೪; ೫-೨೯ ಮತ್ತು ಮ. ಭಾ. ಶಾಂತಿ ೩೪೦ ನೋಡಿರಿ). ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಾದಿಕಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, (ಹಾಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ) ಅಧಿಯಜ್ಞವೆಂದರೂ ನಾನೇ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವೆನು, ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಅಧಿದೇವನೂ ಅಧಿಯಜ್ಞನೂ ನಾನೇ ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಆತ್ಮವಿರುವದೆಂದೂ ಅವುಗಳು ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ದೇಹಗಳನೇಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ॥ ೭. ಪುಟ ೧೬೨). ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಇಲ್ಲಿ "ಅಧಿದೇಹನಾದರೂ ನಾನೇ" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯ 'ನಾನೇ ಇರುವೆನು" ಎಂಬ ಪದವು ಕೇವಲವಾಗಿ ಅಧಿಯಜ್ಞ ಇಲ್ಲವೆ ಅಧಿದೇಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಾದಿ ಪೂರ್ವ ಪದಾಂಶಗಳಿಗಾದರೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಟ್ಟಿನ ಭಾವಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಅನೇಕವಾದ ಯಜ್ಞಗಳೆನ್ನಿರಿ, ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕರಾದ ದೇವತೆಗಳೆನ್ನಿರಿ, ವಿನಾಶಿಗಳಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳೆನ್ನಿರಿ, ಪದಾರ್ಥ ಕರ್ಮವೆನ್ನಿರಿ, ಭಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾದ ಮನುಷ್ಯರ ದೇಹಗಳೆನ್ನಿರಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನೊಬ್ಬನೇ (ಪರಮೇಶ್ವರನೇ) ಇರುವೆನು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಅಧಿದೇಹ' ಸ್ವರೂಪದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವರ್ಣನವಿರದೆ ಅಧಿಯಜ್ಞದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಅಧಿದೇಹದ ಹೆಸರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥವು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ, (ಗೀತೆಯ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಈ ವಿಷಯವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವಲ್ಲೆಲ್ಲ, ಅಧಿಭೂತಾದಿ ಸ್ವರೂಪಗಳೊಡನೆಯೇ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮದ ವಿಚಾರವಾಗಿದ್ದು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿದೇಹದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೊದಲು ಪ್ರಶ್ನೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಥಕ್ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವದು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದದ್ದು. ಕಂಡುಬರುವದೆಲ್ಲ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆದ ಬಳಿಕ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಗಳಾದ ಅಧಿಭೂತಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಗಣನೆ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಥಮದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಬರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾನಾಪ್ರಕಾರವಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಬೇರೆಂತಲೂ ಆತ್ಮವು ಬೇರೆಂತಲೂ ದೇವತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಾದವರೆಂತಲೂ ಯಜ್ಞನಾರಾಯಣನು ಬೇರೆಂತಲೂ ಹೀಗೆ ಅನೇಕವಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿ

§§ अंतकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।
यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥
यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यंते कलेवरम् ।
तं तमेवैति कौंतेय सदा तद्भावभावितः ॥ ६ ॥

ಸುವರಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಜನರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಧೋರಣೆಗಿರುವ ಭೇದಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಆ ಮೇಲೆ "ಇದೆಲ್ಲ ನಾನೇ" ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಿದರೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ ಶಂಕೆಯೆಂಬದು ಉಳಿಯಲಾರದು. ಇರಲಿ ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿದೈವತ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಧಿಯಜ್ಞ ಅಧಿದೇಹ ಹೀಗಿರುವ ಅನೇಕವಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಈ ನಾನಾತ್ವವು ನಿಜವಾದದ್ದಾಗಿರದೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನೆ ವಸ್ತುತಃ ನಿಖಿಲವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬದಾಗಿ ಈ ಭೇದಗಳಲ್ಲಿಯ ತಥ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಇನ್ನು ಈ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅರ್ಜುನನು ಕೊನೆಗೆ ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೫) ಮತ್ತು ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಸ್ಮರಿಸಿ ಕಲೇವರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ನಡೆದವನು ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೈದುವನೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. (೬) ಅಥವಾ ಕೌಂತೇಯನೆ, ಅನ್ಯಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಸದಾ (ಆಯುಷ್ಯದ ತುಂಬೆಲ್ಲ) ನಿರತನಾಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ಆಯಾ ಭಾವಗಳನ್ನೇ ಸ್ಮರಿಸುವವನಾಗಿ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಾ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೇ ಅವನು ಹೊಂದುವನು.

[ಮರಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನೂ ಸ್ಮರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನೂ ಆ ಸ್ಮರಣದ ಫಲವನ್ನೂ ಐದನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಮರಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ಮರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ತೀರಿತೆಂದು ಜನರು ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವದು ಯಾವಜ್ಜೀವವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ, (ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ) ಆಯುಷ್ಯವಿರುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಪರಮೇಶ್ವರನಸ್ಮರಣ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.ರ.ಪ್ರ.೧೦,ಪುಟ ೨೮೩) ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೆ, ಅಂತ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಭಜಿಸಿದವರು ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನೂ, ಇನ್ನುಳಿದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಭಜಿಸಿದವರು ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದುವರೆಂಬದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. (ಗೀ. ೭.೨೩;೮.೧೩;೯.೨೫ ನೋಡಿರಿ). ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ यथाक्रतुरस्मिंल्लोके पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्यभवति (ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಹೇಗೆ ಸಂಕಲ್ಪ (ಕ್ರತು) ಉಳ್ಳವನಾಗುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಂದ ತೆರಳಿದ ಬಳಿಕ (ಸತ್ತ ಬಳಿಕ) ಆಗುವನು (ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು.) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಛಾಂ. ೩.೧೪.೧) ಛಾಂದೋಗ್ಯದಂತೆಯೇ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇಂಥ ವಚನಗಳಿರುವವು. (ಪ್ರಶ್ನ.೩.೧೦, ಮೈತ್ರ್ಯು. ೪.೬). ಜನ್ಮದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ರತವಾಗಿ ಹೋಗದಿದ್ದರೆ ಅಂತಕಾಲದ ಯಾತನೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದೇ ಭಾವನೆಯು ಹುಟ್ಟುವದು ಅಸಂಭವವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುವದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂತ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ಮರಣವು ತಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಯಾವಜ್ಜೀವವೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವು. (ವೇ. ಸೂ. ೪.೧.೧೨) ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೇನಂದರೆ:—

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युद्ध्य च ।
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्मामेवैष्यस्यसंशयम् ॥ ७ ॥
अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।
परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिंतयन् ॥ ८ ॥
§§ कविं पुराणमनुशासितारमणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।
सर्वस्य धातारमचिंत्यरूपमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥
प्रयाणकाले मनसाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।
भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक् स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥
यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥ ११ ॥

(೭) ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನನ್ನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಿರು. ಮತ್ತು (ಈಗ) ಯುದ್ಧಮಾಡು. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿಸಿದ ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿಗಳುಳ್ಳವನಾದರೆ (ಯುದ್ಧಮಾಡಿದರೂ) ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುವಿ. (೮) ಅಭ್ಯಾಸದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸ್ಥಿರವಾದದ್ದೂ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯದಿರುವದೂ ಆದ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಬಿಡದೆ (ಪರಮಪುರುಷನ) ಚಿಂತನೆಮಾಡುತ್ತಿರುವವನು ಆ ದಿವ್ಯನಾದ ಪರಮ ಪುರುಷನನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರು ಏಳನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು (ಯುದ್ಧಮಾಡು ಎಂಬದನ್ನು) ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು ಸರಿ, ಹಾಗೂ ಮರಣಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಭಾವನೆಯು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಜನ್ಮವಿರುವವರೆಗೆ ನಿರಂತರದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅಭ್ಯಾಸವಿರಬೇಕೆಂಬದೂ ಸರಿ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬದಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರು ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬದಾಗಿ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದು. ಅದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ “ ಸರ್ವಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನನ್ನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಿರು, ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಮಾಡು ” ಎಂಬ ವಚನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇರಲಿ! ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದಿವ್ಯ ಪರಮಪುರುಷನ ಚಿಂತನವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯಾವಜ್ಜೀವವಾಗಿ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಹೇಗೆ ಮಾಡುವನೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೯) ಕವಿಯೂ (ಸರ್ವಜ್ಞನೂ), ಪುರಾಣಪುರುಷನೂ, ಶಾಸನಮಾಡುವವನೂ, ಅಣುವಿಗಿಂತಲೂ ಅಣುವಾದವನೂ, ಸರ್ವಸ್ಸಿನ ಧಾತೃವೂ (ಆಧಾರನು, ಕರ್ತನು), ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ರೂಪವುಳ್ಳವನೂ, ತಮಸ್ಸಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಭಾನುತೇಜನೂ ಆದವನನ್ನು (೧೦) ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತನಾಗಿ ಯೋಗಬಲದಿಂದಲೂ ಅಚಲವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಹುಬ್ಬಿನನಡುವೆ ಚನ್ನಾಗಿ ನೆಲಿಸಿ ಸ್ಮರಿಸಿದವನು ಅದೇ ದಿವ್ಯನಾದ ಪರಮಪುರುಷನನ್ನೈದುವನು. (೧೧) ಯಾವ

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुद्ध्य च ।
मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥ १२ ॥
ॐ इत्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।
यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥ १३ ॥
§§ अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।
तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥ १४ ॥

ಪದವನ್ನು ವೇದಪಾರಂಗತರು "ಅಕ್ಷರ" ವೆಂದು ಅರಿತಿರುವರೋ, ರಾಗರಹಿತರಾದ ಯತಿಗಳು ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಸೇರುವರೋ, ಯಾವ ಪದವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಆಚರಿಸುವರೋ, ಆ ಪದವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು (ಓಂಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ನಾನು ನಿನಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುವೆನು. (೧೨) ಇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾದ ಸರ್ವ ದ್ವಾರಗಳ ಸಂಯಮನವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ, ತನ್ನ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಮಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ತಂದಿಟ್ಟು ಯೋಗಧಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗಿ (ಸಮಾಧಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತನಾದವನಾಗಿ), (೧೩) "ಓಂ ಇತ್ಯೇಕಾಕ್ಷರಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಓಂ ಎಂಬೀ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನ ಎಂಬ ಮಂತ್ರವನ್ನು, ನನ್ನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ, ಉಚ್ಚರಿಸಿ ದೇಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಹೊರಟುಹೋದವನು ಪರತರವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[೯ರಿಂದ ೧೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವರ್ಣನೆಯು ಉಪನಿಷದ್ಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಅಣೋರಣೀಯಾನ್" ಎಂಬ ಪದವೂ ಆ ಶ್ಲೋಕದ ಕಡೆಯ ಚರಣವೂ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನೊಳಗಿನದು. (ಶ್ವೆ. ೩.೮-೯). ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು ಅರ್ಥತಃ, ಹಾಗೂ ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ಶಬ್ದಶಃ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯದು. (ಕಠ. ೨.೧೫). ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ತತ್ತೇಪದಂ ಸಂಗ್ರಹೇಣ ಬ್ರವೀಮಿ." ಎಂಬಂತಿರುವ ವಚನದಮುಂದೆ "ಓಮಿತ್ಯೇತತ್" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ೧೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ "ಅಕ್ಷರ" ಹಾಗೂ "ಪದ" ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು "ಓಂ" ಎಂಬ ವರ್ಣಾಕ್ಷರ ರೂಪಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂತಾಗಲಿ, "ಓಂ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಎಂತಾಗಲಿ ಆಗುವದು. ಮತ್ತು ೧೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದಾದರೂ ಓಂಕಾರೋಪಾಸನೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. (ಪ್ರಶ್ನ. ೫ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೂ ಅಕ್ಷರವೆಂದರೆ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂತಲೂ, "ಪದ" ವೆಂದರೆ ಪರಮಸ್ಥಾನವೆಂತಲೂ ಆಗಿರುವ ಅರ್ಥವು ಭಗವಂತನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಓಂ ಎಂಬದು ವರ್ಣಮಾಲೆಯೊಳಗಿನದೊಂದು ಅಕ್ಷರವಾಗಿರುವದಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಅದು ಅವಿನಾಶಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ). ಆದಕ್ಕಾಗಿ ೧೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾಷಾಂತರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ದ್ವಂದ್ವಾರ್ಥವುಳ್ಳ "ಅಕ್ಷರ" ಹಾಗೂ "ಪದ" ಎಂಬೀ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆಯೇ ಇಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಉತ್ತಮವಾದ ಗತಿಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೪) ಪಾರ್ಥನೆ, ನಿತ್ಯಯುಕ್ತನಾದ (ಕರ್ಮ)ಯೋಗಿಯು ಅನನ್ಯ ಭಾವದಿಂದ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸತತವಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವವನಾದರೆ ನಾನು ಅವನಿಗೆ ಸುಲಭ

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।
नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ १५ ॥
आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।
मामुपेत्य तु कौंतेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ १६ ॥
§§ सहस्रयुगपर्यंतमहर्यद्ब्रह्मणो विदुः ।

ಸಾಧ್ಯನೇ ಅಹುದು. (೧೫) ನನ್ನನ್ನು ಕೂಡಿ ಪರಮವಾದ ಸಂಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮಹಾತ್ಮರು ದುಃಖದ ಆಗರವೂ ಅಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರರು. (೧೬) ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಸಕಲಲೋಕಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ತಂದಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಬಳಿಕ ಮಾತ್ರ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ.

[ಹದಿನಾರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ,,ಪುನರಾವರ್ತನ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮನುಷ್ಯನ ಪುಣ್ಯತೀರದ ಬಳಿಕ ಆಯಾ ಲೋಕಗಳಿಂದ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಮರಳಿ ಬರುವದು ಎಂಬದಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೯.೨೧. ಮ.ಭಾ. ವನ. ೨೬೦ ನೋಡಿರಿ). ಯಜ್ಞ, ದೇವತಾರಾಧನ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಲೋಕ ವರುಣಲೋಕ ಸೂರ್ಯಲೋಕ, ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು ಕೂಡಾ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೂ ಪುಣ್ಯವು ತೀರಿದ ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊಡೆಮರುಳಿ ಮತ್ತೆ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೪.೪.೬). ಬೇಡ, ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ನಾಶವಾದ ಬಳಿಕಾದರೂ ಮನುಷ್ಯನು ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ತಿರುಗಣಿಯ ಬಾಯಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಲೋಕಗಳ ಗತಿಯು (ಪ್ರಾಪ್ತಿ) ಕೀಳುತರದ್ದು. ಆದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು ನಷ್ಟವಾಗುವದರಿಂದ ಆ ಗತಿಯು (ಪರಮೇಶ್ವನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು) ಎಲ್ಲಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂಬದು ೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು. (ಗೀ. ೯.೨೦-೨೧) ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಕೂಡ ಅನಿತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನ ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥವಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಲಯಗಳು ಸರತಿ ಸರತಿಯ ಮೇಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೭) ಸಹಸ್ರಯುಗಪರಿಮಿತವಾದದ್ದೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಹಗಲು ಎಂದೂ ಸಹಸ್ರಯುಗದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆಂದು ಅವನ ರಾತ್ರಿಯೆಂದೂ ತಿಳಿದವರಿಗೆ "ಅಹೋರಾತ್ರವಿದರು" ಎಂಬ ಹೆಸರು (ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳು ಕೂಡಿದ ಒಂದು ಕಾಲ ಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಮಹಾಯುಗವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಇಂಥ ನಾವಿರ ಯುಗಗಳು ಕೂಡಿ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಒಂದು ಹಗಲು ಇತ್ಯಾದಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು.)

[ಪೂರ್ವದ ಯುಗಮಾನದ ಗಣತಿಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿಯ ಯುಗ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಕಾಲಮಾನದ ಲೆಕ್ಕದಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಕಾಲಮಾನದ ಗಣತಿಯೂ, ಈ ೧೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ (ಶಾಂ. ೨೩೧.೩೧.) ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ (ಮ ೧ ೭೩) ಬಂದಿವೆ. ಯಾಸ್ಕನ ನಿರುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಗಣತಿಯೇ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟದೆ (ನಿರುಕ್ತ ೧೪.೯) ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ದಿವಸವೊಂದಕ್ಕೆಯೇ ಕಲ್ಪವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುರೋಧವಾದ 'ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದಲ್ಲದೆ, ,,ಅವ್ಯಕ್ತ"ವೆಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ

रात्रिं युगसहस्रांतां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ १७ ॥
अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।
रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥
भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
रात्र्यागमेऽवशः पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥
§§ परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः ।
यः सः सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥
अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम् ।
यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ २१ ॥
पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ "ಅವ್ಯಕ್ತ"ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಿಯಾದ "ಅವ್ಯಕ್ತ"ವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೂ ಅತೀತವಾದದ್ದೂ ಎಂದು ಮುಂದೆ ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗಾಗುವದೆಂಬದನ್ನೂ ಕಲ್ಪದ ಕಾಲಮಾನದ ಗಣತಿಯನ್ನೂ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ ನೋಡಿರಿ].

(೧೮) ಈ (ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ) ಹಗಲು ತಲೆದೋರಿದಾಗ ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತ (ಪದಾರ್ಥಗಳು) ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿಯಾಯಿತೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆ ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. (ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ). (೧೯) ಭೂತಗಳ ಈ ಸಮುದಾಯವೇ ಹುಟ್ಟಿ ಹುಟ್ಟಿ ರಾತ್ರಿಯಾದ ಕೂಡಲೆ ಅವಶವಾಗಿ ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಪಾರ್ಥನೆ, ಹಗಲು ಬರುತ್ತಲೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

[ಅರ್ಥಾತ್, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದ ಬಲದಿಂದ ಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೂ ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವೇ ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರಲು ಹೊಸಕಲ್ಪದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸಜನ್ಮವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಒಂದಾಗಿರುವ ಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೨೦) ಆದರೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೆ ಅತೀತವಾದ ಬೇರೊಂದು ಸನಾತನವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತಭಾವವು (ಪದಾರ್ಥವು) ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಾಗ್ಗೆಯೂ ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವಂಥದು (ಇದ್ದು) (೨೧) ಆ ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೆ ಪರತರವಾದ ಗತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು. ಅದೇ ನನ್ನ ಪರಂಧಾಮವು (ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸ್ಥಾನವು). ಅದನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು ಮರಳಿ (ಜನ್ಮಕ್ಕೆ) ಬರುವದಿಲ್ಲ. (೨೨) ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತರಿಸಿದವನೂ ಸರ್ವಭೂತಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನೂ ಆದ ಆ ಪರಮ ಪುರುಷನು ಅನನ್ಯವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಲಭ್ಯನಾಗಿರುವನು.

[ಇಪ್ಪತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ 'ಅವ್ಯಕ್ತ' ಶಬ್ದವು ಮೊದಲು ಸಾಂಖ್ಯರ 'ಪ್ರಕೃತಿಗೆ' (೧೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಅವ್ಯಕ್ತ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ) ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಅದನ್ನೇ ಮುಂದೆ, ಸಾಂಖ್ಯರ 'ಪ್ರಕೃ

यस्यांतःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥
§§ यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।
प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥२३॥
अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम् ।
तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥२४॥
धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः षण्मासा दक्षिणायनम् ।
तत्र चांद्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥२५॥

ತಿಗೆ' ಅತೀತವಾಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಅವ್ಯಕ್ತಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆಂದು ೨೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೂ "ಅಕ್ಷರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಮಂ" ಎಂಬದಾಗಿ ವರ್ಣನವಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಬ್ದದಂತೆಯೇ ಅಕ್ಷರ ಶಬ್ದವನ್ನಾದರೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಅಕ್ಷರವೂ ಎಂಬದಾಗಿದೆಯೆಂತಲ್ಲ. ಸಕಲ ಭೂತಗಳು ನಷ್ಟವಾದರೂ ತಾನು ಮಾತ್ರ ನಷ್ಟನಾಗದಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಡ ಅಕ್ಷರವೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ. ೧೫ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕ್ಷರ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೀರಿದವನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯ ಅಕ್ಷರ ಶಬ್ದವು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂಬದು ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ (ಗೀ.೧೫. ೧೬-೧೮ ನೋಡಿರಿ). ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಷರಗಳೆಂಬ ಈ ಎರಡೂ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ತಗಲುವಂತೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಜಿಸಿರುವರೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೧೯೬-೧೯೭ ನೋಡಿರಿ). ವ್ಯಕ್ತ ಅವ್ಯಕ್ತಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದಿದ್ದ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಬಳಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುವನೆಂಬದರ ವರ್ಣನೆಯಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮರಣಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಅನಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು (ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಮರಳಿ ಬಾರದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು) ಹೊಂದಿದವರಲ್ಲಿಯೂ ಆವೃತ್ತಿಗೆ (ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಅವಸ್ಥೆಗೆ) ಈಡಾದವರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಗತಿಯ ಭೇದವನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೩) ಭರತಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, (ಕರ್ಮ)ಯೋಗಿಗಳು ಯಾವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮರಣಹೊಂದಿದರೆ ಅನಾವೃತ್ತಿಯ (ಮರಳಿ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು) ಮತ್ತು (ಯಾವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದರೆ) ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು (ಅಂದರೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು) ಹೊಂದುವರೋ ಆ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುವೆನು. (೨೪) ಅಗ್ನಿ, ಜ್ಯೋತಿ ಅಂದರೆ ಜ್ವಾಲೆ, ಹಗಲು, ಶುಕ್ಲಪಕ್ಷ, ಹಾಗೂ ಉತ್ತರಾಯಣದ ಆರುತಿಂಗಳು, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೃತರಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದರು ಮರಣಹೊಂದಿದಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮವೈದುತ್ತಾರೆ. (ಅಂದರೆ ಮರಳಿ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ). (೨೫) (ಅಗ್ನಿ) ಹೊಗೆ, ರಾತ್ರಿ, ಹಾಗೂ ಕೃಷ್ಣಪಕ್ಷ, ದಕ್ಷಿಣಾಯನದ ಆರುತಿಂಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ (ಮರಣ ಹೊಂದಿದ) ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು. ಚಂದ್ರನ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಅಂದರೆ ಚಂದ್ರಲೋಕವನ್ನು ಹೊಂದಿ

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।
एकया यात्यनावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥२६॥
§§ नैते सृती पार्थ जानन् योगी मुह्यति कश्चन ।
तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥२७॥
वेदेषु यज्ञेषु तपःसु चैव दानेषु यत्पुण्यफलं प्रदिष्टम् ।

(ಪುಣ್ಯಾಂಶ ತೀರಿದ ಬಳಿಕ) ಮರಳಿಬರುತ್ತಾನೆ. (೨೬) ಹೀಗಿರುವ ಈ ಶುಕ್ಲ, ಕೃಷ್ಣ ಅಂದರೆ ತೇಜೋಮಯ, (ಅಂಧಕಾರಮಯ) ಎಂಬೀ ಎರಡು ಜಗತ್ತಿನ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಗತಿಗಳೆಂದೆಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಮೊದಲನೆಯ (ಗತಿಯಿಂದ) ಅನಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ (ಗತಿಯಿಂದ) ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.

[ಈ ಗತಿಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಶುಕ್ಲ ಅಂದರೆ ದೇವಯಾನ ಇಲ್ಲವೆ ಅರ್ಚಿರಾದಿ ಮಾರ್ಗವೆಂತಲೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣ ಅಂದರೆ ಪಿತೃಯಾಣ ಇಲ್ಲವೆ ಧೂಮ್ರಾದಿ ಮಾರ್ಗವೆಂತಲೂ ಹೆಸರುಗಳು ಉಪನಿಷದ್ಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುತ್ತದೆ. ಮೃತನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿ ಸಂಸ್ಕಾರವಾದ ಬಳಿಕ ಅಂದರೆ ಅಗ್ನಿಯಿಂದಲೇ ಈ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ೨೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಅಗ್ನಿ" ಶಬ್ದವು ಬರದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ೨೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಭೇದವೇನೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ೨೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಿ "ಅಗ್ನಿ" ಶಬ್ದದ ಪುನರುಚ್ಚಾರವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ಪುಟ ೨೮೯-೨೯೨) ಅದನ್ನೋದಿದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳ ತತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಫಲವೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೭) ಪಾರ್ಥನೆ, ಈ ಎರಡು ಸೃತಿಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡ (ಕರ್ಮ)ಯೋಗಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಮೋಹಕ್ಕೆ ಈಡಾಗನು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅರ್ಜುನನೆ, ನೀನು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಕರ್ಮ) ಯೋಗಯುಕ್ತನಾಗು (೨೮) ಇದನ್ನು (ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ತತ್ವವನ್ನು) (ಕರ್ಮ)ಯೋಗಿಯು ಅರಿತುಕೊಂಡನೆಂದರೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಪಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೂ ದಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವ ಪುಣ್ಯಫಲವನ್ನು ಮೀರಿ ಅದರಾಚೆಗಿರುವ ಪರಮಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಕೊಳ್ಳುವನು.

[ದೇವಯಾನ ಹಾಗೂ ಪಿತೃಯಾಣವೆಂಬೀ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯ ತತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ, ದೇವಯಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಪಿತೃಯಾಣದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದ ಮನುಷ್ಯನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ನಿಜವಾದ ಕಲ್ಯಾಣಕರವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವನಲ್ಲದೆ ಮೋಹಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಹೀನತರವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತು. ಮತ್ತು ಇದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ "ಈ ಎರಡು ಸೃತಿಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವನು" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ದೇವಯಾನ ಹಾಗೂ ಪಿತೃಯಾಣವೆಂಬೀ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟು

अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥२८॥
इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे अक्षरब्रह्मयोगो नाम अष्टमोऽध्यायः ॥८॥

ತ್ತವೆಂಬದು ಕರ್ಮಯೋಗಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವನು. ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗದ ಯಾತಾಯಾತವನ್ನು ಕೊಲಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಗಿಲಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುವನು." ಎಂಬದಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಭಾವಾರ್ಥವಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಆಚರಿಸಲು ೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.]

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮಯೋಗವೆಂಬ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

नवमोऽध्यायः ।

ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

[ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸಂಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಾಂತಿ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಕ್ಷರನೂ ಅವ್ಯಕ್ತನೂ ಆದ ಪುರುಷನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಮತ್ತು ಅಂತಕಾಲದಲ್ಲಿಕೂಡ ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಿಂದ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾಣೋತ್ಕ್ರಮಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದನ್ನು ಹಿಂದಾದ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಮೊದಲು ಕಠಿಣವಾದ ಮಾತು, ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ತಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಕೇಳಿಯಂತೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಅದರ ಉಸಾಬರಿಯನ್ನೇ ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನೀಕ್ಷಿಸಿ ಇನ್ನು ಸಕಲರಿಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಸುಲಭವಾದದ್ದಾಗುವಂಥ ರಾಜಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಆ ಮಾರ್ಗದ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರೇಮಗಮ್ಯವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂಥದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಆ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ನಿರೂಪಣವು ಒಂಬತ್ತು ಹತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು ಹಾಗೂ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಈ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದಲ್ಲ; ಕರ್ಮಯೋಗ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ, ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ, ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕರಣದ ಒಂದು ಭಾಗಮಾತ್ರ ಇದಾಗಿದೆ ಯೆಂಬದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭವಾದರೂ ಹಿಂದಿನ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಅಂಗವೆಂದೇ ತಿಳಿದು ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿದೆ.]

श्रीभगवानुवाच ।

इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।
ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥१॥
राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।
प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥२॥
अश्रद्दधानाः पुरुषा धर्मस्यास्य परंतप ।
अप्राप्य मां निवर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥३॥
§§ मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥४॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

ಶ್ರೀಭಗವಂತನಂದದ್ದು: (೧) ಇನ್ನು, ನೀನು ಅಸೂಯಾರಹಿತನು (ನಿರ್ದೋಷ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವನು) ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಗುಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಹ್ಯವಾಗಿರುವಂಥ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಅದನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಂಡಿಯಾದರೆ ಅಶುಭದಿಂದ (ಪಾಪದಿಂದ) ಮುಕ್ತನಾಗುವಿ. (೨) ಇದು (ಜ್ಞಾನವು) ಗುಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ (ಅಂದರೆ) ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು, ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು, ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು, ಉತ್ತಮವಾದದ್ದು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬೋಧವಾಗುವಂತಹದೂ, ಧರ್ಮ್ಯವಾದದ್ದು, ಆಚರಿಸಲು ಸುಲಭವಾದದ್ದು, ಅವ್ಯಯವಾದದ್ದು. (೩) ಪರಂತಪನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಈ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನಿಡದ ಪುರುಷರು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಮೃತ್ಯುಯುತವಾದ ಸಂಸಾರದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಿರುಗಿ ಬರುತ್ತಾರೆ (ಅವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ).

[ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ರಾಜವಿದ್ಯಾ" "ರಾಜಗುಹ್ಯ" ಹಾಗೂ "ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗಮ" ಎಂಬೀ ಪದಗಳ ಅರ್ಥದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದೆ; ನೋಡಬಹುದು(ಪುಟ ೪೦೭-೪೧೦). ಈಶ್ವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧನಗಳಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ "ವಿದ್ಯಾ" ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿಡುವ ಪ್ರಘಾತವಿತ್ತು. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆ ಎಂಬೀ ವಿದ್ಯೆಯು ಎಲ್ಲ ಗುಹ್ಯವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರಸು ವಿದ್ಯೆಯಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಈ ಧರ್ಮವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಆಚರಿಸಲು ಬಹು ಸುಲಭವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೂ ಈ ಯೋಗವು ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ಮುಂತಾದ ರಾಜರ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದುದಾದ್ದರಿಂದ (ಗೀ.೪.೨) ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ರಾಜವಿದ್ಯೆ (ದೊಡ್ಡವರ ವಿದ್ಯೆ) ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೂ ಅಕ್ಷರ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಈ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲ, "ರಾಜವಿದ್ಯೆ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ! ಇರಲಿ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಈ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಶಂಸೆ ಮಾಡಿ ಇನ್ನು ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—]

(೪) ನಾನು ನನ್ನ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಹರಡಿಸಿರುವೆನು. ಸರ್ವಭೂತಗಳು ನನ್ನಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. (೫) ಮತ್ತು ಭೂತಗಳಾದರೂ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ನನ್ನೀ ಈಶ್ವರೀ ಯೋಗವನ್ನು ನೋಡಬಾರದೆ! ಭೂತಗಳ

भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥
यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।
तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥
§§ सर्वभूतानि कौंतेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥
प्रकृतिं स्वामवष्टम्य विसृजामि पुनः पुनः ।
भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥
न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ।
उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥
मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।

ನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಾದ ನನ್ನ ಆತ್ಮವು ಭೂತಗಳ ಧಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುವದಾದರೂ ಆ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. (೬) ಸರ್ವತ್ರ ಸಂಚರಿಸುವ ಮಹಾವಾಯುವು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸರ್ವ ಭೂತಗಳಾದರೂ ನನ್ನಲ್ಲಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿ.

[ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸಗುಣನೂ ನಿರ್ಗುಣನೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಿರೋಧಾಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. (೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಮೇಲಿರುವ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಪ್ರ|| ೯ ಪುಟ ೨೦೦,೨೦೩,೨೦೪ ನೋಡಿರಿ) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಆಶ್ಚರ್ಯಕಾರಕವಾದ ವರ್ಣನೆಮಾಡಿ ಅರ್ಜುನನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಇನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೇಗಾಗುವದೆಂಬದನ್ನೂ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ೭ನೆಯ ಹಾಗೂ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವರ್ಣಿಸಿರುವದನ್ನೇ (ಗೀ ೭.೪-೧೫,೮. ೧೭-೨೦) ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಕೊಂಚ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಯೋಗ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಯುಕ್ತಿ ಎಂಬದಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೂ ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಈ ಯೋಗ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಯು ಮಾಯೆಯೇ ಸರಿ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಗೀತೆಯ ೭ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ (ಪುಟ ೨೩೩-೨೩೫) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ "ಯೋಗ"ವು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಸುಲಭವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಥವಾ ಅದು ಅವನ ದಾಸನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ "ಯೋಗೇಶ್ವರ" ನೆಂಬ ಹೆಸರು. (ಗೀ.೧೮.೭೫) ಈ ಯೋಗದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಘಟನಾಘಟನಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೭) ಕೌಂತೇಯನೇ, ಕಲ್ಪಾಂತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳು ನನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕಲ್ಪಾದಿಯಲ್ಲಿ (ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಹೊಸ ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ) ನಾನೇ ಅವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. (೮) ನಾನು ನನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹಿಡಿದು, ಪ್ರಕೃತಿಗೊಳಗಾಗಿ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿರುವ (ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವ) ಈ ಭೂತಸಮುದಾಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತೇನೆ. (೯) ಆದರೆ, ಧನಂಜಯನೇ, (ಸೃಷ್ಟಿನಿರ್ಮಾಣವಮಾಡುವಂಥ) ಈ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಅನಾಸಕ್ತನಾಗಿ ಉದಾಸೀನನಂತೆ ಕುಳಿತಿರುವೆನಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. (೧೦) ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾದ ನಾನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಈ

हेतुनानेन कौंतेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥
§§ अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ।
परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥ ११ ॥
मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।
राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥ १२ ॥
§§ महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।
भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥ १३ ॥
सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः ।

ಸಚರಾಚರವಾದ ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ (ನನ್ನಿಂದ) ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಘಟನಾಘಟನಗಳು ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ.

[ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಹಗಲು (ಕಲ್ಪವು) ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆಂದು ಪೂರ್ವದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ.೮. ೧೮) ಆದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಕೆಡಕು ಒಳ್ಳೇಯದಾದ ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಡುವನಾದ್ದರಿಂದ ತಾನೇ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನಾಗಿರುನೆಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತ್ಯಾ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಈ ತತ್ವಗಳೆಲ್ಲ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಗೀತೆಯ ರಚನೆಯು ಸಂವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಗೋಪಾತ್ತವಾಗಿ ಅದೇ ವಿಷಯದ ಒಂದು ಭಾಗವು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗವು ಮತ್ತೊತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಜಗದ್ವಿಪರಿವರ್ತತೇ" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ವಚನವು ವಿವರ್ತವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆಂದು ಅನೇಕರು ಕೋಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ "ಜಗತ್ತಿನ ಹೋರಾಟವು ನಡೆದಿರುವದು" ಎಂದರೆ "ವ್ಯಕ್ತದ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ" ಮತ್ತೆ ಅವ್ಯಕ್ತದ ವ್ಯಕ್ತವೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ "ವಿಪರಿವರ್ತತೇ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುವದೆಂದು ನಮಗಂತೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಅವಶನೆಂತಾಗುವನೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೦ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನವಾಗಿದೆ ನೋಡಿರಿ:—]

(೧೧) ಸಕಲಭೂತಗಳ ಮಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ನನ್ನ ಪರಮಸ್ವರೂಪವನನ್ನರಿಯದ ಮೂಢರು ಮನುಷ್ಯದೇಹಧಾರಿಯಾದ ನನ್ನನ್ನು (ನರದೇಹಿಯೆಂದು ತಿಳಿದು) ಅವಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. (೧೨) ಅಂಥವರ ಆಶೆಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವು, ಅವರ ಕರ್ಮಗಳು ನಿರರ್ಥಕವಾದವುಗಳು, ಜ್ಞಾನವು ಬಂಜೆಯಾದದ್ದು, ಅವರ ಚಿತ್ತವು ಭ್ರಷ್ಟವಾದದ್ದು. ರಾಕ್ಷಸರಿಗೂ ಅಸುರರಿಗೂ ಉಚಿತವಾದ ಮೋಹ ಜನ್ಯವಾದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅವರು ಹೊಂದಿದ್ದವರು.

[ಇದು ಆಸುರೀ ಪುರುಷನ ವರ್ಣನವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ದೈವೀ ಸ್ವಭಾವದ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೩) ಆದರೆ, ಪಾರ್ಥನೆ, ದೈವೀ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ಮಹಾತ್ಮರು ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೆ ಆದಿಸ್ಥಾನನೂ ಅವ್ಯಯನೂ ಆದ ನನ್ನನ್ನು ಅನನ್ಯ ಭಾವದಿಂದ ಭಜಿಸುತ್ತಾರೆ. (೧೪) ಮತ್ತು (ಅವರು) ಯತ್ನಶೀಲರೂ ದೃಢವ್ರತರೂ ಹಾಗೂ

नमस्यन्तश्च मां भक्ता नित्ययुक्ता उपासते ॥ १४ ॥
ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
एकत्वेन प्रथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥
§§ अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।

ನಿತ್ಯ ಯೋಗಯುಕ್ತರೂ ಆದವರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಕೊಂಡಾಡಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (೧೪) ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೆ ಅನೇಕರು ಸರ್ವತೋಮುಖಿಯಾಗಿರುವ ನನ್ನನ್ನು ಏಕತ್ವದಿಂದಲೂ (ಅಂದರೆ ಅಭೇದಭಾವದಿಂದಲೂ) ಅಥವಾ ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ (ಭೇದಭಾವದಿಂದಲೂ) ಪೃಥಕ್ತ್ವದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞದಿಂದಲೂ ಯಜನಮಾಡಿ ನನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

[ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ರಾಕ್ಷಸೀ ಮತ್ತು ದೈವೀ ಸ್ವಭಾವದವರಾದ ಪುರುಷರ ವರ್ಣನವು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ಮುಂದೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವೆಂದರೆ “ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ಆಕಲನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ದ್ವಾರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸುವದು.” ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. (ಗೀ.೪.೩೩ ಆದರ ಮೇಲಿನ ಟೀಕೆ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಾದಿ ಭೇದಗಳಿಗಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅನೇಕಪ್ರಕಾರದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞಗಳಾದರೂ ಅನೇಕಪ್ರಕಾರದವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞಗಳು ಅನೇಕಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನು ವಿಶ್ವತೋಮುಖನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಯಜ್ಞಗಳೆಲ್ಲ ಅವನಿಗೇ ಸಲ್ಲುತ್ತವೆಂದು ೧೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅರ್ವಾಚೀನವಾದವುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ “ಏಕತ್ವೇನ, ಪೃಥಕ್ತ್ವೇನ” ಎಂಬವಾಗಿರುವ ಪದಗಳನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪ್ರಾಚೀನವಾದವುಗಳೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಂಥ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಏಕತ್ವ ಪೃಥಕ್ತ್ವಗಳ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಿ ಆ ಪೃಥಕ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:-]

(೧೬) ಕೃತುವೆಂದರೆ ಶ್ರೌತಯಜ್ಞವು ನಾನು, ಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ಸ್ಮಾರ್ತಯಜ್ಞವೂ ನಾನೇ, ಸ್ವಧಾ (ಶ್ರಾದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಣಮಾಡಿದ ಅನ್ನ) ನಾನು, ಔಷಧ (ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ವನಸ್ಪತಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಅನ್ನ) ನಾನು, (ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಹವನಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಠಿಸಲ್ಪಡುವ) ಮಂತ್ರ ನಾನು, ತುಪ್ಪವಾದರೂ ನಾನು ಅಗ್ನಿ ನಾನು ಮತ್ತು ಆಹುತಿಯಾದರೂ ನಾನೇ.

[ಮೂಲಾರ್ಥ ನೋಡಿದರೆ ಕ್ರತು ಹಾಗೂ ಯಜ್ಞಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ. ಆದರೆ ಬರಬರುತ್ತ ಯಜ್ಞಶಬ್ದವು ಬಹು ವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು. ದೇವತಾರ್ಚನ, ವೈಶ್ವದೇವ, ಅತಿಥಿ ಸಂತರ್ಪಣ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಜಪ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞವೆಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕ್ರತು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಶ್ರೌತಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಮೇಧಾದಿ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಕ್ರತುವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಪೂರ್ವಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು [illegible] ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಆದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೌತಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಕ್ರತುವೇ ಎಂತಲೂ ಸ್ಮಾರ್ತ[illegible] ಯಜ್ಞವೆಂತಲೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆಯೇ ಭಾ[illegible] ಹಾಗೂ ಯಜ್ಞಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಿಂಗೆ ಭೇದವನ್ನಿ[illegible]ದ್ದರೆ ಕ್ರತು ಹಾಗೂ

हेतुनानेन कौंतेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥
§§ अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ।
परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥ ११ ॥
मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।
राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥ १२ ॥
§§ महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।
भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥ १३ ॥
सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः ।

ಸಚರಾಚರವಾದ ಎಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ (ನನ್ನಿಂದ) ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಘಟನಾಘಟನಗಳು ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ.

[ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಹಗಲು (ಕಲ್ಪವು) ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆಂದು ಪೂರ್ವದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ.೮. ೧೮) ಆದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರನ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಕೆಡಕು ಒಳ್ಳೇಯದಾದ ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಡುವನಾದ್ದರಿಂದ ತಾನೇ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಲಿಪ್ತನಾಗಿರುನೆಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತ್ಯಾ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಈ ತತ್ವಗಳೆಲ್ಲ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಗೀತೆಯ ರಚನೆಯು ಸಂವಾದಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಗೋಪಾತ್ತವಾಗಿ ಅದೇ ವಿಷಯದ ಒಂದು ಭಾಗವು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗವು ಮತ್ತೊತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಜಗದ್ವಿಪರಿವರ್ತತೇ" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ವಚನವು ವಿವರ್ತವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆಂದು ಅನೇಕರು ಕೋಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ "ಜಗತ್ತಿನ ಹೋರಾಟವು ನಡೆದಿರುವದು" ಎಂದರೆ "ವ್ಯಕ್ತದ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ" ಮತ್ತೆ ಅವ್ಯಕ್ತದ ವ್ಯಕ್ತವೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ "ವಿಪರಿವರ್ತತೇ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುವದೆಂದು ನಮಗಂತೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಅವಶನೆಂತಾಗುವನೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೦ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನನಾಗಿದೆ ನೋಡಿರಿ:—]

(೧೧) ಸಕಲಭೂತಗಳ ಮಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ನನ್ನ ಪರಮಸ್ವರೂಪವನನ್ನರಿಯದ ಮೂಢರು ಮನುಷ್ಯದೇಹಧಾರಿಯಾದ ನನ್ನನ್ನು (ನರದೇಹಿಯೆಂದು ತಿಳಿದು) ಅವಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. (೧೨) ಅಂಥವರ ಆಶೆಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವು, ಅವರ ಕರ್ಮಗಳು ನಿರರ್ಥಕವಾದವುಗಳು, ಜ್ಞಾನವು ಬಂಜೆಯಾದದ್ದು, ಅವರ ಚಿತ್ತವು ಭ್ರಷ್ಟವಾದದ್ದು. ರಾಕ್ಷಸರಿಗೂ ಅಸುರರಿಗೂ ಉಚಿತವಾದ ಮೋಹಜನ್ಯವಾದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅವರು ಹೊಂದಿದವರು.

[ಇದು ಆಸುರೀ ಪುರುಷನ ವರ್ಣನವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ದೈವೀ ಸ್ವಭಾವದ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೩) ಆದರೆ, ಪಾರ್ಥನೆ, ದೈವೀ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ಮಹಾತ್ಮರು ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೆ ಆದಿಸ್ಥಾನನೂ ಅವ್ಯಯನೂ ಆದ ನನ್ನನ್ನು ಅನನ್ಯ ಭಾವದಿಂದ ಭಜಿಸುತ್ತಾರೆ. (೧೪) ಮತ್ತು (ಅವರು) ಯತ್ನಶೀಲರೂ ದೃಢವ್ರತರೂ ಹಾಗೂ

नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥ १४ ॥
ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥
३३ अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।

ನಿತ್ಯ ಯೋಗಯುಕ್ತರೂ ಆದವರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಕೊಂಡಾಡಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (೧೫) ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೆ ಅನೇಕರು ಸರ್ವತೋಮುಖಿಯಾಗಿರುವ ನನ್ನನ್ನು ಏಕತ್ವದಿಂದಲೂ (ಅಂದರೆ ಅಭೇದಭಾವದಿಂದಲೂ) ಅಥವಾ ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ (ಭೇದಭಾವದಿಂದಲೂ) ಪೃಥಕ್ತ್ವದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞದಿಂದಲೂ ಯಜನಮಾಡಿ ನನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

[ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ರಾಕ್ಷಸೀ ಮತ್ತು ದೈವೀ ಸ್ವಭಾವದವರಾದ ಪುರುಷರ ವರ್ಣನವು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ಮುಂದೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವೆಂದರೆ "ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ಆಕಲನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ದ್ವಾರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸುವದು." ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. (ಗೀ.೪.೩೩ ಅದರ ಮೇಲಿನ ಟೀಕೆ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಾದಿ ಭೇದಗಳಿಗಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅನೇಕಪ್ರಕಾರದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞಗಳಾದರೂ ಅನೇಕಪ್ರಕಾರದವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞಗಳು ಅನೇಕಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನು ವಿಶ್ವತೋಮುಖನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಯಜ್ಞಗಳೆಲ್ಲ ಅವನಿಗೇ ಸಲ್ಲುತ್ತವೆಂದು ೧೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅರ್ವಾಚೀನವಾದವುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಏಕತ್ವೇನ, ಪೃಥಕ್ತ್ವೇನ" ಎಂಬವಾಗಿರುವ ಪದಗಳನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪ್ರಾಚೀನವಾದವುಗಳೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಂಥ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಏಕತ್ವ ಪೃಥಕ್ತ್ವಗಳ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಿ ಆ ಪೃಥಕ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:-]

(೧೬) ಕ್ರತುವೆಂದರೆ ಶ್ರೌತಯಜ್ಞವು ನಾನು, ಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ಸ್ಮಾರ್ತಯಜ್ಞವೂ ನಾನೇ, ಸ್ವಧಾ (ಶ್ರಾದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಣಮಾಡಿದ ಅನ್ನ) ನಾನು, ಔಷಧ (ಯಜ್ಞಾರ್ಥವಾಗಿ ವನಸ್ಪತಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಅನ್ನ) ನಾನು, (ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಹವನಮಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಠಿಸಲ್ಪಡುವ) ಮಂತ್ರ ನಾನು, ತುಪ್ಪವಾದರೂ ನಾನು ಅಗ್ನಿ ನಾನು ಮತ್ತು ಆಹುತಿಯಾದರೂ ನಾನೇ.

[ಮೂಲಾರ್ಥ ನೋಡಿದರೆ ಕ್ರತು ಹಾಗೂ ಯಜ್ಞಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ. ಆದರೆ ಬರಬರುತ್ತ ಯಜ್ಞಶಬ್ದವು ಬಹು ವ್ಯಾಪಕವಾಯಿತು. ದೇವತಾರ್ಚನ, ವೈಶ್ವದೇವ, ಅತಿಥಿ ಸಂತರ್ಪಣ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಜಪ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞವೆಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕ್ರತು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಶ್ರೌತಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಮೇಧಾದಿ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಕ್ರತುವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಪೂರ್ವಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಇಂದಿಗಾದರೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೌತಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಕ್ರತುವೇ ಎಂತಲೂ ಸ್ಮಾರ್ತಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಯಜ್ಞವೆಂತಲೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆಯೇ ನಾವು ಕ್ರತು ಹಾಗೂ ಯಜ್ಞ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಭೇದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಕ್ರತು ಹಾಗೂ

मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥ १६ ॥
पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ।
वेद्यं पवित्रमोंकार ऋक् साम यजुरेव च ॥ १७ ॥
गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।
प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं बीजमव्ययम् ॥ १८ ॥
तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।

ಯಜ್ಞ ಶಬ್ದಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ದೋಷ ತಗಲುವದು.]

(೧೭) ನಾನೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಂದೆಯೂ, ತಾಯಿಯೂ, ಧಾತೃವೂ (ಆಧಾರವು) ಅಜ್ಜನು, ಪವಿತ್ರನು, ವೇದ್ಯನು (ತಿಳಿಯಲವಶ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು) ಓಂಕಾರನು, ಋಗ್ವೇದ, ಸಾಮವೇದ ಯಜುರ್ವೇದವೂ ನಾನೇ, (೧೮) (ಎಲ್ಲರ) ಗತಿಯೂ, (ಎಲ್ಲರ) ಪೋಷಕನೂ ಪ್ರಭುವೂ, ಸಾಕ್ಷಿಯೂ, ನಿವಾಸನೂ, ಶರಣನೂ ಸಖನೂ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಲಯ[illegible]ತಿನಿಧಾನನೂ ಅವ್ಯಯವಾದ ಬೀಜವೂ ನಾನೇ. (೧೯) ಅರ್ಜುನನೆ, ಬಿಸಿಲು ಕಾಯಿಸುವವನು ನಾನು, ಮಳೆಯನ್ನು ಸೆಳೆದು ಹಿಡಿಯುವವನೂ ಸುರಿಸುವವನೂ ನಾನು ಅಮೃತವೂ ಮರಣವೂ, ಸತ್ತು ಅಸತ್ತುಗಳೂ ನಾನು.

[ಇದೇ ಮೇರೆಗೆ ಇದ್ದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನವು ಮುಂದೆ ೧೦-೧೧-೧೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಆತನ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವರ್ಣಿಸದೆ ಅವನೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಭೂತಗಳಿಗೆಲ್ಲ ತಂದೆತಾಯಿ ಇಷ್ಟ ಮಿತ್ರನಾಗಿರುವನೆಂದು ವಿಶೇಷ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಭೇದವನ್ನೇ ತೋರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಮಳೆಯನ್ನು ಸುರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಸೆಳೆದು ಹಿಡಿಯುವ ಈ ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಮಗೆ ಹಿತಕರವಾದದ್ದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅಹಿತಕರವಾದದ್ದೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರದಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಕೇವಲವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವಾಧೀನವಾದವುಗಳೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ, ಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸ ಹಾಗೂ ತಾಮಸವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾನೇ ನಿರ್ಮಿಸುವೆನೆಂದು ಭಗವಂತನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಗೀ. ೭.೧೨). ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಗುಣತ್ರಯ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವೆಂತಾಗುವದೆಂಬದನ್ನಾದರೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ೧೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಸತ್ ಹಾಗೂ ಅಸತ್ ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯದು ಕೆಟ್ಟದ್ದೆಂಬದಾಗಿ ಆಗಬಹುದು. ಹಾಗೂ ಮುಂದೆ ಒಂದೆಡೆಗೆ (ಗೀ. ೧೭.೨೬-೨೮) ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನಾದರೂ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. ಆದರೆ ಸತ್ ಎಂದರೆ ಅವಿನಾಶೀ, ಹಾಗೂ ಅಸತ್ ಎಂದರೆ ವಿನಾಶೀ (ನಾಶವುಳ್ಳ) ಎಂಬದಾಗಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳೆರಡರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಗಳು (ಗೀ. ೨.೧೬), ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೃತ್ಯು, ಅಮೃತತ್ವಗಳಂತೆ ಸತ್ ಅಸತ್ ಎಂಬೀ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯ ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾಸದೀಯ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಶಬ್ದವನ್ನು ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವರು. ಆದರೆ, ಗೀತೆಯವರು ಸತ್ ಎಂದರೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂತಲೂ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಸತ್

अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥ १९ ॥
§§ त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गतिं प्रार्थयन्ते ।
ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोकमश्नन्ति दिव्यान्दिवि देवभोगान् ॥
ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति॥
एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना गतागतं कामकामा लभन्ते ॥ २१ ॥

ಎಂತಲೂ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಭೇದವಾಗಿದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ|| ೯ ಪುಟ ೨೩೯–೨೪೧) ಹೀಗೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಹಾಗೂ ಅಸತ್ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದ್ದಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮಗಳ ಸಮಾವೇಶವು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಭೇದದಿಂದ ನೀವು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳಲಿ, ಯಾವದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳಲಿ, ಅವೆರಡೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ರೂಪಗಳೇ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸತ್ ಹಾಗೂ ಅಸತ್ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಸತ್ ಎಂದರೂ ನಾನೇ ಅಸತ್ ಎಂದರೂ ನಾನೇ ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದನೆಂಬದಾಗಿಯೂ ಈ ವರ್ಣನದ ಭಾವಾರ್ಥವಾಗಬಹುದು. (ಗೀ. ೧೧.೩೭;೧೩.೧೨). ಹೀಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ರೂಪಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದೂ ಅನೇಕತ್ವದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದೂ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಭೇದವೇನೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೦) ಸೋಮಪೀ ಅಂದರೆ ಸೋಮಪಾನ ಮಾಡುವ ಸೋಮಯಾಜಿಗಳೂ ನಿಷ್ಪಾಪರೂ ಆದ ತ್ರೈವಿದ್ಯರು (ಅಂದರೆ ಋಕ್, ಯಜುಸ್, ಸಾಮ ಹೀಗೆ ವೇದತ್ರಯೋಕ್ತ ಕರ್ಮಮಾಡುವವರು) ಯಜ್ಞದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಇಚ್ಛೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪುಣ್ಯಾತ್ಮಮಾದ ಸುರೇಂದ್ರಲೋಕವನ್ನೈದಿ ಅಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯವಾದ ದೇವತಾಭೋಗಗಳನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ (೨೧) ಮತ್ತು ಆ ವಿಶಾಲವಾದ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದ ಉಪಭೋಗವನ್ನು ಪಡೆದು ಪುಣ್ಯದ ಕ್ಷಯವಾದ ಬಳಿಕ ಅವರು (ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ತಾಳಿ) ಮೃತ್ಯುಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ತ್ರಯೀಧರ್ಮವನ್ನು (ಮೂರು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಶ್ರೌತ ಧರ್ಮವನ್ನು) ಪರಿಪಾಲಿಸುವವರೂ ಕಾಮ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಇಚ್ಛೆಮಾಡುವವರೂ ಯಾತಾಯಾತವನ್ನು (ಸ್ವರ್ಗಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬರುವದನ್ನು) ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

[ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ದೇವತಾರಾಧನೆಗಳಿಂದಲೂ, ಕೆಲಕಾಲ ಸ್ವರ್ಗವಾಸದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪುಣ್ಯಾಂಶವು ಸವೆದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮತಕ್ಕೊಂಡು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೨.೪೨-೪೪;೪.೩೪; ೬.೪೧; ೭.೨೩;೮.೧೬ ಮತ್ತು ೨೫). ಮೋಕ್ಷದ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ; ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಜನ್ಮಮರಣಗಳ ಪುನರಾವರ್ತಿಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಸ್ವರ್ಗಸುಖದ ವರ್ಣನವಾದರೂ ಈ ಪ್ರಕಾರದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ವನ. ೨೬೦). ಆದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ಮಳೆಬೆಳೆಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದರಿಂದ ಆ ಯಜ್ಞಯಾಗಗಳ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವು (ನಿರ್ವಾಹವು) ಎಂತು ಸಾಗುವದೆಂಬ ಶಂಕೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೩.೪೫ ಇದರ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನೂ ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೨೮೭

अनन्याश्चिंतयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।
तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ २२ ॥
§§ येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।
तेऽपि मामेव कौंतेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥
अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

ನೋಡಿರಿ) ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಮೇಲಿನ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೨) ಅನನ್ಯಭಾವದವರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿ ನನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ದಂಥ ನಿತ್ಯ ಯೋಗಯುಕ್ತರಾದ ಜನರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ನಾನು ನಡಿಸುತ್ತೇನೆ.

[ಸಿಕ್ಕದಿರುವ ವಸ್ತುವು ಸಿಕ್ಕುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗವೆಂತಲೂ, ಸಿಕ್ಕ ವಸ್ತುವಿನ ರಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇಮ ವೆಂತಲೂ ಹೇಳಿ ಶಾಶ್ವತ ಕೋಶಕಾರನು ಯೋಗಕ್ಷೇಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. (ಶಾಶ್ವ. ಶ್ಲೋ. ೧೦೦ ಹಾಗೂ ೨೯೨) ಸಂಸಾರದೊಳಗಿನ ನಿತ್ಯನಿರ್ವಾಹವೆಂಬದೇ ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಕರ್ಮಯೋಗಮಾರ್ಗದವರು ಈ ಶ್ಲೋಕದ (೨೨) ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೩೭೯,೩೮೦,) ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ:—

मनीषिणो हि ये केचित् यतयो मोक्षधर्मिणः ।
तेषां विच्छिन्नतृष्णानां योगक्षेमवहो हरिः ॥

(ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮಿಗಳೂ ವಿಚ್ಛಿನ್ನ ತೃಷ್ಣರೂ ಆದ ಯತಿಗಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಹರಿಯು ಹೊತ್ತು ಕೊಂಡಿರುವನು). ಈ ಪುರುಷರು ಏಕಾಂತಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗದವರು, (ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡುವವರು) ಆಗಿರುವರೆಂದಾದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ವರ್ಣನವಿದೆ. ಇರಲಿ ! ಇನ್ನು ಬಹುತ್ವದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸೇವೆಮಾಡಿದವರ ಗತಿಯು ಕಡೆಗೆ ಏನಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೩) ಇನ್ನು ಅರ್ಜುನನೆ, ಅನ್ಯದೇವತಾಭಕ್ತರಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯಜನ ಮಾಡುವವರಾದರೂ, ವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ) ನನ್ನ ಯಜನವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (೨೪) ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾನೇ ಸಕಲಯಜ್ಞಗಳ ಸ್ವಾಮಿಯೂ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆಗಿರುವೆನು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನನ್ನ ವಿಷಯಕ ವಾಗಿ ತತ್ವತ: ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಜಾರುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

[ಇವೆರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಹತ್ವವೇನೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೪೧೪-೪೧೭ ನೋಡಿರಿ). ಯಾವ ದೇವತೆಯೇ ಆಗಲಿ ಅದೊಂದು ಪರಿಯಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ತತ್ವವು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪುರಾತನವಾದದ್ದು. ಉದಾಹರಣವೆಂದರೆ, ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ (ಋ.೧.೧೬೪.೪೬) एकं सद्विप्रा बहुधा वदंत्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः (ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇಯಾಗಿದ್ದು ಪಂಡಿತರು ಅವನನ್ನು ಅಗ್ನಿಯೆಂದೂ ಯಮನೆಂದೂ ಮಾತರಿಶ್ವನೆಂದೂ (ವಾಯು) ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನಾಗಿದ್ದರೂ ಅನೇಕ ವಾಗಿರುವ ಅವನ ವಿಭೂತಿಗಳ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च्यवन्ति ते ॥ २४ ॥

यान्ति देवव्रता देवान् पितॄन्यान्ति पितृव्रताः ।

ಚತುರ್ವಿಧರಾದ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವವನಾದ ಏಕಾಂತಿಕ ಭಕ್ತನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದು ಮಹಾಭಾರತಾಂತರ್ಗತವಾದ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ:—

ब्रह्माणं शितिकण्ठं च याश्चान्या देवताः स्मृताः ।
प्रबुद्धचर्याः सेवन्तो मामेवैष्यन्ति यत्परम् ॥

(ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ, ಶಿವನ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ದೇವತೆಗಳ ಭಜಕರಾದ ಸಾಧುಪುರುಷರಾದರೂ ನನ್ನನ್ನೇ ಬಂದು ಕೂಡುತ್ತಾರೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಮ.ಭಾ.ಶಾಂ.೩೪೧.೩೫) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳ (೯.೨೩.೨೪) ಅನುವಾದವು ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಭಾಗ, ೧೦ ಪೂ. ೪೦.೮-೧೦). ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೆ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ:—

ये यजन्ति पितॄन् देवान् गुरूंश्चैवातिथींस्तथा ।
गाश्चैव द्विजमुख्यांश्च पृथिवीं मातरं तथा ॥
कर्मणा मनसा वाचा विष्णुमेव यजन्ति ते ।

(ದೇವ, ಪಿತೃ, ಗುರು, ಅತಿಥಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಗೋ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸೇವೆಮಾಡುವವರು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಯಜನವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಮ.ಭಾ.ಶಾಂ. ೩೪೫.೨೬,೨೭). ಭಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದು ದೇವತಾರೂಪವಾದ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಗೌಣವಾದವುಗಳೆಂದೂ, ಮತ್ತು ವಿಧಿಭೇದವಿದ್ದರೂ ಒಬ್ಬನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಉಪಾಸನೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಭಾಗವತಧರ್ಮೀಯರು ಕೂಡ ಶೈವರೊಡನೆ ವ್ಯಾಜ್ಯ ಬೆಳಿಸುವದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಇರಲಿ, ಎಂಥ ದೇವತೆಯ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಭಗವಂತನಿಗೆಯೇ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸಕಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಒಂದೆಯೇ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗದಿರುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷದ ಮಾರ್ಗವು ತಪ್ಪಿ ಹೋಗಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ದೇವತಾ-ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ಅವರವರ ಭಾವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಡುವನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೫) ದೇವತಾವ್ರತಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು ದೇವತೆಗಳನ್ನು, ಪಿತೃವ್ರತರು ಪಿತೃಗಳನ್ನು, (ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ) ಭೂತಗಳ ಉಪಾಸಕರು (ಆಯಾ) ಭೂತಗಳನ್ನು, ನನ್ನ ಯಜನವನ್ನು ಮಾಡುವವರು ನನ್ನನ್ನು ಕೂಡುತ್ತಾರೆ.

[ಸಾರಾಂಶವೇನಂದರೆ, ಒಬ್ಬನೇ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಉಪಾಸಕರ ಭಾವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರವರ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದುಂಟು. ಆದರೂ ಈ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಇರದೆ ಅದು ಕೇವಲವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವಾಧೀನದ ಮಾತೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. (ಗೀ. – ೨೦-೨೩). “ ಸಕಲ ಯಜ್ಞಗಳ ಸ್ವಾಮಿಯೂ ಭೋಕ್ತೃವೂ ನಾನೇ ” ಎಂದು ಮೇಲಿನ ೨೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುವದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದರೂ ಇದೇ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆ (ಶಾಂ. ೩೫೨. ೩):—

यस्मिन् यस्मिंश्च विषये यो यो याति विनिश्चयम् ।
स तमेवाभिजानाति नान्यं भरतसत्तम ॥

भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥ २५ ॥
§§ पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।
तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥ २६ ॥
§§ यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

(ಯಾವ ಪುರುಷನು ಯಾವ ಭಾವದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೆಲಸಿಕೊಳ್ಳುವನೋ ಆ ಭಾವಾನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು) ಎಂಬದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. "ಯಂ ಯಥಾ ಯಥೋಪಾಸತೇ ತದೇವ ಭವತಿ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಚನವಿರುವದು. (ಗೀ.ಅ.೬ ರಲ್ಲಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿರಿ.) ನಾನಾತ್ವದಿಂದ ಅಂದರೆ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಫಲವೇನೆಂಬದನ್ನು ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ಭಗವಂತನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಭಗವತ್ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಎರಡನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ತನ್ನ ಭಕ್ತರು ತನಗೇನು ಕೊಡುವರೆಂಬದನ್ನು ಭಗವಂತನು ನೋಡದೆ ಆ ಭಕ್ತನ ಭಾವವನ್ನೇ ಲಕ್ಷಿಸಿ ಅವನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವನೆಂಬ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನುಹೇಳುತ್ತಾರೆ:-]

(೨೬) ಎಲೆಯು (ದಳವ) ನ್ನಾಗಲಿ, ಹೂವನ್ನಾಗಲಿ, ಹಣ್ಣನ್ನಾಗಲಿ, (ಬೊಗಸೆ) ನೀರನ್ನೇ ಆಗಲಿ ನನಗೆ ಯಾವನಾದರೂ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಮರ್ಪಿಸಿದರೆ, ಹಾಗೆ ಆ ಪ್ರಯತಾತ್ಮನು (ಏಕೋಭಾವದವನು) ಭಕ್ತಿಪುರಃಸರವಾಗಿ ಸಮರ್ಪಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾನು (ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ) ಸೇವಿಸುವೆನು.

[ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂಬ ಕರ್ಮಯೋಗದ ತತ್ವವನ್ನೇ (ಗೀ. ೨. ೪೯) ರೂಪಾಂತರದಿಂದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ.೧೫ ಪುಟ ೪೬೭-೪೬೯). ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುದಾಮನ ಅವಲಕ್ಕಿಯ ಕಥೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಭಾಗವತಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯ ಸುದಾಮಚರಿತೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ (ಭಾಗ. ೧೦. ಉ ೮೧.೪). ಪೂಜಾದ್ರವ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಬೇಕಾದಾಗ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು ಯಾರ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಅಲ್ಪ ಪೂಜಾದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ, ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಮರ್ಪಿಸಿದ ಮಾನಸಿಕ ಪೂಜಾದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಕೂಡ ಭಗವಂತನು ಬಹು ಪರಿಯಾಗಿ ಸಂತುಷ್ಟನಾಗುವನೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಭಗವಂತನು ಭಕ್ತಿಗೆ ಸೆರೆಯಾಗುವನು. ಪೂಜಾದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಮೆಚ್ಚುವವನಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾತು. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಎಷ್ಟೊಂದಾದರೂ ದ್ರವ್ಯಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾದ ಖಟಾಟೋಪವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಯಜ್ಞದ ಕೆಲಸವು ತುಳಸೀ ಪತ್ರದ ಮೇಲೆ ಸಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸರಿರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ದುರ್ವಾಸನು ದುತ್ತೆಂದು ಬಂದಾಗ ಇಂಥ ಭಕ್ತಿಯಜ್ಞದಿಂದಲೇ ದ್ರೌಪದಿಯು ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಂತೋಷಗೊಳಿಸಿದಳೆಂಬ ಕಥೆಯು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇನ್ನು ಭಗವದ್ಭಕ್ತನು ತನ್ನ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೇ ನೀನಾದರೂ ಮಾಡೆಂದು ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಆಗುವ ಫಲವನ್ನಾದರೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—]

(೨೭)ಕೌಂತೇಯನೆ, ನೀನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದನ್ನೂ, ತಿನ್ನುವದನ್ನೂ, ಹೋಮ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದನ್ನೂ, ದಾನಮಾಡುವದನ್ನೂ, ತಪಸ್ಸುಗೈಯುವದನ್ನೂ ಹೀಗೆ ಅದ

यत्तपस्यसि कौंतेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ २७ ॥
शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबंधनैः ।
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ २८ ॥
§§ समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः ।
ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥ २९ ॥
अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

ನ್ನೆಲ್ಲ ನನಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಿರು. (೨೮) ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ (ಕರ್ಮ ಮಾಡಿಯೂ) ಶುಭಾಶುಭ ರೂಪವಾದ ಕರ್ಮದ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ನೀನು ಮುಕ್ತನಾಗುವಿ; ಮತ್ತು (ಕರ್ಮಫಲದ) ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥ ಈ ಯೋಗದಿಂದ ಯುಕ್ತಾತ್ಮನಾಗಿ (ಶುದ್ಧಾಂತಃಕರಣವುಳ್ಳವನಾಗಿ) ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ನನ್ನನ್ನು ಕೂಡುವಿ.

[ಭಗವದ್ಭಕ್ತನಾದರೂ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು, ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಎಂಬ ಮಾತು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕಗಳೆರಡು ಒಳ್ಳೇ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳವಾಗಿರುತ್ತವೆ. “ಬ್ರಹ್ಮಾರ್ಪಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಹವಿಃ” (ಗೀ. ೪.೨೪) ಎಂಬೀ ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞದ ತತ್ವವೇ ೨೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ|| ೧೩. ಪುಟ ೨೨೬-೨೨೮). “ಮಯಿ ಸರ್ವಾಣಿ ಕರ್ಮಾಣಿ ಸಂನ್ಯಸ್ಯ” (ಗೀ. ೩.೩೦) ಅಂದರೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಯುದ್ಧಮಾಡು ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು “ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳ ಅರ್ಪಣ ಮಾಡಿ ನಿಃಸಂಗ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಕರ್ಮದ ಲೇಪವಾಗುವದಿಲ್ಲ”ವೆಂದು ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದರು. ಗೀತಾನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದೇ ನಿಜವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವೆನಿಸುವದು. (ಗೀ. ೧೮.೨) ಹೀಗೆ, ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ಸಂನ್ಯಸ್ಯ), ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಪುರುಷನೇ “ನಿತ್ಯ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು” (ಗೀ. ೫.೩). ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ರೂಪವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಾರಕವಲ್ಲವೆಂದು ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೨.೬೪;೩.೧೯;೪.೨೩;೫.೧೨;೬.೧;೮.೭). ಇದೇ ತತ್ವವನ್ನು ಮೇಲಿನ ೨೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುವರು. ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಪ್ರಲ್ಹಾದನನ್ನು ಕುರಿತು ನೃಸಿಂಹರೂಪಿಯಾದ ಭಗವಂತನು “मय्यावेश्य मनस्तात कुरु कर्माणि मत्पर:” (ಅಂದರೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಇಟ್ಟು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರು) ಎಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. (ಭಾಗ. ೭.೧೦.೨೩); ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಭಕ್ತನು ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾರಾಯಣಾರ್ಪಣ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಭಕ್ತಿಯೋಗದ ತತ್ವವನ್ನು ಮುಂದೆ ಏಕಾದಶಸ್ಕಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ಭಾಗ.೧೧.೨.೩೬;೧೧.೧೧.೨೪. ನೋಡಿರಿ). ಭಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವು ಸುಖವಾಗಿಯೂ ಸುಲಭವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ಇನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮತ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಗುಣದ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೯) ನಾನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ಸಮನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ವೈರಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಪ್ರಿಯನೆಂಬವನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾರು ನನ್ನನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಜಿಸುವರೋ ಅವರು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ನಾನು ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವೆನು. (೩೦) ದುರಾಚಾರಿಯಾದವನೇ

साधुरेव स मंतव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ॥ ३०॥
क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्तिं निगच्छति ।
कौंतेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ ३१ ॥
मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥ ३२ ॥
किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

ಇರಲಿ, ಅವನು ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸಿದರೆ; ಅವನು ಸಾಧುವೆಂತಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿಶ್ಚಯವು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಆಗಿರುವದಲ್ಲವೆ? (೩೧) ಅವನು ಆಗಲೇ ಧರ್ಮಾತ್ಮನಾಗುವನು ಹಾಗೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು; ಅರ್ಜುನನೆ, ನನ್ನ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಿಲ್ಲೆಂಬದನ್ನು ನೀನು ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ತಿಳಿ.

[ಭಗವದ್ಭಕ್ತನು ದುರಾಚಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವೇ ಎಂಬದಾಗಿ ೩೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಮೊದಲಿಗೊಮ್ಮೆ ದುರಾಚಾರಿಯಾಗಿದ್ದವನ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಶ್ಚಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ನೆಲಿಸಿತೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಅವನ ಕೈಯಿಂದ ದುಷ್ಕರ್ಮಗಳಾಗುವದು ಅಸಂಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಬರುತ್ತ ಅವನು ಧರ್ಮಾತ್ಮನಾಗಿ ಕಡೆಗೆ ಅವನ ಪಾಪವೆಲ್ಲಾ ತೊಳೆದು ಹೋಗುವದು. ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೪೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿಯಾದರೆ ಸಾಕು. ಮನುಷ್ಯನು ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕವನಂತೆ ಅವಶನಾಗಿ ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಹೋಗುವನೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದು. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೆ ಸಮಾನನಾಗಿರುವದೆಂತೆಂಬದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೩೨) ಯಾಕೆಂದರೆ, ಪಾರ್ಥನೆ, ನನ್ನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ವೈಶ್ಯರೂ ಶೂದ್ರರೂ ಮತ್ತು (ಅಂತ್ಯಜರೇ ಮುಂತಾದ) ಪಾಪಿಷ್ಟ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರೂ ಕೂಡ ಪರತರವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು. (೩೩) ಇನ್ನು ಪುಣ್ಯವಂತರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ರಾಜರ್ಷಿಗಳಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯರೂ ಆದ ನನ್ನ ಭಕ್ತರ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲೇಕೆ? ನೀನು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಅಸುಖ (ದುಃಖಕಾರಕ) ವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಈ (ಮೃತ್ಯು)ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಯಾದ್ದರಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಿರು.

[೩೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಪಾಪಯೋನಯಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಾಪಿಷ್ಟರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಜಾತಿಯೆಂಬದಾಗಿ ಮಾಡದೆ, ಆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ, ವೈಶ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದು, ಯಾಕೆಂದರೆ ಪೂರ್ವಾರ್ಜಿತವಾದ ಪಾಪಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನರು ಸ್ತ್ರೀ, ವೈಶ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆಂದು ಅನೇಕಜನ ಟೀಕಾಕಾರರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾಪಯೋನಿಯೆಂಬ ಪದವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದವಾಗಿದ್ದು, ಉದಾಹರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ವೈಶ್ಯ ಶೂದ್ರರೆಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವರೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಸರಕಾರದವರು ಯಾರನ್ನು "ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಟ್ರಾಯಿಬ್ಸ" ಅಂದರೆ ಅಪರಾಧ ನಿರತವಾದ ಜಾತಿಗಳೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುವರೋ ಅಂಥ ಜಾತಿಗಳು ಪಾಪಯೋನಿ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದು ಅಂಥವರಿಗೆ

अनित्यमसुखं लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥ ३३ ॥
§§ मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।

ಕೂಡ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬದೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಸ್ತ್ರೀ, ವೈಶ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರರು ಪಾಪಯೋನಿಗಳ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಎಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ಎಡರೆಂದರೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಅನಧಿಕಾರವು. ಈ ಎಡರನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿಯೇ ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ:—

स्त्रीशूद्रद्विजबंधूनां त्रयी न श्रुतिगोचरा ।
कर्मश्रेयसि मूढानां श्रेय एवं भवेदिह ।
इति भारतमाख्यानं कृपया मुनिना कृतम् ॥

ಸ್ತ್ರೀ, ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದವರು, ಈ ತ್ರಿವರ್ಗದವರಿಗೆ ವೇದದ ಸಂಪರ್ಕ ವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಮೂಢರಾಗಿದ್ದು ಅವರ ಮೂಢತನವು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯಬಾರದೆಂದು ವ್ಯಾಸ ಮುನಿಯು ಕೃಪಾಳುವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು (ಅದರ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯೂ ಬಂದಿತು) ಅಂಥ ವರ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರಚಿಸಿದನು ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟದೆ. (ಭಾಗ. ೧.೪.೨೫). ಮೇಲಿನ ಗೀತಾ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಕೊಂಚ ಪಾಠಭೇಧದಿಂದ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿವೆ. (ಮ. ಭಾ. ಅಶ್ವ. ೧೯, ೬೧-೬೨.) ಜಾತಿ ವರ್ಣ, ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷಾದಿ ಭೇದ ಇಲ್ಲವೆ ಕೆಂಪು ಕರಿಮೈಬಣ್ಣದ ಭೇದ ಮುಂತಾ ದವುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಸದ್ಗತಿಯನ್ನೀಯುವಂಥ ಈ ಭಗವದ್ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ರಾಜಮಾರ್ಗದ ನಿಜವಾದ ಮಹಾತ್ಮ್ಯವು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಕರ್ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತಶಿಖಾಮಣಿ ಗಳ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಸಕಲರಿಗೂ ಕಂಡು ಬರಬಹುದು. ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಭಾವ ವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೩ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೪೩೨-೪೩೪) ವಿವರಿಸಿದೆ ನೋಡಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವ ಈ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣವನ್ನು ಮಾಡೆಂದು ಭಗವಂತನು ೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಸಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ:—]

(೩೪) ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇರಿಸಿದವನಾಗು, ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು, ನನ್ನ ಯಜನಪೂಜನಗಳನ್ನು ಮಾಡು, ನನ್ನನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸು. ಹೀಗೆ ಮತ್ಪರಾಯಣನಾಗಿ ನೀನು ಯೋಗಮಾಡಿದಿಯಾದರೆ ನನ್ನನ್ನು ಕೂಡುವಿ.

[ವಾಸ್ತವನಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದಲೇ ಈ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆಡಂಬರ ಅಥವಾ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅನಿತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮ ನೊಬ್ಬನೇ ನಿತ್ಯನೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ "ಅನಿತ್ಯ"ವೆಂಬ ಪದದ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು "ಅಸುಖ" ಎಂಬ ಪದದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ದು:ಖವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುವಾದವು ಮಾಡ ಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಆದರೂ ಈ ವರ್ಣನವು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದಲ್ಲಿಯದಲ್ಲ; ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪರಮಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ "ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸು, ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಡು, ನನ್ನನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸು" ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ನಿದರ್ಶಕವಾದ ಪ್ರಥಮ ಪುರುಷ (ಉತ್ತಮ ಪುರುಷ) ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಭಗವಂತನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಮತ್ಪರಾ ಯಣನಾಗಿ ನೀನು ನಿನ್ನ ಯೋಗವನ್ನು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ನಡಿಸಿದರೆ (ಗೀ. ೭.೧. ನೋ- ಡಿರಿ) ನೀನು ಕರ್ಮಬಂಧನದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ನಿ:ಸಂಶಯವಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಕೂಡುವಿ ಎಂದು

मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं मत्परायणः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-संवादे राजविद्या राजगुह्ययोगो नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

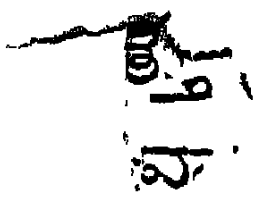
दशमोऽध्यायः ।

श्रीभगवानुवाच ।

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ।
यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥
न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः ।

ಕೊನೆಗೆ ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುವನು. ಮತ್ತು ಇದೇ ಉಪದೇಶದ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯು ಮತ್ತೆ ೧೧ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಏನಿರುವ ರಹಸ್ಯವೆಂದರೆ ಇದೇ. ಅದನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವರ್ಣಿಸಿರುವರೆಂಬದೇ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ.]

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ ಅಂದರೆ ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗ (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ರಾಜವಿದ್ಯಾರಾಜಗುಹ್ಯಯೋಗವೆಂಬ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.



ಹತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು.

[ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ರಾಜಮಾರ್ಗದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕಳೆದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ಅದನ್ನೇ ಈ ಹತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗುಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನೇಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತ ರೂಪಗಳ (ವಿಭೂತಿಗಳ) ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ದೇವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಆಗಲು ೧೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಅವನಿಗೆ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಕೃತಾರ್ಥನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ:—]

(೧) ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:— ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, (ನನ್ನ ಮಾತುಕೇಳಿ) ಪ್ರೀತನಾಗುವನಾದ ನಿನಗೆ, ನಿನ್ನ ಹಿತವನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿ, ನಾನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮಿಗಿಲಾದದ್ದೊಂದು ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ, ಕೇಳು. (೨) ನನ್ನ ಉತ್ಪ

अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥
यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।
असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥
§§ बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।
सुखं दुःखं भवोऽभावो भयं चाभयमेव च ॥ ४ ॥
अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ।
भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥ ५ ॥

ತ್ತಿಯು (ಹೇಗಾಯಿತೆಂಬದು) ಸುರಗಣಕ್ಕೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ, ಮಹರ್ಷಿಗಳಿಗೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಯಾಕಂದರೆ ನಾನೇ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಹಾಗೂ ಮಹರ್ಷಿಗಳ ಆದಿ ಕಾರಣನು. (೩) ಲೋಕಮಹೇಶ್ವರನಾದ ನನ್ನನ್ನು ಅಜನೆಂದೂ (ಹುಟ್ಟು ಇಲ್ಲದವನೆಂದೂ) ಅನಾದಿಯೆಂದೂ ತಿಳಿದವನೇ ಎಲ್ಲ ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮೋಹರಹಿತನು. ಅವನು ಸಕಲ ಪಾಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

[ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭಗವಂತನು (ಪರಬ್ರಹ್ಮನು) ಮುಂಚಿನವನೆಂದೂ, ಆ ದೇವತೆಗಳು ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರೆಂದೂ ಎಂಬದಾಗಿರುವ ವಿಚಾರವು ಋಗ್ವೇದದ ನಾಸದೀಯ ಸುಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ.ರ.ಪ್ರ॥೯. ಪುಟ ೨೫೦ ನೋಡಿರಿ.) ಇದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಾಯಿತು. ಇನ್ನು ತಾನು ಲೋಕಮಹೇಶ್ವರನೆಂಬದನ್ನು ಕುರಿತು ಭಗವಂತನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ:—]

(೪) ಬುದ್ಧಿ, ಜ್ಞಾನ, ಅಸಂಮ್ಮೋಹ, ಕ್ಷಮೆ, ಸತ್ಯ, ದಮ, ಶಮ, ಭವ (ಉದ್ಭವ) ಅಭಾವ (ನಾಶ) ಹಾಗೂ ಭಯ ಅಭಯಗಳೂ, (೫) ಅಹಿಂಸೆ, ಸಮತೆ, ತುಷ್ಟಿ, ತಪಸ್ಸು, ದಾನ, ಯಶಸ್ಸು, ಅಯಶಸ್ಸು ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಗಳ ಭಾವಗಳು ನನ್ನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.

[“ ಭಾವ ” ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಅವಸ್ಥೆ, ಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಯೆಂಬದಾಗಿದ್ದು ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದವರು ಆ ಭಾವದಲ್ಲಿ “ಬುದ್ಧಿಯ ಭಾವ” “ಶಾರೀರಿಕ ಭಾವ” ಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷನು ಅಕರ್ತನೆಂದೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯದೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿಕಾರವೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮನ್ನಿಸುತ್ತಿರುವರಾದ್ದರಿಂದ, ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೆ ಪಶುಪಕ್ಷ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಬಗೆಯ ಜನ್ಮಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆ ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಅವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಭಾವವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಅವರ ಮತವಿರುವದು. (ಗೀ.ರ.ಪ್ರ॥ ೮. ಪುಟ ೧೮೭; ಮತ್ತು ಸಾಂ.ಕಾ. ೪೦.೫೫ ನೋಡಿರಿ). ಮೇಲ್ಕಂಡ ಭಾವವನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಗೂ, ಅತೀತವಾದದ್ದೊಂದು ಪರಮಾತ್ಮ ರೂಪಿಯಾದ ತತ್ವವಿರುವದೆಂದೂ, (ನಾಸದೀಯ ಸುಕ್ತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಮೇರೆಗೆ) ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆಯಾದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸಕಲವಾದ ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವಮೂಲಕ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಮಾಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಮಾನಸ ಭಾವಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳಾದರೂ ಹೇಳುವದುಂಟು. (೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ) ತಪಸ್ಸು, ದಾನ, ಯಜ್ಞ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ತನ್ನಿಷ್ಠಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ಭಾವಗಳೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಇನ್ನು ಭಗವಂತನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ:—]

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

(೬) ಏಳು ಜನ ಮಹರ್ಷಿಗಳು, ನಾಲ್ವರು ಪೂರ್ವಿಕರು, ಹಾಗೂ ಮನುಗಳು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ನನ್ನ ಮಾನಸರಾದ (ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತರಾದ) ಭಾವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಂದಲೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜರು (ಹುಟ್ಟಿದ್ದು).

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಶಬ್ದಯೋಜನೆಯು ಸುಲಭವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟರಾದ ಪೌರಾಣಿಕ ಪುರುಷರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಟೀಕಾಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಹಳವಾಗಿ ಮತಭೇದವಾಗಿರುವದು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ "ಪೂರ್ವೇ" ಹಾಗೂ "ಚತ್ವಾರಃ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರು ಅನೇಕವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿರುವರು. ಏಳುಜನ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧರೇ ಇರುವರು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಒಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಮನ್ವಂತರಗಳು. (ಗೀ.ರ.ಪುಟ ೧೮೯). ಒಂದೊಂದು ಮನ್ವಂತರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಮನುವೂ ಒಂದೊಂದು ದೇವತೆಯೂ ಹಾಗೂ ಒಂದೊಂದು ಸಪ್ತರ್ಷಿವರ್ಗವೂ ಇರುವದು (ಹರಿವಂಶ ೧.೭; ವಿಷ್ಣು೩ ೧; ಮತ್ಸ್ಯ ೯.). ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪೂರ್ವೇ' (ಅಂದರೆ ಪೂರ್ವಿಕರು) ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಏಳುಜನ ಮಹರ್ಷಿಗಳಿಗೆ ತಗಲುವದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಈಗಿನ ವೈವಿಸ್ವತ ಮನ್ವಂತರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಚಾಕ್ಷುಷ ಮನ್ವಂತರದಲ್ಲಿಯ ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತರಾಗಿರುವರೆಂದು ಅನೇಕರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳೆಂದರೆ ಭೃಗ್ವಾದಿಗಳು. (ಭೃಗು, ನಭ, ವಿವಸ್ವಾನ್, ಸುಧಾಮಾ, ವಿರಜಾ, ಅತಿನಾಮಾ, ಸಹಿಷ್ಣು ಹೀಗೆ ಏಳುಮಂದಿ). ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಡೆಯುವ ಮನ್ವಂತರದಲ್ಲಿ (ವೈವಸ್ವತ ಮನ್ವಂತರದಲ್ಲಿ) ಅಂದರೆ ಗೀತೆಯ ಕಾಲದ ಮನ್ವಂತರದಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಮನ್ವಂತರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದ ಋಷಿಗಳ ಹೆಸರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವದಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳೆಂದರೆ ಈಗಿನ ವೈವಸ್ವತ ಮನ್ವಂತರದಲ್ಲಿಯ ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳೆಂದರೆ ಮರೀಚಿ, ಅಂಗಿರಸ್, ಅತ್ರಿ, ಪುಲಸ್ತ್ಯ, ಪುಲಹ, ಕ್ರತು ಹಾಗೂ ವಸಿಷ್ಠರೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮಭಾ. ಶಾಂ. ೩೩೫.೨೮,೨೯; ೩೪೦.೬೪,೬೫). ಆ ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತರೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವಿರುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೂ ಆದರ ವಿಧಾನಗಳೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿವೆ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ. ೯. ನೋಡಿರಿ) ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ಈ ಮರೀಚ್ಯಾದಿ ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳ ಹೆಸರು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅಂಗಿರಸನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಭೃಗುವಿನಿಂದ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿರುವದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿಯಂತೂ ಕಶ್ಯಪ, ಅತ್ರಿ, ಭರದ್ವಾಜ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಗೌತಮ, ಜಮದಗ್ನಿ ಹಾಗೂ ವಸಿಷ್ಠರೇ ಈ ಯುಗದಲ್ಲಿಯ ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ವಿಷ್ಣು ೩.೧,೩೨,೩೩; ಮತ್ಸ್ಯ ೯.೨೭; ಮಭಾ. ಅನು. ೯೩.೨೧). ಮರೀಚ್ಯಾದಿ ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಭೃಗು ಹಾಗೂ ದಕ್ಷರೀರ್ವರನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ, ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನೂ (ವಿಷ್ಣು ೧.೭-೫,೬) ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾರದನೊಬ್ಬನನ್ನೂ ಆ ಒಂಬತ್ತರಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸಿ ಹತ್ತುಮಂದಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಮಾನಸಪುತ್ರರೆಂಬದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಮನು ೧-೩೪,೩೫). ಮರೀಚ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಮಭಾ. ಅನು.೮೫) ಇಲ್ಲಿ ಏಳುಜನ ಋಷಿಗಳಾರೆಂಬದೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೊರತಾಗಿ ಒಂಬತ್ತು ಹತ್ತು ಜನ ಮಾನಸ ಪುತ್ರರಿಂದಾಗಲಿ ಅವರ ಹೆಸರಿನ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. "ಪೂರ್ವೇ" (ಪೂರ್ವದ) ಅಂದರೆ ಪೂರ್ವ ಮನ್ವಂತರದ ಏಳುಜನ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಎಂಬ

मद्भावा मनसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗದೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು "ಪೂರ್ವೇಚತ್ವಾರೋ" (ಪೂರ್ವದ ನಾಲ್ವರು) ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳು ಮನುಗಳ ವಿಶೇಷಣವೆಂದು ಹಿಡುಕೊಂಡು ಕೆಲವರು ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಏನಾದರೂ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿರುವದೋ ನೋಡೋಣ! ಮನ್ವಂತರಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹದಿನಾಲ್ಕು. ಈ ಹದಿನಾಲ್ಕಕ್ಕೆ ಹದಿನಾಲ್ಕುಜನ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮನುಗಳಿದ್ದು ಅವರಲ್ಲಿ ಏಳೇಳರಂತೆ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಿರುವವು. ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ, ಸ್ವಾಯಂಭುವ, ಸ್ವಾರೋಚಿಷ, ಔತ್ತಮೀ, ತಾಮಸ, ರೈವತ, ಚಾಕ್ಷುಷ ಹಾಗೂ ವೈವಸ್ವತರೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಏಳುಜನರಿದ್ದು ಇವರಿಗೆ "ಸ್ವಾಯಂಭುವಾದಿ" ಮನುಗಳೆಂಬ ಸಂಕೇತವು. (ಮನು. ೧.೬೨,೬೩) ಇವರಲ್ಲಿ ಆರುಜನ ಮನುಗಳು ಗತಿಸಿದ್ದು ಈಗ ಏಳನೆಯ ಅಂದರೆ ವೈವಸ್ವತನು ಪ್ರಸಕ್ತನಾಗಿರುವನು. ಈ ಮನುವು ತೀರಿದ ಬಳಿಕ ಅಧಿಸ್ಥಿತರಾಗತಕ್ಕ ಏಳುಜನ ಮನುಗಳಿಗೆ ಸಾವರ್ಣಿ ಮನುಗಳೆಂಬ ಸಂಕೇತವಿರುವದು. (ಭಾಗ.೮.೧೩-೭) ಅವರ ಹೆಸರು:— ಸಾವರ್ಣಿ, ದಕ್ಷಸಾವರ್ಣಿ, ಬ್ರಹ್ಮಸಾವರ್ಣಿ. ಧರ್ಮಸಾವರ್ಣಿ, ರುದ್ರಸಾವರ್ಣಿ, ದೇವಸಾವರ್ಣಿ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಸಾವರ್ಣಿ (ವಿಷ್ಣು. ३.२; ಭಾಗ. ೮.೧೩; ಹರಿವಂಶ ೧-೭) ಹೀಗೆ ಏಳೇಳರಂತೆ ಮನುಗಳ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಿರಲು ಬೇಕಾದ್ದೊಂದು ವರ್ಗದ ಮೊದಲನೆಯ (ಪೂರ್ವದ) ನಾಲ್ಕೇಜನ ಮನುಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು. ಸಾವರ್ಣಿಮನುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವನನ್ನುಬಿಟ್ಟು ಎರಡನೆಯವನಿಂದ ಐದನೆಯವನ ವರೆಗಿದ್ದ ದಕ್ಷ-ಬ್ರಹ್ಮ-ಧರ್ಮ-ರುದ್ರಸಾವರ್ಣಿಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ವರು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಹುಟ್ಟಿದವರೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕಥೆಯಿದ್ದಮೇರೆಗೆ ಈ ನಾಲ್ವರು ಸಾವರ್ಣಿ ಮನುಗಳೇ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಅನೇಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವರು. ಆದರೆ ಸಾವರ್ಣಿ ಮನುಗಳು ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಅವತರಿಸುವವರಾಗಿದ್ದು, "ಅವರಿಂದಲೇ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಭೂತಕಾಲದರ್ಶಕವಾದ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವಿರಲು ಅದನ್ನು ಭವಿಷತ್ ಸಾವರ್ಣಿ ಮನುಗಳೊಡನೆ ಸಂಯೋಗಿಸಲಾಗದು. ಅರ್ಥಾತ್ "ಪೂರ್ವೇ ಚತ್ವಾರೋ" (ಪೂರ್ವದ ನಾಲ್ವರು) ಎಂಬೀ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು "ಮನವ:" (ಮನುಗಳು) ಎಂಬ ಶಬ್ದದೊಡನೆ ಸಂಯೋಗಿಸುವದು ಸುಯುಕ್ತಿಕವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಪೂರ್ವೇ ಚತ್ವಾರೋ" (ಪೂರ್ವದವರಾದ ನಾಲ್ವರು) ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳೆರಡನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಪೂರ್ವದ ಮತ್ತಿನ್ನಾರೋ ನಾಲ್ವರು ಋಷಿಗಳು ಅಥವಾ ಪುರುಷರೆಂಬದು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ವರಾರೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನವು ತಾನಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಟೀಕಾಕಾರರು, ಈ ನಾಲ್ವರೆಂದರೆ ಸನಕ, ಸನಂದ, ಸನಾತನ, ಸನತ್ಕುಮಾರರೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಭಾಗ.೩.೧೨.೪). ಆದರೆ ಈ ನಾಲ್ವರು ಋಷಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಮಾನಸ ಪುತ್ರರಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ಹುಟ್ಟ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರಜೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಕೊಲ್ಲರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡನಷ್ಟೆ? (ಭಾಗ. ೩.೧೨; ವಿಷ್ಣು. ೧.೭) ಅರ್ಥಾತ್ "ಅವರಿಂದಲೇ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜರು ಹುಟ್ಟಿದರು." (ಏಷಾಂ ಲೋಕ ಇಮಾ: ಪ್ರಜಾ:) ಎಂಬ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಉಕ್ತಿಯು ಈ ಸನಕಾದಿ ನಾಲ್ವರು ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲವೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪ ಹೊರಡುತ್ತಿರಲು ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತರಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಈ ಋಷಿಗಳು ನಾಲ್ವರೆಂಬದು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಾದರೂ ಭಾರತದ ನಾರಾಯಣೀಯ(ಅಂದರೆ ಭಾಗವತ)ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ವರೊಡನೆ ಇನ್ನು ಮೂವರು ಸನ, ಕಪಿಲ, ಸನತ್ಸುಜಾತರೆಂಬವರನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಏಳು ಜನರು ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಮಾನಸ ಪುತ್ರರಿದ್ದು

§§ एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ॥

ಇವರು ಮುಂಚಿನಿಂದಲೇ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗಾವಲಂಬಿಗಳೆಂದು ವರ್ಣನೆ ಇದೆ. (ಮ. ಭಾರ. ಶಾಂ. ೩೪೦. ೭೭. ೭೮). ಹೀಗೆ ಸನಕಾದಿಗಳು ಏಳುಜನರೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ವರನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ "ಪೂರ್ವದ ನಾಲ್ವರು" ಮತ್ತಿನ್ನಾರು? ಈ ಪ್ರಶ್ನದ ಉತ್ತರವನ್ನು ನಾರಾಯಣೀಯ ಅಂದರೆ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಕೊಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಧರ್ಮವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಇನ್ನು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿರುವರೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಮರೀಚ್ಯಾದಿ ಸಪ್ತ ಋಷಿಗಳಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವ (ಆತ್ಮ), ಸಂಕರ್ಷಣ (ಜೀವ), ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ (ಮನ) ಹಾಗೂ ಅನಿರುದ್ಧ (ಅಹಂಕಾರ) ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಮೂರ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವೆಂತಲೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಡೆಯವನಾದ ಅನಿರುದ್ಧನಿಂದ (ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವನಿಂದ) ಮುಂದೆ ಮರೀಚ್ಯಾದಿ ಪುತ್ರರು ಹುಟ್ಟಿದರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೩೯.೩೪-೪೦; ೬೦-೭೨; ೩೪೦.೨೭-೩೧ ನೋಡಿರಿ) ವಾಸುದೇವ, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಹಾಗೂ ಅನಿರುದ್ಧ ಎಂಬೀ ನಾಲ್ಕು ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೇ "ಚತುರ್ವ್ಯೂಹ"ವೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯಿದ್ದು ಈ ನಾಲ್ಕು ಮೂರ್ತಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಪಂಥದವರ ಮತವಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಯವರು ಈ ಚತುರ್ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರೋ ಎರಡೋ ಇಷ್ಟೆಯೋ ಪ್ರಧಾನವಾದವುಗಳೆಂದು ಮನ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯು "ಏಕವ್ಯೂಹ" ಪಂಥದ್ದು, ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಚತುರ್ವ್ಯೂಹಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೧೯೦ ಹಾಗೂ ೫೩೮ ನೋಡಿರಿ). ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯೂಹಾತ್ಮಕ ವಾಸುದೇವಾದಿ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಹಿಡಿಯದೆ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ವ್ಯೂಹಗಳು ಒಬ್ಬ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂದರೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ವಾಸುದೇವನ "ಭಾವ"ಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ಗೀ. ೭. ೧೯). ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ "ಪೂರ್ವದ ನಾಲ್ವರು" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಸಪ್ತರ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವಾಸುದೇವಾದಿ ಚತುರ್ವ್ಯೂಹವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಇರುತ್ತದೆಂಬದು ಭಾಗವತಧರ್ಮದ ಮೇಲಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದು. ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಚತುರ್ವ್ಯೂಹಾದಿ ಭೇದಗಳು ಪೂರ್ವಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದ್ದವೆಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮ.ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೪೮.೫೭) ನಾವು ಹೊಸದಾಗಿ ತೆಗೆದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ "ಏಳುಜನ ಮಹರ್ಷಿ"ಗಳೆಂದರೆ ಮರೀಚ್ಯಾದಿಗಳು; "ಪೂರ್ವದ ನಾಲ್ವ"ರೆಂದರೆ ವಾಸುದೇವಾದಿ ಚತುರ್ವ್ಯೂಹವು; ಮತ್ತು "ಮನು"ಗಳೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗತಿಸಿ ಹೋದವರೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಮಾನರೂ ಆಗಿರುವ ಸ್ವಾಯಂಭುವಾದಿ ಏಳುಜನ ಮನುಗಳು ಎಂದು ನಾವು ಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನಾನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅನಿರುದ್ಧನೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ನಾಲ್ಕೂ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪುತ್ರರೆಂದು ಮನ್ನಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೧೧.೭,೮. ನೋಡಿರಿ) ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಭಾವಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಅವುಗಳನ್ನರಿತು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಫಲವೇನು ದೊರೆಯುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೭) ನನ್ನೀ ವಿಭೂತಿಯೆಂದರೆ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು, ಯೋಗವೆಂದರೆ ಈ ವಿಸ್ತಾರ

सोऽविकंपेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥
अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।
इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥
मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।
कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥
तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।
ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥
तेषामेवानुकंपार्थमहमज्ञानजं तमः ।
नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

ವನ್ನು ಮಾಡುವ ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತತ್ವಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅರಿತವನು, ಅಲ್ಲಾಡದಿರುವ (ಸ್ಥಿರವಾದ) ಯೋಗ (ಕರ್ಮಯೋಗ) ವನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. (೮) ನಾನು ಎಲ್ಲದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಾನನೆಂದೂ ನನ್ನಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವು ಪ್ರವರ್ತಿಸಲ್ಪಡುವದೆಂದೂ ಜಾಣರಾದವರು ಅರಿತು ಭಾವಯುಕ್ತರಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಿರುವರು. (೯) ನನ್ನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವರಾಗಿ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನಿರಿಸಿ ಪರಸ್ಪರರಿಗೆ ಬೋಧಮಾಡುತ್ತಲೂ ನನ್ನ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೂ, (ಇಂಥದರಲ್ಲಿಯೇ) ನಿತ್ಯ ಸಂತುಷ್ಟರಾಗಿ ರತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. (೧೦) ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಯುಕ್ತರಾಗಿ ಅಂದರೆ ಸಮಾಧಾನವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಪ್ರೇಮಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುವಂಥವರಿಗೆ ನನ್ನಕಡೆಗೆ ಬಂದು ಕೂಡ್ರುವಂಥ (ಸಮತ್ವ) ಬುದ್ಧಿಯ ಯೋಗವನ್ನು ನಾನೇ ಕೊಡುವವನಾಗುತ್ತೇನೆ. (೧೧) ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ಅನುಗ್ರಹ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನು ಅವರ ಆತ್ಮಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ತೇಜಃಪುಂಜವಾದ ಜ್ಞಾನದೀಪದಿಂದ (ಅವರಲ್ಲಿರುವ) ಅಜ್ಞಾನ ಜನ್ಯವಾದ ತಮಸ್ಸನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

[ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನಾದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕೊಡುವನೆಂದು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ (ಗೀ.೭.೨೧) ಅದರಂತೆಯೇ ಈಗ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನ ಸಮತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಮಾಡುವನೆಂದು ಮೇಲಿನ ೧೦ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು, ಒಮ್ಮೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಯಿತೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಯಂತ್ರ ಪ್ರೇರಿತನಾದವನಂತೆ ಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಿಯಕಡೆಗೆ ಅವಶನಾಗಿ ಎಳೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹಿಂದೆ (ಗೀ.೬.೪೪ ದಲ್ಲಿ) ವರ್ಣನೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಈಗ ಹೇಳಿದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಮೇರೆಗೆ ಇಂಥ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಆತ್ಮಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನಾದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ಈ ಫಲ ಅಂದರೆ ಸಮತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಅವರವರ ಪೂರ್ವ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಕೊಡುವನೆಂದು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೭. ೨೦; ಗೀ. ರ. ಪ್ರ|| ೧೩. ಪುಟ ೪೩೧). ಹೀಗೆ ಭಗವಂತನು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯ ತತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಬಳಿಕ:—]

अर्जुन उवाच ।

§§ परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।
पुरुषं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमजं विभुम् ॥ १२ ॥
आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथा ।
असितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥
सर्वमेतदृतं मन्ये यन्मां वदसि केशव ।
न हि ते भगवन्व्यक्तिं विदुर्देवा न दानवाः ॥ १४ ॥
स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम ।
भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥
वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।
याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमांस्त्वं व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥
कथं विद्यामहं योगिंस्त्वां सदा परिचिंतयन् ।
केषु केषु च भावेषु चिंत्योऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥
विस्तरेणात्मनो योगं विभूतिं च जनार्दन ।

(೧೨)ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು:—ನೀನೇ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸ್ಥಾನವೂ ಪವಿತ್ರವಾದ ವಸ್ತುವೂ (ನೀನೇ ಎಂದೂ); ದಿವ್ಯನೂ, ಶಾಶ್ವತನೂ, ಆದ ಪುರುಷ ನೆಂದೂ, ಆದಿ ದೇವನೆಂದೂ, ಅಜನ್ಮನು ಸರ್ವ ವಿಭುವು (ಅಂದರೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ) ಯೆಂದೂ, (೧೩) ನಿನ್ನನ್ನು ಸರ್ವ ಋಷಿಗಳೂ ದೇವರ್ಷಿಯಾದ ನಾರದನೂ ಅಸಿತ, ದೇವಲ, ವ್ಯಾಸರೂ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ನೀನೇ ಹಾಗೆ ನನಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿ ರುವೆ. (೧೪) ಕೇಶವನೆ, ನೀನು ಹೇಳುವದಿದನ್ನೆಲ್ಲ ನಾನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ. ಭಗವಂತನೆ, ನಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಯು (ಮೂಲವು) ದೇವರಿಗೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ದಾನವರಿಗೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. (೧೫) ಸರ್ವ ಭೂತಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥ ಭೂತೇಶನೆ, ದೇವದೇವನೆ, ಜಗತ್ಪತಿಯೆ, ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆ, ನೀನೇ ಸ್ವತಃ ನಿನ್ನನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವಿ. (೧೬) ಯಾವ ವಿಭೂತಿಗಳಿಂದ ನೀನು ಈ ಲೋಕಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿ (ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಳಿದು) ಕೊಂಡಿರುವಿಯೋ ಆ ದಿವ್ಯವಾದ ಆತ್ಮವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೀನು ಹೇಳು. (೧೭) ಯೋಗಿಯೆ, ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಚಿಂತನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ನಿನ್ನನ್ನು ನಾನು ಹೇಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆನು ? ಮತ್ತು ಭಗವಂತನೆ, ಯಾವಯಾವ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ (ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ) ನಾನು ನಿನ್ನ ಚಿಂತನ ವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ? (ಹೇಳು). (೧೮) ಜನಾರ್ದನನೆ, ನಿನ್ನ ಯೋಗವನ್ನೂ ವಿಭೂತಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳು. ನಿನ್ನ ಅಮೃತಮಯವಾದ (ನುಡಿಗಳನ್ನು) ಕೇಳಿ ಕೇಳಿದಹಾಗೆ (ಮತ್ತೆ ಕೇಳಬೇಕೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ) ನನಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ.

[ವಿಭೂತಿ ಹಾಗೂ ಯೋಗ ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಏಳನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನೇ ಕುರಿತು ಈಗ ಅರ್ಜುನನು ಅನುವಾದಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯೋಗಶಬ್ದದ

भूयः कथय तृप्तिर्हि श्रृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ १८ ॥
श्रीभगवानुवाच ।
§§ हंत ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।
प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यंतो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥
अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ।
अहमादिश्च मध्यं च भूतानामंत एव च ॥ २० ॥
आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविरंशुमान् ।
मरीचिर्मरुतामस्मि नक्षत्राणामहं शशी ॥ २१ ॥
वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।

ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಂದೆ (ಗೀ.೭.೨೫ ದಲ್ಲಿ) ಕೊಟ್ಟಿದೆ ನೋಡಿರಿ. ಭಗವಂತನ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳುತ್ತಿರುವ ಉದ್ದೇಶವು, ಆಯಾ ವಿಭೂತಿಗಳ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಅವರ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಆ ವಿಭೂತಿಗಳೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೇಳಿರುವನೆಂದು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ವಿಭೂತಿಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಹದಂತರವಿರುವದೆಂದು ಮೊದಲೇ (ಗೀ.೭. ೨೦-೨೫; ೯. ೨೨-೨೮ಗಳಲ್ಲಿ) ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುವನು.]

(೧೯) ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:–ಒಳ್ಳೇದಪ್ಪಾ, ಕುರುಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ನನ್ನ ದಿವ್ಯವಾದ ಆತ್ಮವಿಭೂತಿಗಳನ್ನು ನಿನಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವೆನು. (ಯಾಕೆಂದರೆ) ನನ್ನ ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಅಂತವೇ ಇಲ್ಲ.

[ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ವಿಭೂತಿವರ್ಣನೆಯಂತೆಯೇ ಅನುಶಾಸನಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ (೧೪.೩೧೧-೩೨೧) ಮತ್ತು ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಅಶ್ವ.೪೩,೪೪) ಪರಮೇಶ್ವರನ ರೂಪದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಯು ಮೇಲ್ಕಂಡ ವರ್ಣನೆಗಳಿಗಿಂತ ಸರಸವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದರ ಅನುವಾದವನ್ನೇ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಉದಾಹರಣ ಬೇಕಾದರೆ, ಇಂಥ ಪ್ರಕಾರದ ವಿಭೂತಿವರ್ಣನವನ್ನೇ ಭಗವಂತನು ಉದ್ಧವನಿಗೆ ಭಾಗವತದ ಏಕಾದಶಸ್ಕಂಧದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ, ಅದು ಇಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಯಂತೆಯೇ ಇರುವದೆಂದು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಪಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಭಾಗ. ೧೧.೧೬. ೬-೮).]

(೨೦) ಗುಡಾಕೇಶನೆ, ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ನಾನು. ಮತ್ತು ನಾನು (ಸರ್ವ) ಭೂತಗಳ ಆದಿಯೂ ಮಧ್ಯನೂ ಅಂತನೂ ಆಗಿರುವೆನು. (೨೧) ದ್ವಾದಶಾದಿತ್ಯರಲ್ಲಿ ನಾನು ವಿಷ್ಣುವು. ಜ್ಯೋತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಿರಣಪೂರ್ಣನಾದ ರವಿಯು (ನಾನು), ಹಾಗೂ (ಏಳು ಇಲ್ಲವೆ ನಾಲ್ವತ್ತೊಂಬತ್ತು) ಮರುದ್ಗಣದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮರೀಚಿಯು; ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನು ನಾನು. (೨೨) ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಾಮವೇದನಾಗಿದ್ದೇನೆ; ದೇವತಾಗಣದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನಾಗಿದ್ದೇನೆ; ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿ

इंद्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥
रुद्राणां शंकरश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ।

ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ನಾನೇ, ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಚೇತನಾರೂಪಿಯು. (ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರನು).

[ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಾಮವೇದನು, ಅಂದರೆ ಸಾಮವೇದವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಮೇರೆಗೆಯೇ ಮಹಾಭಾರತದ ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ (೧೪.೩೧೭) सामवेदश्च वेदानां यजुषां शतरुद्रियम् ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ॐ कार: सर्व वेदानां (ಅಶ್ವ. ೪೪.೬) ಎಂದು ಓಂ ಕಾರಕ್ಕೆಯೇ ಸಕಲ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮೊದಲು (ಗೀ.೭.೮) प्रणव: सर्व वेदेषु ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಗೀತಾ ೯. ೧೭ ರಲ್ಲಿಯ ऋक्साम यजुरेव च ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮವೇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಋಗ್ವೇದಕ್ಕೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾದರೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದು. ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅನೇಕರು ಅನೇಕವಾದ ಕಲ್ಪನಾಸ್ತೋಮವನ್ನು ನಡಿಸಿರುವರು. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓಂ ಕಾರಕ್ಕೆಯೇ “ ಉದ್ಗೀಥ ” ವೆಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದು ಈ ಉದ್ಗೀಥವೇ ಸಾಮವೇದದ ಸಾರವೆಂದೂ ಸ್ವತ: ಸಾಮವೇದವೇ ಋಗ್ವೇದದ ಸಾರವೆಂದೂ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಛಾಂ. ೧.೧.೨) ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸರ್ವವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾವುದೆಂಬ ವಿಷಯಕವಾಗಿದ್ದ ಅನೇಕವಾದ ವಿಧಾನಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮವೇದವಾದರೇನಾಯಿತು, ಅದರಲ್ಲಿಯ ಮಂತ್ರಗಳು ಮೂಲತ: ಋಗ್ವೇದದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟರಾಗದೆ, ಗೀತೆಯು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಾಮವೇದಕ್ಕೆಯೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ರಹಸ್ಯವಿರಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮವೇದಕ್ಕೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದ್ದರೂ ‘‘ಸಾಮವೇದದ ಧ್ವನಿಯು ಅಶುಚಿಯಾಗಿರುವದೆ”ಂದು ಮನುವು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಮನು ೪.೧೨೪). ಇದರಿಂದ ಸಾಮವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಗೀತೆಯು ಮನುವಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂಚಿನದಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಒಬ್ಬರು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೀತೆಯ ಕರ್ತೃವು ಸಾಮವೇದೀಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಾಮವೇದಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ಬೇರೊಬ್ಬರ ತರ್ಕವು. ಆದರೆ “ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಾಮವೇದನು ” ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಉಕ್ತಿಯ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಇಷ್ಟು ದ್ರಾವಿಡಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಬೇಡ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಗಾನಯುಕ್ತವಾದ ಸ್ತುತಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿರುವದು. वेदेषु सपुराणेषु सांगोपांगेषु गीयते (ಮ ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೩೪. ೨೩) ಎಂಬದಾಗಿ ನಾರದನು ಭಗವಂತನ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ವಸುರಾಜನು जप्यं जगौ (ಜಪವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದನು.) (ಶಾಂ. ೩೩೭.೨೭; ೩೪೨.೭೦,೮೧ ನೋಡಿರಿ) ಎಂದು ಗೈ ಧಾತುವಿನ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ವೇದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಗಾನಾತ್ಮಕವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಸಾಮವೇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ‘‘ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಾಮವೇದನು” ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ ಕಾರಣವಾದರೂ ಇದೇ ಇರಬಹುದಾಗಿ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ.]

(೨೩) ನಾನು (ಏಕಾದಶ) ರುದ್ರರಲ್ಲಿ ಶಂಕರನೂ, ರಕ್ಷೋಗಣ ಯಕ್ಷರಾಕ್ಷಸರಲ್ಲಿ ಕುಬೇರನೂ, (ಅಷ್ಟ) ವಸುಗಳಲ್ಲಿ ಪಾವಕನೂ, (ಸಪ್ತಕುಲ) ಪರ್ವತಗಳಲ್ಲಿ

वसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥ २३ ॥
पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।
सेनानीनामहं स्कंदः सरसामस्मि सागरः ॥ २४ ॥
महर्षीणां भृगुरहं गिरामस्म्येकमक्षरम् ।
यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्थावराणां हिमालयः ॥ २५ ॥
अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।
गंधर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥
उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्भवम् ।
ऐरावतं गजेंद्राणां नराणां च नराधिपम् ॥ २७ ॥
आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुक् ।
प्रजनश्चास्मि कंदर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥ २८ ॥
अनंतश्चास्मि नागानां वरुणो यादसामहम् ।

ಮೇರುವೂ ಆಗಿರುವೆನು. (೨೪) ಪಾರ್ಥನೆ, ಪುರೋಹಿತರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾಗಿರುವ ಬೃಹಸ್ಪತಿಯು ನಾನೇ ಎಂದು ತಿಳಿ; ಸೇನಾನಾಯಕರಲ್ಲಿ ನಾನು ಸ್ಕಂಧನು (ಕಾರ್ತಿಕೇಯನು), ಸರೋವರಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಾಗರನು. (೨೫) ಮಹರ್ಷಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಭೃಗುವು; ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಏಕಾಕ್ಷರನು (ಓಂಕಾರನಾಗಿರುವೆನು); ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಜಪಯಜ್ಞನು ನಾನಾಗಿರುವೆನು. ಸ್ಥಿರವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಹಿಮಾಲಯನು.

["ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಜಪಯಜ್ಞನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ यज्ञानां हुतमुत्तमं (ಅಶ್ವ. ೪೪.೮) ಅಂದರೆ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ (ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ) ಹವಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಯಜ್ಞವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದೇ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಕಾಂಡದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವದು. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹವಿರ್ಯಜ್ಞಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಾಮಯಜ್ಞ ಅಥವಾ ಜಪಯಜ್ಞದ ಮಹತ್ವವು ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि ಎಂಬ ವಚನವನ್ನಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾಡಲಿ ಮಗದೊಂದು ಮಾಡಲಿ ಜಪದಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೆಂದು ಮನುವು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (೨.೮೭). ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯು ಪಾಠವು यज्ञानां ब्रह्म यज्ञोऽहं ಎಂಬದಾಗಿ ಇರುವದು.]

(೨೬) ಸರ್ವ ವೃಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಅಶ್ವತ್ಥನೂ, ದೇವರ್ಷಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾರದನೂ, ಗಂಧರ್ವರಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರರಥನೂ, ಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಮುನಿಯಾದ ಕಪಿಲನೂ (ಆಗಿರುವೆನು) (೨೭) ಅಶ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಅಮೃತೋದ್ಭವವಾದ ಉಚ್ಚೈಃಶ್ರವಸ್ಸು ನಾನೆಂದು ತಿಳಿ; ಗಜಶ್ರೇಷ್ಠಗಳಲ್ಲಿ ಐರಾವತನೂ, ನರರಲ್ಲಿ ನರಪತಿಯೆಂದೂ (ತಿಳಿ). (೨೮) ಆಯುಧಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ವಜ್ರನು, ಆಕಳುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಾಮಧೇನುವಾಗಿರುವೆನು; ಪ್ರಜೋತ್ಪಾದಕನಾದ ಕಂದರ್ಪನು ನಾನು, ಸರ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸುಕಿಯು, (೨೯) ಮತ್ತು ನಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಅನಂತನಾಗಿರುವೆನು; ಯಾದಸರಲ್ಲಿ (ಜಲವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ) ನಾನು ವರುಣನು, ಪಿತೃಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಅರ್ಯಮನೂ ಹಾಗು ನಿಯಮನ ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿ ನಾನು ಯಮನೇ.

पितॄणामर्यमा चास्मि यमः संयमतामहम् ॥ २९ ॥
प्रह्लादश्चास्मि दैत्यानां कालः कलयतामहम् ।
मृगाणां च मृगेंद्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥ ३० ॥
पवनः पवतामस्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ।
झषाणां मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥ ३१ ॥
सर्गाणामादिरंतश्च मध्यं चैवाहमर्जुन ।
अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥ ३२ ॥
अक्षराणामकारोऽस्मि द्वंद्वः सामासिकस्य च ।
अहमेवाक्षयः कालो धाताऽहं विश्वतोमुखः ॥ ३३ ॥
मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् ।

[ವಾಸುಕಿಯು ಸರ್ಪಗಳ ರಾಜನೆಂದೂ ಅನಂತನೆಂದರೆ "ಶೇಷ"ನೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದು ಅಮರಕೋಶದಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಆದಿ.೩೫-೩೯) ಆದರೆ ನಾಗ ಹಾಗೂ ಸರ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಿಶೇಷವಾದ ಭೇದವನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು. ಮಹಾಭಾರತದ ಆಸ್ತಿಕೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕವಾದ ಸರ್ಪ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಧರೀ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ಪವು ವಿಷವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ನಾಗವು ವಿಷವಿಲ್ಲದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ಪವು ಒಂದು ಹೆಡೆಯ ಪ್ರಾಣಿಯೆಂದೂ ನಾಗವು ಅನೇಕವಾದ ಹೆಡೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೆಲವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಕುಲಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಾಗ ಅನಂತ ವಾಸುಕಿಗಳೀರ್ವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅನಂತ ವಾಸುಕಿಗಳೆರಡೂ ಅನೇಕ ಹೆಡೆಯುಳ್ಳವೂ ವಿಷವುಳ್ಳವೂ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತನು ಅಗ್ನಿ ವರ್ಣದವನು, ವಾಸುಕಿಯು ಅರಿಸಿನ ಬಣ್ಣದವನು. ಭಾಗವತದಲ್ಲಿಯ ಪಾಠವು ಗೀತೆಯ ಮೇರೆಗೆಯೇ ಇರುವದು.]

(೩೦) ದೈತ್ಯರಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರಹ್ಲಾದನೂ, ನುಂಗುವವರಲ್ಲಿ ಕಾಲನೂ ಆಗಿರುವೆನು. ಮೃಗಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಮೃಗೇಂದ್ರನೂ (ಸಿಂಹನೂ), ಪಕ್ಷಿಗಳಲ್ಲಿ ಗರುಡನೂ ನಾನು. (೩೧) ವೇಗವುಳ್ಳವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ವಾಯುವು, ಶಸ್ತ್ರಧಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮನು; ಮೀನಗಳಲ್ಲಿ (ಜಲಚರಗಳಲ್ಲಿ) ನಾನು ಮಕರನು, ನದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರಥಿಯು. (೩೨) ಅರ್ಜುನನೆ, ಸೃಷ್ಟಿಮಾತ್ರದ ಆದಿಯೂ ಮಧ್ಯನೂ ಅಂತನೂ ನಾನೇ; ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯು, ವಾದಮಾಡುವವರ ವಾದವೇ ನಾನು.

[ಹಿಂದೆ ೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಚೇತನ ಭೂತಗಳ ಆದಿ ಮಧ್ಯ ಅಂತನು ನಾನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಸರ್ವ ಚರಾಚರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿ ಮಧ್ಯ ಅಂತನು ನಾನೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇವೆರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವದು:—]

(೩೩) ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು "ಅ"ಕಾರನು, ಮತ್ತು ಸಮಾಸಗಳಲ್ಲಿ (ಉಭಯ ಪದ ಪ್ರಧಾನವಾದ) ದ್ವಂದ್ವನು. ಅಕ್ಷಯವಾದ ಕಾಲನು ನಾನೇ ಹಾಗೂ ಸರ್ವತೋಮುಖನಾದ (ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಗೆ ಮುಖವುಳ್ಳವನಾದ ಚತುರ್ಮುಖ) ಬ್ರಹ್ಮನು (ಧಾತೃವು) ನಾನು. (೩೪) ಸಕಲ ಸಂಹಾರಕನಾದ ಮೃತ್ಯುವು ನಾನು, ಮುಂದೆ

कीर्तिः श्रीर्वाक्च नारीणां स्मृतिर्मेधा धृतिः क्षमा ॥ ३४ ॥
बृहत्साम तथा साम्नां गायत्री छंदसामहम् ।
मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतूनां कुसुमाकरः ॥ ३५ ॥
द्यूतं छलयतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ।
जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्त्वं सत्त्ववतामहम् ॥ ३६ ॥
वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पांडवानां धनंजयः ।
मुनीनामप्यहं व्यासः कवीनामुशना कविः ॥ ३७ ॥
दंडो दमयतामस्मि नीतिरस्मि जिगीषताम् ।
मौनं चैवास्मि गुह्यानां ज्ञानं ज्ञानवतामहम् ॥ ३८ ॥

ಹುಟ್ಟತಕ್ಕವರ ಉತ್ಪತ್ತಿಹೇತುವೂ ನಾನು; ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿಯೂ ಶ್ರೀಯೂ ವಾಣಿಯೂ ಸ್ಮೃತಿ, ಮೇಧಾ, ಧೃತಿ, ಕ್ಷಮಾ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾನು.

[ಕೀರ್ತಿ, ಶ್ರೀ, ವಾಣೀ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ದೇವತೆಗಳು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಣೀ ಹಾಗೂ ಕ್ಷಮಾ ಇವೆರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಐದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಇನ್ನು ಬೇರೆಯಾದ ಐದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ (ಪುಷ್ಟಿ, ಶ್ರದ್ಧಾ, ಕ್ರಿಯಾ, ಲಜ್ಜಾ ಹಾಗೂ ಮತಿ) ಕೂಡಿ ಹತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ದಕ್ಷನ ಕನ್ಯೆಯರಾಗಿದ್ದು ಅವರನ್ನು ಧರ್ಮನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಧರ್ಮ ಪತ್ನಿಗಳೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಆದಿ. ೬೬. ೧೩-೧೪)]

(೩೫)ಸಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ಸಾಮನೂ ಹಾಗೂ ಛಂದಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರಿಯೂ ನಾನಾಗಿರುವೆನು. ನಾನು ಮಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗಶೀರ್ಷನೂ ಋತುಗಳಲ್ಲಿ ವಸಂತನೂ ಆಗಿರುವೆನು.

[ಈಗ ಚೈತ್ರವನ್ನು ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಎಣಿಸುವಂತೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗಶೀರ್ಷವನ್ನು ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ತಿಂಗಳಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರಾದ್ದರಿಂದ ಮಾರ್ಗಶೀರ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಮ. ಭಾ. ಅನು. ೧೦೬ ಮತ್ತು ೧೦೯, ಹಾಗೂ ವಾಲ್ಮೀಕಿರಾಮಾಯಣ ೩. ೧೬. ನೋಡಿರಿ). ಭಾಗವತದ ೧೧. ೧೬. ೨೭ರಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೇ ಹೇಳಿದೆ. ಮೃಗಶೀರ್ಷ ನಕ್ಷತ್ರಕ್ಕೆ « ಅಗ್ರಹಾಯಣೀ » ಅಂದರೆ ವರ್ಷಾರಂಭದ ನಕ್ಷತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಮೃಗಶೀರ್ಷವನ್ನು ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ನಕ್ಷತ್ರಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುವ ಪ್ರಚಾರವಿದ್ದಾಗ ಮೃಗಶೀರ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮಸ್ಥಾನವು ದೊರಕಿತು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಮಾರ್ಗಶೀರ್ಷ ತಿಂಗಳಕ್ಕಾದರೂ ಬರಬರುತ್ತ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವು ಬಂದಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ''ಓರಾಯನ್'' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ; ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಿಸ್ತಾರಭಯಕ್ಕಾಗಿ ಆ ವಿಷಯವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಎತ್ತಿಲ್ಲ.]

(೩೬) ವಂಚಕರಲ್ಲಿ ನಾನು ದ್ಯೂತನಾಗಿರುವೆ. ತೇಜಸ್ವಿಗಳಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ಸು ನಾನು. (ವಿಜಯಶಾಲಿಗಳ) ವಿಜಯನು ನಾನು. (ನಿಶ್ಚಯೀಪುರುಷರ) ನಿಶ್ಚಯನು ನಾನು. (ಹಾಗೂ) ಸತ್ವಶಾಲಿಗಳ ಸತ್ವವು ನಾನು. (೩೭) ಯಾದವರಲ್ಲಿ (ವೃಷ್ಣಿಗಳಲ್ಲಿ) ವಾಸುದೇವನು ನಾನು. ಪಾಂಡವರಲ್ಲಿ ಧನಂಜಯನು, ಮುನಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ನಾನು ವ್ಯಾಸನು. ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಕವಿಶುಕ್ರಾಚಾರ್ಯನು. (೩೮) ದಮನಮಾಡುವವರ ದಂಡನು ನಾನು. ಜಯೇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವರ ನೀತಿಯು (ಚತುರೋಪಾಯನು) ನಾನು. ಗುಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಮೌನನು. ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ನಾನು. (೩೯) ಅರ್ಜುನನೆ, ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಬೀಜವೆಂತೆಂಬದಾದರೂ ನಾನೇ.

यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ।
न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥ ३९ ॥
नांतोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ।
एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥
§§ यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसंभवम् ॥ ४१ ॥
अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥ ४२ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥१०॥

ಚರಾಚರವಾದ ಭೂತವೆಂಬದೇನಿರುವದೋ ಅದು ನನ್ನ ಹೊರತಾಗಿ ಇಲ್ಲ. (೪೦) ಪರಂತಪನೆ, ನನ್ನ ದಿವ್ಯವಾದ ವಿಭೂತಿಗಳಿಗೆ ಅಂತವಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಭೂತಿಯ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ನಾನು ದಿಗ್ದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ.

[ಹೀಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಿಭೂತಿಗಳ ದಿಗ್ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಇನ್ನೀ ಪ್ರಕರಣದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೪೧) ವಿಭೂತಿ (ವೈಭವ) ಉಳ್ಳದ್ದೂ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಯುತವಾದದ್ದೂ, ಊರ್ಜಿತ ಅಂದರೆ ಪ್ರಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಯಾವ ಯಾವ ಸತ್ವವಿರುವದೋ ಅದೆಲ್ಲ ನನ್ನ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಅಂಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಂದು ನೀನು ತಿಳಿ. (೪೨) ಅಥವಾ ಅರ್ಜುನನೆ, ಇಷ್ಟೊಂದನ್ನೆಲ್ಲ ನೀನು ಅರಿತು ಮಾಡುವದೇನು? (ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ), ನಾನು ನನ್ನದೊಂದೇ ಅಂಶದಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಮತ್ತೂ ಉಳಿದಿರುವೆನು.

[ಕಡೆಯ ಶ್ಲೋಕವು, पादोस्य विश्वाभूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि. ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದ ಋಚೆಯ (ಋ. ೧೦.೯೦.೩) ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದ್ದು ಇದೇ ಮಂತ್ರವು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. (ಛಾಂ. ೩.೧೨.೬.) "ಅಂಶ" ವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಪುಟ ೨೪೧ ಹಾಗೂ ೨೪೨). ಭಗವಂತನು ತನ್ನದೊಂದೇ ಅಂಶದಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ನಿಂತಿರುವಾಗ ಅವನ ಸಕಲವಾದ ಮಹಿಮೆಯು ಮಿತಿಮೀರಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬೇಕೆಂಬದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಡೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಯಂತೂ एतावान् अस्य माहिमाऽतो ज्यायांश्च पूरुषः (ಅಂದರೆ, ಅವನ ಮಹಿಮೆಯು ಇಷ್ಟಾಯಿತು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಅವನು (ಪುರುಷನು) ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನವನು.) ಎಂಬದಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.]

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಭೂತಿಯೋಗವೆಂಬ ಹತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

एकादशोऽध्यायः ।

अर्जुन उवाच ।

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।
यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ १ ॥
भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।
त्वत्तः कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥ २ ॥
एवमेतद्यथात्थ त्वमात्मानं परमेश्वर ।
द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥
मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

[ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಕೇಳಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಲಾಗಿ ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಲಾಲಿಸಿ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿದನೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಈ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಯು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಸರಸವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಗೀತೆಯ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಗಣನೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು (ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಬೇರೆ ಗೀತೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು) ರಚಿಸುವವರು ಇದರ ಅನುಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ:—]

(೧) ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು— ನನ್ನ ಅನುಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಂಜ್ಞಕವಾದ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಗುಹ್ಯವಾಗಿರುವ ನುಡಿಗಳನ್ನು ನೀನು ಹೇಳುವವನಾದಿ. ಅದರಿಂದ ನನ್ನ ಮೋಹವೆಲ್ಲ ಹೊರಟುಹೋಯಿತು. (೨) ಕಮಲಪತ್ರಾಕ್ಷನೆ, ಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಲಯಗಳನ್ನೂ (ನಿನ್ನ) ಅಕ್ಷಯವಾದ ಮಹಾತ್ಮ್ಯವನ್ನೂ ನಿನ್ನಿಂದ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡೆನು. (೩) ಪರಮೇಶ್ವರನೆ, ನೀನು ನಿನ್ನ ಆತ್ಮವರ್ಣನವನ್ನು ಹೇಳಿದಿಯಲ್ಲ! ಅಂಥ ನಿನ್ನ ಈಶ್ವರೀ ರೂಪವನ್ನು, ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆ, (ಈಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ) ನೋಡಲಪೇಕ್ಷಿಸಿರುವೆನು. (೪) ಪ್ರಭುವೆ, ಅಂಥ ನಿನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ನನ್ನಿಂದ ನೋಡುವದಾದೀತೆಂದು ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ, ಯೋಗೇಶ್ವರನಾದ ನೀನು ನಿನ್ನ ಅವ್ಯಯವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮವನ್ನು (ರೂಪವನ್ನು) ನನಗೆ ತೋರಿಸು.

[ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದೇ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದಿನ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಕ್ಷರ ಎಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತ ರೂಪದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೂ, ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಹಾಗೂ ಹತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಅನೇಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೆಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅರ್ಜುನನು ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದೇ " ಅವ್ಯಕ್ತ " ದಿಂದ ಅನೇಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂತು ಹುಟ್ಟುವವೆಂಬದನ್ನು ಏಳನೆಯ (೭. ೪-೧೫), ಎಂಟನೆಯ

योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥
श्रीभगवानुवाच ।
§§ पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।
नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥
पश्यादित्यान्वसून् रुद्रानश्विनौ मरुतस्तथा ।
बहून्यदृष्टपूर್ವाणि पश्याश्चर्याणि भारत ॥ ६ ॥

(೮.೧೬-೨೧) ಹಾಗೂ ಒಂಬತ್ತನೆಯ(೯.೪-೮)ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ, ಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಲಯಗಳೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು. ೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಪ್ರಥಮ ದ್ವಿತೀಯಾರ್ಧಗಳನ್ನು ಎರಡು ಭಿನ್ನವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯವೆಂದರೆ " ಪರಮೇಶ್ವರನೆ, ನೀನು ನಿನ್ನ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜವು. (ಅದನ್ನು ನಾನು ಅರಿತು ಕೊಂಡೆನು) ", ಎಂಬದಾಗಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯವೆಂದರೆ " ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆ, ನಾನಿನ್ನು ನಿನ್ನ ಈಶ್ವರೀ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುತ್ತೇನೆ " ಎಂಬದಾಗಿಯೂ ಅನೇಕರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ಗೀ.೧೦-೧೪). ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧಗಳು ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯನಾಗಿರುವಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡು ವದು ಒಳಿತಾಗಿ ತೋರುವದು. " ಪರಮಾರ್ಥಪ್ರಪಾ " ಎಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ " ಯೋಗೇಶ್ವರ " ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಯೋಗ ಗಳ ಈಶ್ವರ (ಯೋಗಿಗಳ ಈಶ್ವರನೆಂತಲ್ಲ) ಎಂಬದಾಗಿದೆ. (ಗೀ.೧೮-೭೫). ಯೋಗವೆಂದರೆ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಯುಕ್ತಿ ಯೆಂಬ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ (ಗೀ.೭.೨೫; ೯.೫) ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವನಾದ್ದರಿಂದ " ಯೋಗೇಶ್ವರನೆ " ಎಂಬ ಸಂಬೋಧನವನ್ನು ಸಹೇತುಕ ವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ:—]

(೫) ಶ್ರೀಭಗವಂತನೆಂದದ್ದು— ಪಾರ್ಥನೆ, ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ್ದವಾಗಿಯೂ ಅನೇಕ ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದವಾಗಿಯೂ (ಇರುವೀ) ನೂರಾರು, ಸಾವಿರಾರು ದಿವ್ಯರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡು. (೬) ಇಗೋ ! (ದ್ವಾದಶ) ಆದಿತ್ಯರನ್ನೂ, (ಅಷ್ಟ) ವಸುಗಳನ್ನೂ (ಏಕಾದಶ) ರುದ್ರರನ್ನೂ, ಅಶ್ವಿನೀಕುಮಾರ (ದ್ವಯ) ರನ್ನೂ, ಹಾಗೂ ಪಾರ್ಥನೆ, (ನಾಲ್ವತ್ತೊಂಬತ್ತು) ಮರುದ್ ಗಣವನ್ನೂ, ಎಂದೂ ಕಾಣ ಲಾಗದ ಬಹು ವಿಧವಾದ ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳನ್ನೂ ನೋಡು.

[ನಾರಾಯಣೀಯೋಪಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ನಾರದನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ವಿಶ್ವರೂಪ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಆದಿತ್ಯರು ಎಡಕ್ಕೂ, ಎಂಟು ವಸುಗಳು ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿಯೂ ಹನ್ನೊಂದು ರುದ್ರರು ಬಲ ಗಡೆಗೂ ಅಶ್ವಿನೀಕುಮಾರರೀರ್ವರು ಬೆಂಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರೆಂಬದಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾದ ವರ್ಣನೆಯಿರು ವದು. (ಶಾಂ.೩೩೯.೫೦-೫೨). ಆದಿತ್ಯ ವಸು ರುದ್ರ ಅಶ್ವಿನೀಕುಮಾರ ಹಾಗೂ ಮರುದ್ಗಣ ಇವೆಲ್ಲ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವರಲ್ಲಿ ಆದಿತ್ಯರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂತಲೂ ಮರುದ್ಗಣಗಳು ವೈಶ್ಯರೆಂತಲೂ ಅಶ್ವಿನೀಕುಮಾರರು ಶೂದ್ರರೆಂತಲೂ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ದೇವತೆಗಳ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಭೇದವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಶಾಂ.೨೦೮.೨೩-೨೪) ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ೧೪.೪.೨.೨೩ ನೋಡಿರಿ.]

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।
मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥
न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

संजयउवाच ।

§§ एवमुक्त्वा ततो राजन् महायोगेश्वरो हरिः ।
दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥
अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।
अनेकदिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥ १० ॥
दिव्यमाल्यांबरधरं दिव्यगंधानुलेपनम् ।
सर्वाश्चर्यमयं देवमनंतं विश्वतोमुखम् ॥ ११ ॥
दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।
यदि भाः सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥ १२ ॥
तत्रैकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।
अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पांडवस्तदा ॥ १३ ॥

(೭) ಗುಡಾಕೇಶನೆ, ಈ ನನ್ನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ರವಾಗಿರುವ ಚರಾಚರಾತ್ಮಕವಾದ ಸಕಲ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಇನ್ನೇನಾದರೂ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ನಿನಗೆ ಕುತೂಹಲವಿದ್ದದ್ದನ್ನೂ ನೀನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳು. (೮) ಆದರೆ ಈ ನಿನ್ನ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದಲೇ ನನ್ನನ್ನು ನೋಡುವ ತ್ರಾಣವು ನಿನಗಾಗದು. ನಿನಗೆ ನಾನು ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವೆನು; (ಅದರ ಯೋಗದಿಂದ) ನೀನು ನನ್ನ ಈಶ್ವರೀಯೋಗವನ್ನು (ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು) ನೋಡುವವನಾಗು.

(೯) ಸಂಜಯನಂದದ್ದು—ಮಹಾರಾಜನಾದ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನೆ, ಮಹಾಯೋಗೇಶ್ವರನಾದ ಹರಿಯು ಹೀಗೆ ನುಡಿದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಈಶ್ವರೀರೂಪವನ್ನು (ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು) ತೋರಿಸಿದನು. (೧೦) ಆ ವಿಶ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನೇಕವಾದ ಮುಖಗಳೂ ಅನೇಕವಾದ ಕಣ್ಣುಗಳೂ ಇದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾದ ಅನೇಕ ನೋಟಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದವು. (ಮತ್ತು) ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕವಾದ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಇಡಿಸಿದ್ದು ಅದು ಅನೇಕವಾದ ದಿವ್ಯಾಯುಧಗಳನ್ನು ತೊಟ್ಟಿತ್ತು. (೧೧) ಆ ಅನಂತನೂ ಸರ್ವತೋಮುಖನೂ ಸಕಲ ಸೋಜಿಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನೂ ಆದ ದೇವನ ಮೈಗೆ ದಿವ್ಯವಾದ ಗಂಧದ ತೊಡೆ ಇದ್ದು ದಿವ್ಯವಾದ ವಸ್ತ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ಅವನು ಧರಿಸಿದ್ದನು. (೧೨) ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಸಂಖ್ಯಾಕರಾದ ಸೂರ್ಯರ ಮಹಾಪ್ರಭೆಯು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಬೆಳಗಿದರೆ, ಅದು ಪ್ರಕಾಶಮಾನನಾದ ಆ ಮಹಾತ್ಮನ ಕಾಂತಿಯ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು (ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ) ಹೊಂದಬಹುದು. (೧೩) ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಆ ದೇವರ ದೇವನಾದವನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಟ್ಟಾಗಿದ್ದು

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः ।
प्रणम्य शिरसा देवं कृतांजलिरभाषत ॥ १४ ॥

अर्जुनउवाच ।

§§ पश्यामि देवांस्तव देव देहे सर्वांस्तथा भूतविशेषसंघान् ।
ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थमृषींश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥ १५ ॥
अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं पश्यामि त्वां सर्वतोऽनंतरूपम् ।
नांतं न मध्यं न पुनस्तवादिं पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥ १६ ॥
किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च तेजोराशिं सर्वतो दीप्तिमंतम् ।
पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समंताद्दीप्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥ १७ ॥
त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥ १८ ॥
अनादिमध्यांतमनंतवीर्यमनंतबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।
पश्यामि त्वां दीप्तहुताशवक्त्रं स्वतेजसाविश्वमिदं तपन्तम् ॥१९॥

ಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಅರ್ಜುನನು ಆಗ ಕಂಡನು. (೧೪) ಬಳಿಕ ಬೆರಗಾಗಿ ಹೋದವನಾದ ಧನಂಜಯನು ರೋಮಾಂಚವನ್ನು ತಳೆದು ಆ ದೇವನಿಗೆ ತಲೆಬಾಗಿ ವಂದಿಸಿ ಕೈಯೊಡ್ಡಿ ಬೇಡಿಕೊಂಡದ್ದೇನಂದರೆ:—

(೧೫) ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು— ದೇವನೆ, ನಿನ್ನ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದೇವರನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರದ ಭೂತಸಮುದಾಯವನ್ನೂ, ಕಮಲಾಸನಸ್ಥನಾದ (ದೇವೇಶನಾದ) ಬ್ರಹ್ಮದೇವರನ್ನೂ ಸಮಸ್ತರಾದ ಋಷಿಗಳನ್ನೂ (ವಾಸುಕಿಯೇ ಮೊದಲಾದ) ದಿವ್ಯರಾದ ಸರ್ಪರನ್ನೂ ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಾಣುತ್ತೇನೆ. (೧೬) ವಿಶ್ವರೂಪನಾದ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರನೆ, ಅನೇಕವಾದ ಬಾಹುಗಳೂ ಅನೇಕವಾದ ಉದರಗಳೂ ಅನೇಕವಾದ ಮುಖಗಳೂ ನೇತ್ರಗಳೂ ಉಳ್ಳ ಅನಂತರೂಪಿಯಾದ ನೀನು ಎತ್ತ ನೋಡಿದತ್ತೆಲ್ಲ ಕಂಡೇಕಾಣುವಿ. ನಿನ್ನ ಕಡೆಯಾವುದೋ ಮಧ್ಯವಾವುದೋ ಆದಿಯಾವುದೋ ಕಾಣದಂತಾಗಿದೆ. (೧೭) ಕಿರೀಟವುಳ್ಳವನೂ, ಗಧಾಚಕ್ರಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದವನೂ, ತೇಜೋರಾಶಿಯೂ, ಸುತ್ತಲೂ ತೊಳಗುತ್ತಿರುವವನೂ, ಉರಿಯುವ ಬೆಂಕೆಯಂತೆಯೂ, ಸೂರ್ಯನಂತೆಯೂ ಜಗಜಗಿಸುವವನೂ, ಅಳತೆಯಿಲ್ಲದವನೂ ಆಗಿ ನೋಡಲಸವಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ತೋರುವ ನಿನ್ನನ್ನು ಎಣ್ದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇನೆ. (೧೮) ನೀನೇ ಕೊನೆಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿರುವ ಅಕ್ಷರವು (ಬ್ರಹ್ಮವು); ನೀನೇ ಈ ವಿಶ್ವದ ದೊಡ್ಡ ಆಧಾರವು. ನೀನು ಅವ್ಯಯನು, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಧರ್ಮರಕ್ಷಕನು, ನೀನೇ ಸನಾತನನಾದ ಪುರುಷನೆಂದು ನನ್ನ ನಂಬಿಗೆಯು. (೧೯) ಆದಿಮಧ್ಯಾಂತರಹಿತನೂ ಅತ್ಯಂತವಾದ ವೀರ್ಯವುಳ್ಳವನೂ, ಅಳತೆಯಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಬಾಹುಗಳುಳ್ಳವನೂ, ಚಂದ್ರ ಸೂರ್ಯರೇ ಕಣ್ಣುಗಳಾಗಿ ಉಳ್ಳವನೂ, ಪ್ರಜ್ವಲಿತವಾದ ಅಗ್ನಿಯೇ ಮುಖವಾಗಿ ಉಳ್ಳವನೂ, ಸ್ವಂತ ಕಿರಣಗಳಿಂದ ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಾಸುತ್ತಿರುವವನೂ ಆದ ನಿನ್ನನ್ನು ನಾನು

द्यावापृथिव्योरिदमंतरं हि व्याप्तं त्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ।
दृष्ट्वाद्भुतं रूपमुग्रं तवेदं लोकत्रयं प्रव्यथितं महात्मन् ॥ २० ॥
अमी हि त्वां सुरसंघा विशन्ति केचिद्भीताः प्रांजलयो गृणन्ति ।
स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसंघाः स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः
रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।
गंधर्वयक्षासुरसिद्धसंघा वीक्षन्ते त्वां विस्मिताश्चैव सर्वे ॥ २२ ॥
रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूरुपादम् ।
बहूदरं बहुदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा लोकाः प्रव्यथितास्तथाहम् ॥ २३ ॥

ನೋಡುತ್ತಿರುವೆನು. (೨೦) ಆಕಾಶ ಭೂಮಿಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲ ನಿನ್ನೊಬ್ಬನಿಂದಲೇ ತುಂಬಿಹೋಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕುಗಳೂ (ನಿನ್ನಿಂದಲೇ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿವೆ). ಮಹಾತ್ಮನೆ, ಅದ್ಭುತವೂ ಉಗ್ರವೂ ಆಗಿರುವ ಈ ನಿನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಮೂಜಗವೆಲ್ಲ ಬೆದರಿ ಹೋಗಿದೆ. (೨೧) ನೋಡಿದೆಯಾ ! ಈ ದೇವತಾ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವು. ಕೆಲವರು ಅಂಜಿ ಕೈಜೋಡಿಸಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು. ಮಹರ್ಷಿ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಗಣಗಳು " ಸ್ವಸ್ತಿಸ್ವಸ್ತಿ " ಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಬಹುಪರಿಯಾದ ಸ್ತುತಿಗಳಿಂದ ನಿನ್ನನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಿರುವರು. (೨೨) ರುದ್ರರು ಆದಿತ್ಯರು ವಸುಗಳು ಸಾಧ್ಯರೆಂಬವರು, ವಿಶ್ವೇ ದೇವರು, ಅಶ್ವಿನೀ ಕುಮಾರರು, ಮರದ್ಗಣಗಳು, ಉಷ್ಮಪಾ (ಎಂದರೆ ಪಿತೃಗಣಗಳು), ಗಂಧರ್ವ ಯಕ್ಷ, ಅಸುರ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧರ ಗಣಗಳು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಬೆರಗಾದವರಾಗಿ ನಿನ್ನನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವರು.

[ಶ್ರಾದ್ಧ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದ ಅನ್ನವನ್ನು (ಅದು ಬಿಸಿಬಿಸಿಯಾಗಿರುವ ತನಕ ಮಾತ್ರ) ಆ ಪಿತೃಗಳು ಸೇವಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ "ಉಷ್ಮಪಾಃ" (ಬಿಸಿಯೂಟದವರೆಂಬ) ಹೆಸರು. (ಮನು.೩.೨೩೭). ಈ ಪಿತೃಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಮಸದ್, ಅಗ್ನಿಷ್ವಾತ್ತ, ಬರ್ಹಿಷದ್, ಸೋಮಪಾ, ಹವಿಷ್ಮಾನ್, ಆಜ್ಯಪಾ ಹಾಗೂ ಸುಕಾಲಿನ್ ಎಂಬ ಏಳು ಗಣಗಳಿರುವವೆಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಮನು.೩.೧೯೪-೨೦೦). ಆದಿತ್ಯಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ವೈದಿಕದೇವತೆಗಳೆಂದು ಮೇಲೆ ೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಎಂಟು ಜನ ವಸುಗಳೂ, ಹನ್ನೊಂದು ರುದ್ರರೂ, ಹನ್ನೆರಡು ಜನ ಆದಿತ್ಯರೂ ಒಬ್ಬ ಇಂದ್ರನೂ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೂ ಕೂಡಿ ೩೩ ಜನ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (೩.೯.೨). ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಆದಿಪರ್ವದ ೬೫,೬೬ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ೨೦೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿಸಹಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—]

(೨೩) ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೆ, ಅನೇಕ ಮುಖವುಳ್ಳದ್ದೂ ಅನೇಕ ಕಣ್ಣುಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ, ಅಸಂಖ್ಯವಾದ ಬಾಹುಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಅಸಂಖ್ಯವಾದ ತೊಡೆಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ, ಅಸಂಖ್ಯವಾದ ಕಾಲುಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ, ಅನೇಕವಾದ ಹೊಟ್ಟೆಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಅನೇಕವಾದ ದವಡೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಭಯಂಕರವಾಗಿ ಕಾಣುವದೂ ಆಗಿರುವ ನಿನ್ನ ಈ ಅಳತೆಮೀರಿದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಲೋಕಗಳೆಲ್ಲ ಬೆದರಿ ಹೋಗಿವೆ. ನನ್ನ ಅವ

नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ।
दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितांतरात्मा धृतिं न विंदामि शमं च विष्णो ॥
दंष्ट्राकरालानि च ते मुखानि दृष्ट्वैव कालानलसंनिभानि ।
दिशो न जाने न लभे च शर्म प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥
अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सहैवा वनिपालसंघः ।
भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ सहास्मदीयैरपि योधमुख्यैः ॥२६॥
वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।
केचिद्विलग्ना दृशनांतरेषु संदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमांगैः ॥२७॥
यथा नदीनां बहवोऽबुवेगा समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।
तथा तवामी नरलोकवीरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति ॥२८॥
यथा प्रदीप्तं ज्वलनं पतंगा विशन्ति नाशाय समृद्धवेगाः ।
तथैव नाशाय विशन्ति लोकास्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥२९॥
लेलिह्यसे ग्रसमानः समंताल्लोकान्समग्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ।
तेजोभिरापूर्य जगत्समग्रं भासस्तवोग्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥३०॥

ಸ್ಥೆಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ (೨೪) ಮುಗಿಲಿಗೆ ತಾಗುವಂಥವನೂ ಜಗಜಗಿಸುವಂಥವನೂ, ಅನೇಕವಾದ ಬಣ್ಣಗಳುಳ್ಳವನೂ, ಆಕಳಿಸಿದ ಬಾಯಿಯುಳ್ಳವನೂ, ಕೆಂಡದಂತಿರುವ ಹೆಗ್ಗಣ್ಣಿನವನೂ ಆದ ನಿನ್ನನ್ನು ನೋಡಿ ವಿಷ್ಣುವೆ, ಒಳಗಿಂದೊಳಗೆ ಬೆದರಿದವನಾಗಿ ನಾನು ಧೈರ್ಯವನ್ನೂ ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ ಕಳಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. (೨೫) (ಅಳತೆ ಮೀರಿದ) ದವಡೆಗಳಿಗಾಗಿ ಭಯಂಕರವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಳಯಕಾಲದ ಅಗ್ನಿಯಂತೆಯೂ ಕಾಣುವ ನಿನ್ನ ಮುಖಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟುಹೋಗಿರುವೆನು. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲ. ಜಗನ್ನಿವಾಸನಾದ ದೇವೇಶನೆ, ದಯಮಾಡು ಕಂಡಿಯಾ. (೨೬) ಭೂಪಾಲರ ಗಡಣದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಈ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲರೂ, ಭೀಷ್ಮರೂ ದ್ರೋಣರೂ ಸೂತಪುತ್ರನಾದ ಈ ಕರ್ಣನೂ, ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದವರಾದ ಮುಖ್ಯ ಮುಖ್ಯ ಕಲಿಗಳೊಂದಿಗೆ, (೨೭) ದವಡೆಗಳಿಂದ ವಿಕ್ರಾಳವಾಗಿಯೂ ಭಯಂಕರವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ನಿನ್ನ ಅನೇಕವಾದ ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಓಡೋಡಿಬಂದು ಬೀಳುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಹಲ್ಲುಗಳ ನಡುವೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ತಲೆಗಳು ನುಚ್ಚುನುಚ್ಚಾಗಿ ಹೋದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. (೨೮) ನದಿಗಳ ಅಸಂಖ್ಯವಾದ ಪ್ರವಾಹಗಳು ಸಮುದ್ರದ ಕಡೆಗೆಳೆದು ಓಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಈ ನರಲೋಕದ ವೀರರೆಲ್ಲರೂ ಉರಿದು ಕಾಣುವ ನಿನ್ನ ಈ ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಲಿರುವರು; (೨೯) ಧಾಳವಾಗಿ ಉರಿಯುವ ದೀಪದಲ್ಲಿ ಶಲಭಗಳು ಸಾಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಸರದಿಂದ ಹಾರಿ ಹಾರಿ ಬಂದು ಬೀಳುವಂತೆ ಲೋಕಗಳಾದರೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಿನ್ನ ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಆವೇಶದಿಂದ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಲಿವೆ. (೩೦) ಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಗ್ರವಾದ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು, ಉರಿದೆದ್ದು ತೋರುವ ನಿನ್ನ ಮುಖಗಳಿಂದ ತಿಂದು ನೆಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆ. ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುವೆ, ಉಗ್ರವಾಗಿರುವ ನಿನ್ನ ಪ್ರಭೆಗಳು ಸಮಗ್ರವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು

आख्याहि मे को भवानुग्ररूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।
विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ ३१॥

श्रीभगवानुवाच ।

§§ **कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।**
ऋतेऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ।
तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भुंक्ष्व राज्यं समृद्धम् ।
मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥ ३२॥
द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथान्यानपि योधवीरान् ।
मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा युद्ध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान्

ಪ್ರಕಾಶಿಸಿ ಒಳಿತಾಗಿ ಕಾಸುತ್ತಿರುವವು. (೩೧) ಹೇ ದೇವಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ನಿನಗೆ ವಂದನ ವಿರಲಿ! ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಈ ಉಗ್ರರೂಪಿಯಾದ ನೀನಾರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳು; ಆದಿಪುರುಷ ನಾದ ನೀನೆಂಥವನೆಂಬದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿನ್ನ ಆಟವೇ ತಿಳಿಯದಂತಾಗಿದೆ.

(೩೨) ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಂದದ್ದು— ನಾನು ಲೋಕಕ್ಷಯಕಾರಿಯೂ ಬೆಳೆದು ನಿಂತವನೂ ಆದ ಕಾಲನು. ಲೋಕಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಈಗ ಸಂಹರಿಸಲು ತೊಡಗಿದವನು. ನೀನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (ನೀನೇನು ಮಾಡದೆ ಸುಮ್ಮನಿದ್ದರೂ) ಈ ಸೈನ್ಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿ ರುವ ಕಲಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಇನ್ನು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ (ಸಾಯುವರು). (೩೩) ಆದಕ್ಕಾಗಿ ನೀನೇಳು; ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡಿ. ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿರುವ ರಾಜ್ಯ ವನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸು. ಈಮೊದಲೇ ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನು ನಾನು ಸಂಹರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಸವ್ಯಸಾಚಿಯೇ (ಅರ್ಜುನನೆ), ನೆವದಮಟ್ಟಿಗೆ ನೀನು ಇರು. (೩೪) ದ್ರೋಣನನ್ನೂ ಭೀಷ್ಮನನ್ನೂ, ಜಯದ್ರಥನನ್ನೂ ಕರ್ಣನನ್ನೂ ಯುದ್ಧಮಾಡುವವರಾದ ಇನ್ನುಳಿದ ಕಲಿಗಳನ್ನೂ ನಾನು ಕೊಂದಿರುವೆನಷ್ಟೆ ? ಅವರನ್ನೇ ನೀನು (ಮತ್ತೆ) ಕೊಲ್ಲು. (ಸುಮ್ಮನೆ) ವ್ಯಥೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಡ! ಯುದ್ಧ ಮಾಡು. ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ನೀನು ಗೆಲ್ಲುವವನಾಗಿಯೇ ಇರುವಿ.

[ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಕೌರವರಕಡೆಗೆ ಸಂಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹೋದಾಗ ನ್ಯಾಯ ಬಗಿಹರಿಸುವಂಥ ಮಾತು ಗಳನ್ನು ದುರ್ಯೋಧನನು ಎಲ್ಲಿಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳದಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು ಭೀಷ್ಮನು “ कालपक्वमिदं मन्ये सर्वं क्षत्रं जनार्दन ” (ಅಂದರೆ, ಜನಾರ್ದನನೆ, ಈ ಕ್ಷಾತ್ರಕುಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಾಲನು ಹಣ್ಣಿಗೆ ತಂದಿರುವನಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವದಲ್ಲಿ (ಮ.ಭಾ.ಉ. ೧೨೭.೩೨) ಒಡನುಡಿ ದದ್ದನ್ನೇ ಈಗ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಿ ತೋರಿಸಿರುವನು. ಮೇಲಿನ ೨೬-೩೧ನೆಯ ವರೆಗಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ದುಷ್ಟರು ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳ ಮೂಲ ಕವಾಗಿಯೇ ಸತ್ತುಹೋಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅಂಥವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವವರು ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರರಾಗಿರುವದ ರಿಂದ ಕೊಂದ ದೋಷವು ಅವರ ಕಡೆಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ‘‘ಕರ್ಮವಿಪಾಕಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ” ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:—]

संजय उवाच ।

§§ एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृतांजलिर्वेपमानः किरीटी ।
नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्णं सगद्गदं भीतभीतः प्रणम्य ॥३५॥

अर्जुन उवाच ।

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्जते च ।
रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसंघाः ।
कस्माच्च ते न नमेरन्महात्मन् गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे ।
अनंत देवेश जगन्निवास त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत् ॥ ३७ ॥
त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
वेत्ताऽसि वेद्यं च परं च धाम त्वया ततं विश्वमनन्तरूप ॥ ३८ ॥
वायुर्यमोऽग्निर्वरुणः शशांकः प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।

(೩೫) ಸಂಜಯನಂದದ್ದು— ಕೇಶವನ ಈ ವಚನವನ್ನು ಕೇಳಿ ಅರ್ಜುನನು ಥರಥರನೆ ನಡುಗುತ್ತ ಕೃಷ್ಣನ ಕಾಲ್ಗೆರಗಿ ಬೊಗಸೆಯೊಡ್ಡಿಕೊಂಡು ತಲೆಬಾಗಿ ಅಂಜಂಜುತ್ತ ಗದ್ಗದಿತ ಕಂಠನಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಬೆಸಗೊಂಡದ್ದೇನಂದರೆ:—

(೩೬) ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು— ಹೃಷಿಕೇಶನೆ, ನಿನ್ನ (ಗುಣ-) ಸಂಕೀರ್ತನವನ್ನು ಕೇಳಿ ಲೋಕವೆಲ್ಲ ಸಂತೋಷಭರಿತವಾಗಿ ನಿನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದು ವಿಹಿತವೇ! ರಾಕ್ಷಸರು ನಿನಗೆ ಅಂಜಿ ದಿಕ್ಕುದಿಕ್ಕಿಗೆ ಓಡುತ್ತಿರುವದೂ, ಸಿದ್ಧಗಣಗಳು ನಿನ್ನನ್ನು ವಂದಿಸುತ್ತಿರುವದೂ ಸರಿಯೇ! (೩೭) ಮಹಾತ್ಮನೆ, ಅನಂತನೇ, ದೇವದೇವೇಶನೆ, ಸತ್ ಅಸತ್‌ಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಅತೀತನೂ (ಅರ್ಥಾತ್) ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಅಕ್ಷರನೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡವನೂ, (ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ) ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದಕನೂ ಆದ ನಿನ್ನನ್ನು ಯಾರು ವಂದಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ?

[ಸತ್ ಹಾಗೂ ಅಸತ್‌ಗಳೆಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತ ಹಾಗೂ ಅವ್ಯಕ್ತ, ಅಥವಾ ಕ್ಷರ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಷರ ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವವೆಂಬದು, ಗೀತಾ ೭.೧೬; ೮.೨೦ ಹಾಗೂ ೧೫, ೧೬ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದು. ಸತ್ ಹಾಗೂ ಅಸತ್‌ಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೇ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬೆಂದು ಹೇಳಿ ಗೀತಾ ೧೩.೧೨ದಲ್ಲಿ "ನಾನು ಸತ್ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ ಅಲ್ಲ" ವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಅಕ್ಷರ" ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಕೃತಿವಾಚಕವಾಗಿಯೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕವಾಗಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವದುಂಟು; ಗೀತಾ ೯.೧೯; ೧೩.೧೨; ಮತ್ತು ೧೫.೧೬ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಟೀಕೆ ನೋಡಿರಿ]

(೩೮) ನೀನು ಆದಿದೇವನು, ಪುರಾತನನಾದ ಪುರುಷನು; ನೀನೇ ಈ ವಿಶ್ವದ ದೊಡ್ಡ ಆಧಾರನು. ನೀನೇ ತಿಳಿದವನೂ ವೇದ್ಯನೂ ಅಂದರೆ ತಿಳುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕ ವಸ್ತುವೂ ಆಗಿರುವಿ. (ನೀನೇ) ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಆಶ್ರಯಸ್ಥಾನನು. ಹೇ ಅನಂತರೂಪನೆ, ನಿನ್ನಿಂದಲೇ ವಿಶ್ವವು ವಿಸ್ತೃತವಾಯಿತು (ವ್ಯಾಪ್ತವಾಯಿತು). (೩೯) ವಾಯು,

नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥३९॥
नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ।
अनंतवीर्यामितविक्रमस्त्वं सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥४०॥
सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।
अजानता महिमानं तदेवं मया प्रमादात्प्रणयेन वापि ॥ ४१ ॥
यच्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।
एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥ ४२ ॥

ಯಮ, ಅಗ್ನಿ, ವರುಣ ಚಂದ್ರರೂ ಪ್ರಜಾಪತಿ (ಅಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೂ) ನೀನೇ; ಮುತ್ತಾತನ ಮುತ್ತಾತನೂ ನೀನೇ. ನಿನಗೆ (ನನ್ನ) ಸಾಸಿರ ನತಿಗಳಿರಲಿ! ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಿನಗೆ ನಮಸ್ಕಾರವೇ ನಮಸ್ಕಾರವಿರಲಿ !

[ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಂದ ಮರೀಚ್ಯಾದಿ ಸಪ್ತ ಮಾನಸಪುತ್ರರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತು. ಮರೀಚಿಯಿಂದ ಕಶ್ಯಪನು ಹುಟ್ಟಿದನು. ಆ ಕಶ್ಯಪನಿಂದ ಸಕಲ ಪ್ರಜಾ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು (ಮ ಭಾ.ಆದಿ.೬೫. ೧೧). ಆದ್ದರಿಂದ ಮರೀಚ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು. (ಶಾಂತಿ ೩೪೦.೬೫) ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ "ಪ್ರಜಾಪತಿ" ಯೆಂದರೆ ಕಶ್ಯಪಾದಿ ಪ್ರಜಾಪತಿಗಳೆಂದು ಅನೇಕರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಶಬ್ದವು ಏಕವಚನಾಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೇ ವಿವಕ್ಷಿತರಾಗಿರುವರೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆನಿಸುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಮರೀಚ್ಯಾದಿಗಳ ತಂದೆಯೂ ಅರ್ಥಾತ್ ಎಲ್ಲರ ಪಿತಾಮಹನೂ ಆಗಿದ್ದು ಮುಂದೆ " ಪ್ರಪಿತಾಮಹ " ನೆಂಬ ಪದವಾದರೂ ಸಹಜಗತ್ಯಾ ಉಕ್ತವಾಗಿ ಅದರ ಸಾರ್ಥಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.]

(೪೦)ಸರ್ವನೆ (ಸರ್ವಾತ್ಮಕನೆ), ನಿನಗೆ ಮುಂದೆಯೂ ನಮಸ್ಕಾರ, ಹಿಂದೆಯೂ ನಮಸ್ಕಾರವಿರಲಿ; ಎಲ್ಲ (ನಾಲ್ಕೂ) ಮಗ್ಗಲುಗಳಿಂದಲೂ ನಮಸ್ಕಾರವಿರಲಿ! ನಿನ್ನ ವೀರ್ಯವು ಅನಂತವೂ, ನಿನ್ನ ಪರಾಕ್ರಮವು ಅತುಲವಾಗಿದ್ದು ಸರ್ವರಿಗೂ ಸಾಕಾಗಿ ಇರುವದರಿಂದ ನೀನು "ಸರ್ವ" ಆಗಿರುವೆ.

[ಮುಂದೆಯೂ ನಮಸ್ಕಾರ ಹಿಂದೆಯೂ ನಮಸ್ಕಾರವಿರಲೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ "ब्रह्मैवेदं अमृतं पुरस्तात्ब्रह्म पश्चात् ब्रह्मदक्षिणतश्चोत्तरेण । अधश्चोर्ध्वंच प्रसृतं ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठं" (ಮುಂ.೨.೨.೧೧ ಛಾಂ.೭.೨೫) ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನ ವರ್ಣನೆಗೆ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಈ ನಮನಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ತುತಿಯು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದೊಳಗಿನದು.]

(೪೧) ಹೀಗಿರುವ ನಿನ್ನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನರಿಯದೆ ನೀನು ಸಖನೆಂದು ತಿಳಿದು ನಾನು ಪ್ರೇಮದಿಂದಾಗಲಿ ಪ್ರಮಾದ(ಅವಿಚಾರ)ದಿಂದಾಗಲಿ "ಕೃಷ್ಣನೆ, ಯಾದವನೆ, ಗೆಳೆಯನೆ," ಎಂತೆಂದು ಅಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ನಿನ್ನೊಡನೆ ಮಾತಾಡಿದ್ದನ್ನೂ, (೪೨) ಮತ್ತು ಆಹಾರ ವಿಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಮಲಗಿದಾಗಾಗಲಿ, ಕೂತುಕೊಂಡಾಗಾಗಲಿ, ನೀನೊಬ್ಬನಿರುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಲ್ವರು ಕೂಡಿದ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಚ್ಯುತನೆ, ಚೇಷ್ಟೆಗಾಗಿ ನಾನು ಅಸಾಧುವಾದ ನುಡಿಯಾಡಿದ್ದನ್ನೂ ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕೆಂದು

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।
न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभावः
तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कायं प्रसादये त्वामहमीशमीड्यम् ।

ಅಪ್ರಮೇಯನಾದ ನಿನ್ನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. (೪೩) ನೀನು ಈ ಚರಾಚರಾತ್ಮಕವಾದ ಲೋಕದ ಜನಕನಿರುವಿ. (ನೀನು) ಪೂಜ್ಯನೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಗುರುವೂ ಆಗಿರುವಿ. ಈ ಲೋಕತ್ರಯದಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಸಮಾನನಾವನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದ ಬಳಿಕ ಹೇ ಅತುಲ ಪ್ರಭಾವನೇ ನಿನಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನವನು ಎಂತಿರುವನು ? (೪೪) ಆದ್ದರಿಂದ ಮೈಯೊಡ್ಡಿ ಪ್ರಣಾಮಮಾಡಿ ಪ್ರಭುವೂ ಪ್ರಾರ್ಥ್ಯನೂ. ಆದ ನೀನು ಪ್ರಸನ್ನನಾಗೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ತಂದೆಯು ಮಗನನ್ನೂ ಗೆಳೆಯನು ಗೆಳೆಯನನ್ನೂ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ದೇವನೆ, ಪ್ರಿಯನಾದ ನೀನು (ನಿನ್ನ) ಪ್ರಿಯನಾದ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

["ಪ್ರಿಯ: ಪ್ರಿಯಾಯಾರ್ಹಸಿ" ಎಂಬೀ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು "ಪ್ರಿಯನು ಪ್ರಿಯಳನ್ನು" ಎಂಬದಾಗಿ ಅನೇಕರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ "ಪ್ರಿಯಾಯಾರ್ಹಸಿ" ಇದರ ಪದಚ್ಛೆದ ಮಾಡಿದರೆ, ಪ್ರಿಯಾಯಾ: + ಅರ್ಹಸಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಿಯಾಯೈ + ಅರ್ಹಸಿ ಎಂಬಂತೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಕರಣ ಶುದ್ಧವಾದ ಪದಗಳು ಹೊರಡುವದಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ "ಪ್ರಿತೇವ" "ಸಖೇವ" ಎಂಬೀ ಎರಡು ಪದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಉಪಮಾದ್ಯೋತಕವಾದ "ಏವ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು "ಪ್ರಿಯ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಿಯ: ಪ್ರಿಯಾಯಾರ್ಹಸಿ ಎಂಬೀ ಪದವು ಮತ್ತೊಂದು ಮೂರನೆಯ ಉಪಮೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಅದು ಉಪಮೆಯವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುವದು ಪ್ರಶಸ್ತವು. "ಪುತ್ರಸ್ಯ" "ಸಖ್ಯು:" ಎಂಬದಾಗಿ ಮೊದಲಿನ ಪದಗಳೆರಡು ಷಷ್ಠ್ಯಂತ್ಯ ಪದಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ಮೂರನೆಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ 'ಪ್ರಿಯಸ್ಯ' ಎಂಬದಾಗಿ ಷಷ್ಠ್ಯಂತ್ಯಪದವಿದ್ದರೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ನಮ್ಮ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ "ಸ್ಥಿತಸ್ಯ ಗತಿಶ್ಚಿಂತನೀಯಾ" ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನಾವೀಗ ನಡಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಿಯಸ್ಯ' ಎಂಬ ಷಷ್ಠ್ಯಂತ್ಯವಾದ ಪುಲ್ಲಿಂಗ ಶಬ್ದವನ್ನಿಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ "ಪ್ರಿಯಾಯಾರ್ಹಸಿ" ಎಂಬದರ ಪದಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ವ್ಯಾಕರಣ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿರುವ "ಪ್ರಿಯಾಯಾ: ಅರ್ಹಸಿ" ಎಂಬಂತೆ ಷಷ್ಠ್ಯಂತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗವುಳ್ಳ ಪದವಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಅದು ಪುರುಷನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂದು 'ಇವ' ಎಂಬದೊಂದು ಇಲ್ಲದ ಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಿಯ: ಪ್ರಿಯಾಯಾ: (ಅಂದರೆ ಪ್ರಿಯನು ಪ್ರಿಯಳನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸುವಂತೆ) ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಉಪಮೆಯನ್ನು (ಅಪ್ರಸಂಗಿಕವಾದ ಶೃಂಗಾರಿಕ ಉಪಮೆಯನ್ನು) ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ನಮಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಪುತ್ರಸ್ಯ, ಸಖ್ಯು: ಮತ್ತು ಪ್ರಿಯಾಯಾ: ಎಂಬೀ ಮೂರೂ ಪದಗಳು ಉಪಮಾನದ್ಯೋತಕವಾದರೆ, ಉಪಮೆಯ ಪದದಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠ್ಯಂತ್ಯವಾದ ಶಬ್ದವಾವದೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ "ಮೇ" (ಮಮ) ಎಂಬ ಷಷ್ಠ್ಯಂತ್ಯವಾದ ಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಯಾಗಿ ಜೀವವನ್ನೊತ್ತಿಯಿಟ್ಟು ಉಪಮಾನ ಹಾಗೂ ಉಪಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಕ್ತಿ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗವೂ ಮತ್ತೊತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಪುಲ್ಲಿಂಗವೂ ಆಗಿ ಲಿಂಗವೈಷಮ್ಯದ ದೋಷವು ಅಂಟಿ

पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥
अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रव्यथितं मनो मे ।
तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ ४५ ॥
किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तमिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।
तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥ ४६ ॥

श्रीभगवानुवाच ।

§§ मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।
तेजोमयं विश्वमनंतमाद्यं यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥
न वेदयज्ञाध्ययनैर्न दानैर्न च क्रियाभिर्न तपोभिरुग्रैः ।
एवंरूपः शक्य अहं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥
मा ते व्यथा मा च विमूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृङ्ममेदम् ।
व्यपेतभीः प्रीतमनाः पुनस्त्वं तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

ಕೊಂಡೇ ಉಳಿಯುವದು. ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿದಂತೆ ಪ್ರಿಯಾಯ + ಅರ್ಹಸಿ ಎಂಬದಾಗಿ ವ್ಯಾಕರಣ ಶುದ್ಧವಾದ ಪದಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಉಪಮೆಯ ಪದದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಷಷ್ಠೀಪ್ರಯೋಗದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಚತುರ್ಥೀಪದದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವದೆಂಬದಿಷ್ಟೇ ದೋಷವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದಷ್ಟು ಬಾಧಕವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠಿಯ ಅರ್ಥವು ಚತುರ್ಥಿಯ ಅರ್ಥದಂತೆಯೇ ಇರುವದು. ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿರುವವು. "ಪರಮಾರ್ಥಪ್ರಪಾ" ಎಂಬ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥದಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.]

(೪೫) ಎಂದಿಗೂ ನೋಡದಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ನನಗೆ ಹರ್ಷವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂಜಿಕೆಗಾಗಿ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ತಲ್ಲಣಗೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದೇವನೆ, ದೇವೇಶನೆ, ಜಗನ್ನಿವಾಸನೆ, ಪ್ರಸನ್ನನಾಗು! ನಿನ್ನ (ಮೊದಲಿನ) ರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸು. (೪೬) ಕಿರೀಟವುಳ್ಳವನೂ ಗದೆಯನ್ನು ತಳೆದವನೂ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿದವನೂ ಆಗಿರುವಂಥವನಾದ ನಿನ್ನನ್ನು ನೋಡಲಿಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿರುವೆನು. ಮತ್ತು ಹೇ ವಿಶ್ವಮೂರ್ತಿ-ಯೇ, ಸಹಸ್ರಬಾಹುವಾದ ನೀನು ಚತುರ್ಭುಜನಾಗಿರುವ ರೂಪವನ್ನೇ ತಳೆ.

(೪೭) ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:— ಅರ್ಜುನನೆ, ನಿನಗೆ ನಾನು ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ನನ್ನ ಯೋಗಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ತೇಜೋಮಯವೂ ಅನಂತವೂ ಆದ್ಯವೂ ಆಗಿರುವ ವಿಶ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆನು. ಇದನ್ನು ನೀನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಕಂಡಿಲ್ಲ. (೪೮) ಕುರುಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ವೇದಪಠನ, ಯಜ್ಞ, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ, ದಾನ, ನಿಯತಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಉಗ್ರತಪಸ್ಸುಗಳಿಂದ ನನ್ನೀಪ್ರಕಾರವಾಗಿದ್ದ ರೂಪವು ಈ ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಹೊರತಾಗಿ ಅನ್ಯರಿಂದ ನೋಡಲು ಶಕ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲ. (೪೯) ಈ ಪರಿಯಾಗಿ ಘೋರವಾಗಿ ಕಾಣುವ ನನ್ನೀ ರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು ನೀನು ತಲ್ಲಣಗೊಳ್ಳಬೇಡ. ಅಂಜಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರೀತಿಯುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸಿನವನಾಗಿ ಇದೇ ನನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳು.

संजय उवाच ।

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वकं रूपं दर्शयामास भूयः ।
आश्वासयामास च भीतमेनं भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्महात्मा ॥५०॥

अर्जुन उवाच ।

दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं तव सौम्यं जनार्दन ।
इदानीमस्मि संवृत्तः सचेताः प्रकृतिं गतः ॥ ५१ ॥

श्रीभगवानुवाच ।

§§ सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ॥
देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकांक्षिणः ॥ ५२ ॥
नाहं वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्यया ।
शक्य एवंविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा ॥ ५३ ॥
भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ।

(೫೦) ಸಂಜಯನಂದದ್ದು–ಆ ಪರಿಯಾಗಿ ವಾಸುದೇವನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿದನು. (ಹೀಗೆ) ಮತ್ತೆ ಸೌಮ್ಯ ರೂಪನಾಗಿ ಆ ಮಹಾತ್ಮನು ಅಂಜಿಕೊಂಡಿರವನಾದ ಆ ಅರ್ಜುನನ್ನು ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸಿದನು.

[ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನದ ಈ ಮೂವತ್ತಾರು ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫,೬, ೭,೮, ೨೦,೨೨,೨೯, ೭೦ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೯,೧೦,೧೧,೨೮, ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೦,೨೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ, ಹದಿನೈದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨,೩,೪,೫, ಹಾಗೂ ೧೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಒಂದೇ ವೃತ್ತದ್ದವು; ಅಂದರೆ ಹನ್ನೊಂದು ಅಕ್ಷರಗಳುಳ್ಳ ಚರಣದವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗಣದ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಮೂಲಕ ಕಾಲಿದಾಸಾದಿ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇಂದ್ರವಜ್ರಾ, ಉಪೇಂದ್ರವಜ್ರಾ, ಉಪಜಾತಿ, ದೋಧಕ, ಶಾಲಿನೀ, ಮಾಲಿನೀ ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಗಳ ಧಾಟಿಯಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಅನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯ ವೃತ್ತರಚನೆಯನ್ನು ಆರ್ಷ ಎಂದರೆ ವೇದಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿಯ ತ್ರಿಷ್ಟುಪ್ ವೃತ್ತದ ಧಾಟಿಯಂತೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೀತೆಯು ಪುರಾತನ ಕಾಲದ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮಾತಿಗೆ ಈ ವೃತ್ತರಚನೆಯೂ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರ. ಪುಟ ೫೧೬ ನೋಡಿರಿ.]

(೫೧) ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು:— ಜನಾರ್ದನನೆ, ಸೌಮ್ಯವಾಗಿರುವ ನಿನ್ನೀ ಮಾನುಷರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ನನ್ನ ಜೀವದಲ್ಲಿ ಜೀವಬಂದಂತಾಗಿ ನಿಜಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆನು.

(೫೨) ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಂದದು:— ಈಗಲೆ ನೀನು ಕಂಡ ಅಲಭ್ಯದರ್ಶನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ದೇವತೆಗಳು ಕೂಡ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಳೆಯುವರು. (೫೩.) ನೀನೀಗ ನನ್ನನ್ನು ಕಂಡಿರುವ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವದು ವೇದ ಪಠಣದಿಂದಾಗಲೀ, ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಾಗಲಿ, ದಾನದಿಂದಾಗಲಿ, ಯಜ್ಞಸಾಧನದಿಂದಾಗಲಿ, ಶಕ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (೫೪) ಪರಂತಪನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ನನ್ನನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೂ ನೋಡುವದೂ ತತ್ವಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ಅನನ್ಯವಾದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ(ಶಕ್ಯ)ವಾದ ಮಾತು.

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥ ५४ ॥
§§ मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः संगवर्जितः ।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पांडव ॥ ५५ ॥
इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे विश्वरूपदर्शनं नाम एकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥

[ಮೊದಲು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ ಆ ಮೇಲೆ ಭಕ್ತರು ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವರೆಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ಮೊದಲೇ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೫೫ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಅದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೪೨೧-೪೨೩) ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ಸಕಲವಾದ ಗೀತೆಯ ಸಾರವೇನಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೫೫) ಪಾಂಡವನೆ, ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳು ನನ್ನವು (ಪರಮೇಶ್ವರನವು) ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನಾಗಿ, ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಪರಾಯಣನಾಗಿ, ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗಿ, ಸಂಗವರ್ಜಿತನಾಗಿ, ಸಕಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲದವನಾಗಿ ಇರುವವನು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನವಾಗಿದ್ದು ಅವನೇ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡುವವನೂ ಮಾಡಿಸುವವನೂ ಆಗಿದ್ದು ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಂದರಿಸಿ ಅಂಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂಬ ನಿರಭಿಮಾನವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣವೆಂದು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. (೩೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ ನೋಡಿರಿ). ಅಂದರೆಯೇ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮ ಚಿತ್ತಶಾಂತಿಗೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಅಡ್ಡಾಗಲರಿಯವು. ಇದೇ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವು. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕುಳಿತಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಹರಿಹರಿಯೆಂದು ಜಪಿಸುತ್ತಿರುವದು ಸಾಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಅನ್ನುವದಿಲ್ಲ; ಭಕ್ತಿಯೊಡನೆಯೇ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಂಬದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ನಿರ್ವೈರ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ನಿಷ್ಕ್ರಿಯೆ" ಎಂಬದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ "ಮತ್ಕರ್ಮಕೃತ್" ಅಂದರೆ (ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನವೆಂದೂ ಅವು ನಮ್ಮವಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವವನು) ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟಿರುವರು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೩೮೬-೩೯೩) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದೇವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬರೆಯುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.]

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಹಾಡಿದ ಅಂದರೆ ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗ (ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ವಿಶ್ವರೂಪದರ್ಶನಯೋಗವೆಂಬ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

द्वादशोऽध्यायः ।

अर्जुन उवाच ।

एवं सततयुक्ता ये भक्तास्त्वां पर्युपासते ।
ये चाप्यक्षरमव्यक्तं तेषां के योगवित्तमाः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच ।

§§ **मय्यावेश्य मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ।**

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು.

[ಕರ್ಮಯೋಗ ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿರೂಪಣಾರಂಭವನ್ನು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸಿ, ಎಂಟನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರವೂ ಅನಿರ್ದೇಶ್ಯವೂ, ಹಾಗೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಬಳಿಕ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿರೂಪವಾದ ರಾಜಮಾರ್ಗದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಹತ್ತನೆಯ ಹಾಗೂ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಾಂತರ್ಗವಾದ ವಿಭೂತಿವರ್ಣನೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನವೆಂಬೆರಡು ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳಾದ ಬಳಿಕ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿಃಸಂಗವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರೆಂದು ಸಕಲಾರ್ಥಸಾರವಾಗಿರುವ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನಮಾಡಿದ್ದೇನೆಂದರೆ, “ಭಗವಂತನೆ, ಕರ್ಮಯೋಗ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ಏಳನೆಯ ಹಾಗೂ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ಹೇಳಿ ಅವ್ಯಕ್ತದ ಅಂದರೆ ಅಕ್ಷರದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡೆಂದು ಹೇಳಿದಿ. (೭.೧೯,೨೪;೮.೨೧). ಹಾಗೂ ಯುಕ್ತಚಿತ್ತನಾಗಿ ಯುದ್ಧಮಾಡೆಂದಾದರೂ ಹೇಳಿದಿ. (೮.೭), ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದಾದರೂ ಹೇಳಿದಿ (೯.೨೭,೩೪; ೧೧.೫೫). ಆದರೆ ಇವೆರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದಾವುದು? ” ಈ ಪ್ರಶ್ನದಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅನೇಕ ಉಪಾಸ್ಯಗಳ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬದಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಉಪಾಸ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕವು ಯಾವದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆ ಉಪಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಭಕ್ತಿಯೇ ನಿಜವಾದ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯೆನಿಸುವದು. ಅದೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ.]

ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು:—(೧) ಹೀಗೆ ಸತತ ಯುಕ್ತರಾಗಿ (ಯೋಗಯುಕ್ತರಾಗಿ) ನಿನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಂಥ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿಯೂ, ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮರಾದ (ಕರ್ಮ)ಯೋಗ ವೇತೃಗಳು ಯಾರು.?

(೨) ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:— ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೆಲಿಸಿದವರಾಗಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಯುಕ್ತಚಿತ್ತರಾಗಿಯೂ ಅತಿಶಯವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಉಪೇತರಾಗಿ

श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥
ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।
सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥
संनियम्येंद्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।
ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥
क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् ।
अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥
ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥
तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।
भवामि न चिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥
मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ।

ನನ್ನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರೇ ಉತ್ತಮರಾದ (ಕರ್ಮ) ಯೋಗಿಗಳೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ. (೩) ಆದರೆ ಅನಿರ್ದೇಶ್ಯವೆಂದರೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಿಕ್ಕಾಗಿರದಂಥ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಅಚಿಂತ್ಯವೂ, ಕೂಟಸ್ಥವೆಂದರೆ ಸರ್ವಕ್ಕೆ ಮೂಲವೂ ಅಚಲವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವ ಅಕ್ಷರದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು (೪) ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸರ್ವಭೂತಗಳ ಹಿತಚಿಂತನದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದವರು (ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು) ಮಾಡಿದರೆ ಅವರಾದರೂ ನನ್ನನ್ನೇ ಹೊಂದುವರು. (೫) ಆದರೆ ಅಂಥ ಅವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾದ ಚೇತಸ್ಸು ಉಳ್ಳವಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಕ್ಲೇಶವಾಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇಹಧಾರಿಗಳಾದ (ವ್ಯಕ್ತಮನುಷ್ಯರಿಗೆ) ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯ ಗತಿಯು (ಮಾರ್ಗವು) ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದು. (೬) ಆದರೆ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಸಿಸಿ (ಅರ್ಪಿಸಿ) ಮತ್ಪರಾಯಣರಾಗಿ ಅನನ್ಯವಾದ ಯೋಗದಿಂದಲೇ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವನ್ನಿಟ್ಟು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದರೆ, (೭) ಹಾಗೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ ಚೇತಸ್ಸುಳ್ಳವರನ್ನು ಮೃತ್ಯುಮಯವಾದ ಸಂಸಾರ ಸಾಗರದಿಂದ ಸಂಗಡಲೇ ಉದ್ಧಾರಮಾಡುವವನಾಗುತ್ತೇನೆ. (೮) ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇಡು, ನನ್ನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸು, ಅಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ನೀನು ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸಮಾಡುವವನಾಗುವಿ; ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

[ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನೇ ಉತ್ತಮನಾದ ಯೋಗಿಯೆಂದು ಮೊದಲಿಗೆ ಹೇಳಿ, ತರುವಾಯ ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ತು" ವಾಚಕವಾದ ಅನ್ಯಪಕ್ಷದ್ಯೋತಕ ಅವ್ಯಯವನ್ನಿಟ್ಟು ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸಕರು ಕೂಡ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದುವರೆಂದು ಆ ಮೂರನೆಯ ಹಾಗೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಧಾನವು ಸರಿಯಿದ್ದಾಗ್ಗೆಯೂ ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಕಷ್ಟತರವಾದದ್ದೆಂದು ಐದನೆಯ ಶ್ಲೋಕ

निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ॥ ८ ॥
§§ अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।
अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥
अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।
मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन्सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥
अथैतदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः ।
सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥ ११ ॥

ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಆರನೆಯ ಹಾಗೂ ಏಳನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಹಾಗೆ ನಡಕೊಳ್ಳೆಂದು ಎಂಟನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾರಾಂಶ, ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (೧೧-೫೫) ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವನ್ನೇ ಈಗ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನಾನುಸಾರವಾಗಿ ದೃಢೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸುಲಭತ್ವವು ಹೇಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವೆನಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಮಥಿತಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಅವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಕಷ್ಟಮಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದಲಾದರೂ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯುಂಟು; ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಸುಲಭವಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಮಾರ್ಗದವರು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡದಲೆ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಈಶ್ವರಾರ್ಪಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವಶ್ಯ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗೀಯರು ಲಕ್ಷಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ "ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಆರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿರುವರು. ಭಕ್ತಿಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕರ್ಮ (ಫಲ) ಗಳನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿವಂತನಾದ ಪುರುಷನು ತನಗೆ ಪ್ರಿಯನಾಗಿರುವನೆಂದು ಭಗವಂತನಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರುಷನಂದರೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯವನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂಬದಾದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇರಲಿ! ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಸುಲಭತೆಯನ್ನೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಇರಿಸಿ ಇನ್ನು ಇಂಥ ಭಕ್ತಿಯು ಯಾವ ಸಾಧನ ಇಲ್ಲವೆ ಉಪಾಯದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ದೃಢವಾಗಿ ನೆಲಿಸುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿ ಆ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿಯ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನಾದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೯) ಇನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇಡಲು ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಿರದಿದ್ದರೆ ಧನಂಜಯನೆ, ಅಭ್ಯಾಸದ ಸಹಾಯದಿಂದ (ನಿರಂತರವಾದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ) ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದಲು ಲವಲವಿಕೆಯನ್ನು ತಳೆದವನಾಗು. (೧೦) ಅಭ್ಯಾಸದ ಸಾಧನವು ಕೂಡ ನಿನ್ನಿಂದ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಮತ್ಕರ್ಮ (ನನ್ನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮ, ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ-ಧ್ಯಾನ-ಭಜನ ಪೂಜನಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಕರ್ಮ) ಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರು. ಹೀಗೆ ನನಗೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತಲಿದ್ದರೂ ನೀನು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೈದುವಿ. (೧೧) ಇದನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡಲು ನೀನು ಅಸಮರ್ಥನಾಗಿರುವಿಯಾದರೆ, ನನ್ನ ಯೋಗ (ನನಗರ್ಪಿತವಾದ ಯೋಗ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ) ವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸಂಯಮಿತಚಿತ್ತನಾಗಿ ಬರಬರುತ್ತೆ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡು

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ।

ವವನಾಗು. (೧೨) ತಿಳಿದು ನೋಡಿದರೆ, ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚಿನದು; ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಧ್ಯಾನವು ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು; ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಫಲದ ತ್ಯಾಗವು (ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದು); ಆ ತ್ಯಾಗವು ಸಾಧಿಸಿದಲ್ಲಿ (ಕೂಡಲೆ) ಶಾಂತಿಯುಂಟಾಗುವದು.

[ಕರ್ಮಯೋಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅತ್ಯಂತವಾದ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ, ಜ್ಞಾನಭಜನಾದಿ ಕರ್ಮ, ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿಯ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ಕೊನೆಗೆ ಅಂದರೆ ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗದ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸತಾಗಿ ಹೇಳಿರುವರಂತಲ್ಲ; ಮುಂಚಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಮೂರನೆಯ (೩.೮) ಐದನೆಯ (೫.೨), ಹಾಗೂ ಆರನೆಯ (೬.೪೬) ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿ ತದನುರೂಪವಾಗಿ ಫಲತ್ಯಾಗ ರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಆಚರಣ ಮಾಡೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೩೦೧,೩೦೨ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಅಪದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವದುಂಟು. ಅದ್ದರಿಂದ ಆ ಜನರು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೆದಡುವ ಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೇವಲವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗಿಗಳಿಗೆ ಅಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರಾದ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮ ಫಲತ್ಯಾಗವು (ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವು) ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವದು ಸರಿಬರುವದಿಲ್ಲ.. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಜ್ಞಾನ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪುಸ್ತಕೀಯ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಈ ಕರ್ಮ ಫಲತ್ಯಾಗದ ಪ್ರಶಂಸೆಯು ಅರ್ಥವಾದಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು—ಹುರುಳಿಲ್ಲದವಾದವೆಂದಾಗಲೀ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಪಾತಂಜಲಯೋಗ ಮಾರ್ಗೀಯರಾದ ಜನರಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತಲೂ (ಹಠಯೋಗಕ್ಕಿಂತಲೂ) ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬದು ಅನರ್ಥಕರವಾಗಿ ತೋರುವದುಂಟು. ಮತ್ತು ಕೇವಲವಾದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದವರಿಗೆ, ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವದರ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇ ಕೂಡದೆನ್ನುವವರಿಗೆ, ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕರ್ಮ ಫಲತ್ಯಾಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬದು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತೋರದೆ ಇರದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗ, ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕೇವಲವಾದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಗಳೆಂಬೀ ಮೂರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಗೀತೋಕ್ತವಾದ ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತ ಕರ್ಮಯೋಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವು ಲುಪ್ತಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹಿಡುಕೊಂಡು ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಫಲತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವು ಅರ್ಥವಾದಾತ್ಮಕವಾದದ್ದೆಂದು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಾದ ಗೀತಾ ಟೀಕೆಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ತಪ್ಪಾದದ್ದೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತವು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆಯೇ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಗುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲೇ ಬೇಕೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ, ಸ್ವರೂಪತಃ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಕೇವಲವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಗರಡೀ ಸಾಧಕವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪಾತಂ

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनंतरम् ॥ १२ ॥

ಜಲಯೋಗವಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಕರ್ಮಗಳಿಂದೇನು ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಹೇಳುವ ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವಾಗಲೀ, ಎಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕೀಳುತರದ್ದವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದಬಳಿಕ ಅದರ ಸಾಧನಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಯಾವ ಉಪಾಯಗಳಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬದೊಂದೇ ಪ್ರಶ್ನವು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪಾಯಗಳು ಮೂರು; ಅಭ್ಯಾಸ, ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಧ್ಯಾನವೆಂಬವು. ಅಭ್ಯಾಸವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದವರು ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದವರು ಧ್ಯಾನವನ್ನೂ ಯಥೇಷ್ಟವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಈ ಮೂರು ಉಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಎರಡನೆಯದು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕಿಂತ ಮೂರನೆಯದು ಹೀಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಸುಲಭವಾಗಿರುವದೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರೂ ಉಪಾಯಗಳು ಕೈಗೂಡದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಆಚರಣವನ್ನೇ ಕೈಕೊಂಡರಾಯಿತೆಂದು ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ ಹುಟ್ಟುವದು; ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನ ಧ್ಯಾನಗಳಾಗಲಿ ಯಾವನಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವೋ ಅಂಥವನು ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನೆಂತು ಆಚರಿಸಬಲ್ಲನು? ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಅಂತ್ಯವಾದ ಸುಲಭೋಪಾಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ನಿರರ್ಥಕವಾಗುವದೆಂದು ಅನೇಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕೊಂಚ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಈ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲತ್ಯಾಗವನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೊಂದಿ "ತತಃ" ಅಂದರೆ ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ ಈ ಉಪಾಯದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೆಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೂ ಬರಲಾರದು. ಕರ್ಮಫಲದ ಸ್ವಲ್ಪಾಚರಣವೇ ಅಲ್ಲ, (ಗೀ. ೨.೪೦) ಅದರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದರೂ ಸಾಕು, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕವನಂತೆ ಅವಶನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆಯಲ್ಪಡುವನೆಂದು ಪೂರ್ವದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ. (ಗೀ. ೬.೪೪. ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿರಿ). ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂದರೆ ಆ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಡೆಯ ಬೇಕೆಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ತಳೆಯುವದೇ ಆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧನ ಇಲ್ಲವೆ ಪಾವಟಿಗೆಯು. ಇಂಥದೀ ಸಾಧನವು ಅಭ್ಯಾಸ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಧ್ಯಾನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸುಲಭವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೆನ್ನಬಲ್ಲರು.? ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವಾದರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಬಿಡಿರಿ! ಸೂರ್ಯಗೀತೆಯಲ್ಲಾದರೂ:—

ज्ञानादुपास्तिरुत्कृष्टा कर्मोत्कृष्टमुपासनात् ।
इति यो वेद वेदांतैः सएव पुरुषोत्तमः ॥

"ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉಪಾಸನೆಯು ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದವರ ಧ್ಯಾನವು ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಆ ಉಪಾಸನೆಗಿಂತಲೂ ಕರ್ಮವು (ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮವು) ಹೆಚ್ಚಿನದು. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯ ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿತವನೇ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆನ್ನಬೇಕು." ಎಂಬದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಸೂರ್ಯ ಗೀತಾ ೪.೭೭). ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗ ರೂಪಿಯಾದ ಯೋಗ, ಅಥವಾ, ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಸಕಲ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂಬದು ಗೀತೆಯ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೆ ಕೇಳಿದರೆ, ಪೋಷಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವ

§§ अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।
निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ १३ ॥
संतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मे भक्तः स मे प्रियः ॥ १४ ॥
यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः ।
हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥
अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ।
सर्वारंभपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १६ ॥
यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न कांक्षति ।
शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥ १७ ॥
समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।

ಯುಕ್ತಿವಾದವು ೧೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅನ್ಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಅದು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಅದನ್ನವರು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತಾಗಿ ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಅರ್ಥವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಇರಲಿ! ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಆ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಡೆದವರಿಗೆ (ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ವರೂಪತಃ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವವರಿಗಲ್ಲ). ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಸಮವಾದ ಹಾಗೂ ಶಾಂತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಇಂಥ ಪ್ರಕಾರದವನಾದ ಭಕ್ತನೇ ನನಗೆ ಬಹು ಪ್ರಿಯನಾಗಿರುವನೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—]

(೧೩) ಯಾರೊಬ್ಬರ ದ್ವೇಷವನ್ನು ತಳೆಯದವನೂ ಸರ್ವಭೂತಗಳೊಡನೆ ಮಿತ್ರಭಾವದಿಂದಿರುವವನೂ, ಕರುಣಾಯುತನೂ, ಮಮತ್ವರಹಿತನೂ, ನಿರಹಂಕಾರನೂ, ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮವಾಗಿ ತಿಳಿದವನೂ, ಕ್ಷಮಾಶೀಲನೂ (೧೪) ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂತುಷ್ಟನೂ, ಸಂಯಮಿಯೂ, ದೃಢವಾದ ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವನೂ, ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಣ ಮಾಡಿದವನೂ ಆಗಿರುವ (ಕರ್ಮ)ಯೋಗಿಯಾದ ನನ್ನ ಭಕ್ತನೇ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯನು. (೧೫) ಲೋಕಕ್ಕೆ ಉದ್ವೇಗವನ್ನು(ಪೀಡೆಯನ್ನು) ಕೊಡದಿರುವವನೂ, ಲೋಕದಿಂದ ತಾನು ಉದ್ವೇಗವನ್ನು ತಳೆಯದಿದ್ದವನೂ, ಹರ್ಷ, ಅಮರ್ಷ (ಕ್ರೋಧ), ಭಯ ಉದ್ವೇಗಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನೂ (ಅಲಿಪ್ತನೂ) ಆಗಿದ್ದವನೇ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯನು. (೧೬) ನಿರಪೇಕ್ಷ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನೂ, ಶುಚಿರ್ಭೂತನೂ, ದಕ್ಷನೂ (ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನಲಸನೂ), (ಫಲಗಳಲ್ಲಿ) ಉದಾಸೀನನಾದವನೂ, ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಕೆಡದ ಮನಸ್ಸಿನವನೂ, (ಕಾಮ್ಯಫಲವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡುವಂಥ) ಎಲ್ಲ ಆರಂಭಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನೂ ಆದವನಾದ ನನ್ನ ಭಕ್ತನೇ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯನು. (೧೭) ಏತೇತರ ಹರ್ಷವನ್ನು ತಳೆಯದವನೂ, ದ್ವೇಷವನ್ನು ಮಾಡದವನೂ, ಶೋಕಮಾಡದವನೂ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಳೆಯದವನೂ, (ಕರ್ಮಗಳ) ಶುಭಾಶುಭ (ಫಲ)ಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದವನೂ ಆದ ಭಕ್ತನೇ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯನು. (೧೮) ಶತ್ರುಮಿತ್ರರಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮಾನಾಪಮಾನಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಶೀತೋಷ್ಣ ಹಾಗೂ ಸುಖದುಃಖಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಸಮಭಾವವುಳ್ಳವನೂ ಸಂಗವಿವರ್ಜಿತನೂ,

शीतोष्णसुखदुःखेषु समः संगविवर्जितः ॥ १८ ॥
तुल्यनिंदास्तुतिर्मौनी संतुष्टो येनकेनचित् ।

(ಅಂದರೆ ಯಾತರಲ್ಲಿಯೂ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವನೂ), (೧೯) ನಿಂದಾಸ್ತುತಿಗಳನ್ನೊಂದೆಯಾಗಿ ಎಣಿಸುವವನೂ, ಮೌನಿಯೂ (ಮಿತಭಾಷಿಯೂ), ಏನು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಸಂತುಷ್ಟನೂ, ಅನಿಕೇತನೂ (ಕರ್ಮಫಲಾಶೆಯು ಬಿಡಾರವನ್ನೆಲ್ಲಿಯೂ ಊರದವನೂ) ಸ್ಥಿರವಾದ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನೂ ಆದ ಭಕ್ತನೇ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯನು.

[ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಂನ್ಯಾಸ ಗ್ರಹಣಮಾಡಿ ಭಿಕ್ಷೆಬೇಡುತ್ತ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುವ ಯತಿಯ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವಾಗ "ಅನಿಕೇತ" ಶಬ್ದದ ಉಪಯೋಗವು ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಬಂದಿರುವದುಂಟು. (ಮನು. ೬.೪೩.) ಆ ಶಬ್ದದ ಧಾತ್ವರ್ಥವಾದರೂ "ಮನೆಯಿಲ್ಲದವ"ನೆಂದಾಗುವದು. ಅಷ್ಟರ ಮೇಲಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ "ನಿರ್ಮಮ" "ಸರ್ವಾರಂಭ ಪರಿತ್ಯಾಗೀ" ಮತ್ತು "ಅನಿಕೇತ" ಶಬ್ದಗಳ ಮಿಷದಿಂದಲೂ ಗೀತೆಯ ಇನ್ನುಳಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ "ತ್ಯಕ್ತಸರ್ವ ಪರಿಗ್ರಹ:" (೪.೨೧), "ವಿವಿಕ್ತಸೇವೀ" (೧೮.೫೨) ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಮಿಷದಿಂದಲೂ—"ಮನೆಮಾರು ಬಿಟ್ಟು ನಿರಿಚ್ಛನಾಗಿ ಅರಣ್ಯವಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಳೆಯತಕ್ಕದ್ದು—" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳ ಪರಮುದ್ಯೇಯವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಟೀಕಾಕಾರರು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಅದರ ಸಮರ್ಥನಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಗೀತಾವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೇವಲವಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸಪರವಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಕಂಡರೂ ಅದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ "ನಿರಗ್ನಿ" ಇಲ್ಲವೆ "ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ" ನಾಗುವದು ಗೀತಾಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವಾಗದೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಡಬೇಕು, ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಂದಿಗೂ ಬಿಡಲಾಗದೆಂಬದು ಗೀತೆಯ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಾವು ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. (ಗೀ. ೫. ೩;೬. ೧,೨. ನೋಡಿರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿಕೇತ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದೆಂಬದಾಗಿ ಮಾಡದೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಗೀ. ೪.೨೦ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲದ ಆಶೆಯನ್ನಿಡದ ಪುರುಷನಿಗೆ "ನಿರಾಶ್ರಯ"ನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವಿರುತ್ತದೆ. ಗೀ. ೬-೧ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಅನಾಶ್ರಿತ: ಕರ್ಮಫಲಂ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ಆಶ್ರಯ" ಹಾಗೂ "ನಿಕೇತ"ವೆಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳೆರಡರ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಅನಿಕೇತ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ "ಮನೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನು" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಮನೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ಥೆಯನ್ನು ಊರಿಕೊಂಡಿರದೆ ಇದ್ದವನು ಎಂಬದಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಮೇಲಿನ ೧೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ "ಸರ್ವಾರಂಭ ಪರಿತ್ಯಾಗೀ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ "ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವವನು" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ "ಫಲಾಶಾರಹಿತನಾಗಿ ಆರಂಭಗಳನ್ನು (ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು) ಮಾಡುವವನ ಕರ್ಮಗಳು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದಗ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ" ಎಂಬದಾಗಿ ಇರುವ (ಗೀ. ೪.೧೯) ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವಂತೆ "ಕಾಮ್ಯವಾದ ಆರಂಭವೆಂದರೆ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವಂಥವನು" ಎಂಬಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಗೀ. ೧೮.೨;೧೮.೪೮,೪೯ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ ಮನೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಹೆಂಡರುಮಕ್ಕಳ ಸಹವಾಸದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ

अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥
§§ ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।
श्रद्दधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः ॥ २० ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे भक्तियोगो नाम द्वादशोऽध्यायः ॥१२॥

ಇಲ್ಲವೆ ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಆಸಕ್ತವಾದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮುಂದೆದು:ಖವಾಗದೆ ಇರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವನ್ನು ತೊಡಕಿಸಿಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬದೇ ಗೀತೆಯ ಬೋಧವು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ವೈರಾಗ್ಯಯುಕ್ತವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ „ಅನಿಕೇತ" „ಸರ್ವಾರಂಭಪರಿತ್ಯಾಗೀ" ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟಿರುವರು. ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯತಿಯ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯ ವರ್ಣನೆ ನಡೆದಾಗ ಇವೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲ ಕೂಡ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು. ವೈರಾಗ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸದ್ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನಿಯಾದರೂ ಇಂಥ ವಿರಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಡದೆ ಶಾಸ್ತ್ರತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬ ಬೇರೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವ ಪೂರ್ವಾಪರವಾದ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ „ಅನಿಕೇತ"ದಂಥ ವೈರಾಗ್ಯ ಬೋಧಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕಂಡು ಹಿಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಅದನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಕರ್ಮ ಸಂನ್ಯಾಸಪರವಾದ ಮಾರ್ಗವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ.]

(೨೦) ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಈ ಅಮೃತ ತುಲ್ಯವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ಪರಾಯಣರಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸುವಂಥ ಭಕ್ತರು ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಪ್ರಿಯರು.

[ಭಕ್ತಿವಂತನಾದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನವನೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ (ಗೀ ೬.೪೭;೭.೧೮) ವರ್ಣನಾನುಸಾರವಾಗಿ ತನಗೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಪ್ರಿಯನಾರೆಂಬದನ್ನು (ಪರಮ ಭಗವದ್ಭಕ್ತನಾದ ಯೋಗಿ ಯಾರೆಂಬದನ್ನು) ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ತನಗೆ ಸಕಲರೂ ಸಮರೆಂದೂ ಇಂಥವನು ಪ್ರಿಯನು ಇಂಥವನು ದ್ವೇಷ್ಯನೆಂಬದು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಗೀ. ೯.೨೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತು ಹೇಳಿರುವನಷ್ಟೆ? ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವೆಂದು ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಗುಣೋಪಾಸನೆಯ ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ವರ್ಣನೆಯಿದ್ದು ಎರಡನೆಯದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ವರ್ಣನೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಈ ವಿರೋಧವು ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೪೨೩,೪೨೪) ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿವೇಚನವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ನೋಡಿರಿ.]

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಹಾಡಿದ ಅಂದರೆ ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗ (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತಿಯೋಗವೆಂಬ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

त्रयोदशोऽध्यायः।

श्रीभगवानुवाच ।

इदं शरीरं कौंतेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।
एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥

ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು.

[ಅನಿರ್ದೇಶ್ಯನೂ ಅವ್ಯಕ್ತನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಚಿಂತನವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡಿ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತ ನಡೆದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣವು ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರದ ವಿಚಾರದೊಡನೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮ,ಅಥವಾ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಡಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಂದರೂ, ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ವಿಶೇಷವಾದ ಗುಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ (ವ್ಯಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯು) ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಅದು ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ, ಎಂಬದನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ನಿರೂಪಣವಾದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣತ್ರಯ ವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಹೇಳಿ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತೃತೀಯ ಷಡಧ್ಯಾಯಿಯೆಂಬದು (ಕಡೆಯ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಭಾಗವು) ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿಭಾಗವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಯೋಗ ಸಿಧ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನ ನಿರೂಪಣದ ಪೂರ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಕೊನೆಯ ಷಡಧ್ಯಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.ರ.ಪ್ರ॥ ೧೪ ಪುಟ ೪೫೩-೪೫೫ ನೋಡಿರಿ). ಗೀತೆಯ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ अर्जुन उवाचः- प्रकृतिं पुरुषं चैव क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेवच । एतद्वेदितुमिच्छामि ज्ञानं ज्ञेयंच केशव ॥ ಎಂಬ ಕ್ಷೇಪಕ ಶ್ಲೋಕವಿರುವದು. ಅದರ ಅರ್ಥ:- ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು-ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷ, ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ, ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆ ನನಗಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇಶವನೆ, ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ನನಗೆ ಹೇಳು " ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರವು ಹೇಗೆ ಉಪಕ್ರಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಅರಿಯದವನೊಬ್ಬನು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಹೊಸತಾಗಿ ತುರುಕಿದಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವಾದದ್ದೆಂದು ಟೀಕಾಕಾರರು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳು ವಾಡಿಕೆಯಂತೆ ಏಳು ನೂರಾಗದೆ ಏಳುನೂರಾ ಒಂದು ಆಗುವವು. ನಾವಾದರೂ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವಾದದ್ದೆಂದೇ ಮನ್ನಿಸಿ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಮೇರೆಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದೇವೆ:—]

ಶ್ರೀಭಗವಂತನಂದದ್ದು:—(೧) ಕೌಂತೇಯನೇ, ಈ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರು; ಈ ವಿಷಯವನ್ನರಿತವನನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೆಂದು ತಜ್ಞರು (ಅಂದರೆ ಈ ವಿಷಯಕ

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥
§§ तत्क्षेत्रं यच्च यादृक् च यद्विकारि यतश्चयत् ।

ವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೨) ಭಾರತನೆ, ಸರ್ವಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾನೇ ಕ್ಷೇತ್ರಜ ನೆಂಬದನ್ನು ತಿಳಿ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರ ಜ್ಞಾನವೇ ನನ್ನ (ಪರಮಾತ್ಮನ) ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

[ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಾನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು, ಅಂದರೆ ಪಿಂಡಾಂಡದಲ್ಲಿರುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇರುವದೆಂಬ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವರು. ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಚಾಪಿ "ಕೂಡಾ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ "ನಾನು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಕೂಡಾ ಇರುವೆ" ನೆಂದದ್ದರ ಸಾಧಿತಾರ್ಥವು "ನಾನು ಕ್ಷೇತ್ರನು; ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಕೂಡಾ" ಎಂಬಂತೆ ಆಗುವದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ ಶರೀರವು ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿದ್ದು ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಭೂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠವಾದದ್ದೊಂದಾಗಿರುವದೆಂದು ಏಳನೆಯ ಹಾಗೂ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೭.೪;೮.೪;೯.೮) ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ ಶರೀರವು ಹೀಗೆ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯ ಕ್ಷರ ವಾಚಕವಾದ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದು; ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರದಂತೆಯೇ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವಾದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವದು. (ಗಿ. ರ. ಪುಟ ೧೪೦ ೧೪೫). ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಕಣ್ಣುಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ನನ್ನ (ಪರಮೇಶ್ವರನ) ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಮನ್ನಿಸದವರು "ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಕೂಡಾ ನಾನು" ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಜಗ್ಗಾಡಿ ಮಾಡಿ "ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು" ಹಾಗೂ "ನಾನು ಪರಮೇಶ್ವರನು" ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಅಭೇದ ಭಾವವು ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿವಾರ್ಯಹಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಮಮ" ಎಂಬ ಪದದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಕೆಲವರು "ಮಮ ಜ್ಞಾನಂ" ವೆಂಬದಾಗಿ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದದೊಡನೆ ಮಾಡದೆ "ಮಮ ಮತಂ" ಎಂಬದಾಗಿ "ಮತಂ" ಶಬ್ದದೊಡನೆ ಅನ್ವಯವನ್ನಿಟ್ಟು ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು "ನನ್ನ ಮತ"ವಿರುವದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಲವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ "ದೇಹದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವನಾದ ಆತ್ಮ (ಅಧಿದೇವನು) ನಾನೇ" ಎಂದೂ "ಪಿಂಡಾಂಡದಲ್ಲಿರುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿರುವದು" ಎಂದೂ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ವರ್ಣನೆಯಿದ್ದು "ಜೀವ"ವೆಂಬದು ನನ್ನದೇ ಪರಾ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (೭-೫). ಮತ್ತು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮುಂದಿನ ೨೨ ಮತ್ತು ೩೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇಂಥದೇ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಇರಲಿ! ಇನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವನ್ನು ಯಾರು ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೩) ಆ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ ಯಾವದು? ಅದು ಯಾವ ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು? ಅದರ ವಿಕಾರವಾವದು? ಮತ್ತು (ಅದರಲ್ಲಿಯೂ) ಯಾವದರಿಂದ ಯಾವದು ಹುಟ್ಟುವದು?

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥
ऋषिभिर्बहुधा गीतं छंदोभिर्विविधैः पृथक् ।
ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥
§§ महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।

ಮತ್ತು ಅವನು (ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು) ಯಾವನು ? ಅವನ ಪ್ರಭಾವವಾವದು ? ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ನಾನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವೆನು ಕೇಳು. (೪) ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನೇಕ ಋಷಿಗಳು ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿ ವಿವಿಧವಾದ ಛಂದಸ್ಸುಗಳಿಂದಲೂ, (ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣರೂಪದ) ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಹೇತುಗಳುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಪದಗಳಿಂದಲೂ ಬಹುಪರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ "ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳೇ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿವೆಯೆಂದು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ಗೀ.ರ.ಪುಟ ೫೨೨-೫೨೯). ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಋಷಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದದ್ದೊಂದೇ ಗ್ರಂಥವಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರಾದ ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾದ ಮೇರೆಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು (ಪರಸ್ಪರರೊಡನೆ ಬದ್ಧಿಸಿ ನೋಡದೆ) ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ದ್ವಾರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಅವು ಸಂಕೀರ್ಣ (ಸಂದಿಗ್ಧ)ವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವವು. ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ವಿವಿಧ" ಹಾಗೂ "ಪೃಥಕ್" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡೆಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆ. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಕಂಡು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಅಂದರೆ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಅವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಕಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಸರ್ವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಒಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದೆಂಬದನ್ನು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಯೂ (ಅಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾದಿ ಹೇತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು) ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಆಧಾರವು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದ ಪ್ರಾರಂಭದ ೧೬ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಆ ಪಾದದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞದ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರವಿರುವದೆಂದೇ ಅವುಗಳಿಗೆ "ಶಾರೀರಕ ಸೂತ್ರ" ಗಳೆಂದರೆ ಶರೀರದ (ಕ್ಷೇತ್ರದ) ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ಸೂತ್ರಗಳೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೂಡಾ ಬಂದಿರುವದು. ಇರಲಿ! ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವನ್ನು ಯಾರು ಎಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದರೆಂಬದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ಇನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:-]

(೫) (ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ಪಂಚಸ್ಥೂಲವಾದ) ಮಹಾಭೂತಗಳೂ, ಅಹಂಕಾರವೂ (ಮಹಾನ್) ಬುದ್ಧಿಯೂ, ಹಾಗೂ, ಅವ್ಯಕ್ತವೂ (ಪ್ರಕೃತಿಯೂ), ಹತ್ತು (ಸೂಕ್ಷ್ಮ

इंद्रियाणि दशैकं च पंच चेंद्रियगोचराः ॥ ५ ॥
इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ।
एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

ವಾದ) ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಒಂದು (ಮನಸ್ಸೂ), ಮತ್ತು (ಐದು) ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಐದು (ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧಗಳೆಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ) ವಿಷಯಗಳೂ, (೬) ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಸಂಘಾತ, ಚೇತನಾ (ಪ್ರಾಣಾದಿಕಗಳ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ) ಮತ್ತು ಧೃತಿ (ಧೈರ್ಯ) ಹೀಗೆ (೩೧ ತತ್ತ್ವಗಳ) ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸವಿಕಾರವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ

[ಇದು ಕ್ಷೇತ್ರ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿಕಾರಗಳ ಲಕ್ಷಣವಾಯಿತು. ಸಾಂಖ್ಯರ ೨೫ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ೨೪ ತತ್ತ್ವಗಳ ನಿರ್ದೇಶವು ೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ೨೪ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ "ಮನಸ್ಸಿನ" ಸಮಾವೇಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಚ್ಛಾ ದ್ವೇಷಾದಿ ಮನೋಧರ್ಮಗಳ ವಿವರಣವನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಾಡುವ ಆವಶ್ಯಕವಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳು, ಕಣಾದನ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ, ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದುವವೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಬರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ "ಕ್ಷೇತ್ರ" ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಲೆಂದು ಇಚ್ಛಾದ್ವೇಷಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಸಮಾವೇಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ "ಕ್ಷೇತ್ರ" ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವರು. ಭಯಾಭಯಾದಿ ಬೇರೆ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾದರೂ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವುಗಳ ಸಂಘಾತವೆಂದರೆ ಸಮೂಹವು ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕರ್ತೃವಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಗಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. "ಚೇತನಾ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ "ಚೈತನ್ಯ"ವೆಂಬದಾಗಿ ಆಗುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ "ಚೇತನಾ" ಎಂದರೆ ಜಡದೇಹದಲ್ಲಿ ದೃಗ್ಗೋಚರವಾಗುವ ಪ್ರಾಣಾದಿಕಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು, ಅಥವಾ ಸಜೀವತ್ವದ ಚೇಷ್ಟೆಗಳು ಎಂಬದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಚೇತನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಚಿತ್‌ಶಕ್ತಿ ಅಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವು ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ ರೂಪದಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಮೇಲಿನ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. "ಧೃತಿ" ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಮುಂದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ (೧೮.೩೩) ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಸಮಾಸೇನ" ಎಂಬೀ ಪದದ ಅರ್ಥವು "ಇವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿದ ಸಮುದಾಯವು" ಎಂಬದಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರ ಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೧೪೦, ೧೪೧) ನೋಡಬಹುದು. ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಎಂದು ಮೊದಲಿಗೆ ಹೇಳಿ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೇನೆಂಬದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು, ಆ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮವು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವದ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ, ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳೆರಡೂ ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ತಿಳಿದು ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಅವು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರದ ಎರಡು ಅಂಗಗಳಾಗಿವೆ ಹೇಗೆಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂಬದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇನ್ನು ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನ ಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಹುದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸುಮ್ಮಸುಮ್ಮನೆ ನಡುವೆ ನೂಕಿಲ್ಲ]

§§ अमानित्वमदंभित्वमहिंसा क्षांतिरार्जवम् ।
आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥
इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥
असक्तिरनभिष्वंगः पुत्रदारगृहादिषु ।
नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९ ॥
मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी ।
विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि ॥ १० ॥
अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।

(೭) ಮಾನವನ್ನು ಹಿಡಿಯದಿರುವದು, ದಂಭವಿಲ್ಲದಿರುವದು, ಅಹಿಂಸೆ, ಕ್ಷಾಂತಿ (ಕ್ಷಮೆ), ಆರ್ಜವ (ಸರಲ ಭಾವವು), ಆಚಾರ್ಯೋಪಾಸನೆ (ಗುರುಸೇವೆ), ಶೂಚಿ (ಮಡಿ), ಸ್ಥೈರ್ಯವು, ಮನೋನಿಗ್ರಹವು, (೮) ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವು, ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವದು, ಜನ್ಮ, ಮೃತ್ಯು, ಮುಪ್ಪು, ಬೇನೆ, ದುಃಖ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಇರುವವೆಂಬ (ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನುಮೇಲಿರುವವೆಂಬ) ತಿಳುವಳಿಕೆಯು, (೯) (ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ) ಅನಾಸಕ್ತಿ, ಮನೆಮಾರು ಹೆಂಡರು ಮಕ್ಕಳ ಹಂಬಲವನ್ನಿಡದಿರುವದು, ಇಷ್ಟ ಇಲ್ಲವೆ ಅನಿಷ್ಟಗಳು ಒದಗಿ ಬಂದಿರಲಾಗಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಮವಾದ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದು, (೧೦) ಮತ್ತು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಚಾಂಚಲ್ಯರಹಿತವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನನ್ಯಭಾವದಿಂದ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು, ಏಕಾಂತವಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು, ಜನರ ಹರಟೆ ಕೂಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನಿಡದಿರುವದು, (೧೧) ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ನಿತ್ಯವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು, ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವದು, ಇವೆಲ್ಲ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನವು.

[ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ವಿವೇಕದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೧೩.೧೯-೩೪; ೧೪. ೧೯). ಮುಂದೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೧೮.೨೦) "ಅವಿಭಕ್ತಂ ವಿಭಕ್ತೇಷು" ಎಂಬದಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪದ ವ್ಯಾಪಕ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ "ಇಂತಿಂಥ ಮಾತುಗಳು ಈ ಯೀ ಪ್ರಕಾರದ್ದವೆಂಬದನ್ನು ಕೇವಲವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು" ಎಂಬದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹಸ್ವಭಾವದ ಮೇಲೆ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಮ್ಯಬುದ್ಧಿ ರೂಪವಾದ ಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಗಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪೂರ್ಣ ಇಲ್ಲವೆ ಹಸಿಬಿಸಿಯಾದದ್ದೆನಿಸುವದೆಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಇಂತಿಂಥ ಮಾತುಗಳು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆಂಬದಲ್ಲ; ಮಾನವನ್ನು ಹಿಡಿಯದಿರುವದು, ದಂಭ ಬಿಡುವದು, ಅಹಿಂಸಾ, ಅನಾಸಕ್ತಿ, ಸಮಬುದ್ಧಿ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಐದು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಗುಣಗಳು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನಬೇಕೆಂಬದಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಇರುವದು. (ಗೀ.ರ.

एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥
§§ ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वाऽमृतमश्नुते ।
अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥ १२ ॥
सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥ १३ ॥
सर्वेंद्रियगुणाभासं सर्वेंद्रियविवर्जितम् ।
असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥ १४ ॥

ಪ್ರ॥ ೯. ಪುಟ ೨೪೩, ೨೪೪). ಹತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ವಿವಿಕ್ತ (ಏಕಾಂತ) ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರೋಣ, ಹರಟೆಗಾಗಿ ಜನಸಂಘವನ್ನು ಸೇರದಿರೋಣ" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುವರಷ್ಟೆ? ಅಷ್ಟರ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಅನೇಕರು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವರು. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಿಜವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವದಾದರೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಇದನ್ನು ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. (ಗೀ. ೧೨-೧೯ ಮತ್ತು ಅದರಡಿಯಲ್ಲಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿರಿ. ಗೀ ರ. ಪುಟ ೨೭೮) ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಏನೆಂಬದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾರು ಹೆಂಡರು ಮಕ್ಕಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅನಾಸಕ್ತಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಜನರೊಡನೆ ಹರಟೆ ಕೊಚ್ಚದಿರುವದು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದು ನಿಜ, ಈ ಮಾತಿದಲ್ಲಿ ವಾದವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ತದ್ರೂಪವಾದ ಅನಾಸಕ್ತ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹೆಂಡರು ಮಕ್ಕಳ ಸಮಾಗಮದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಸರ್ವಭೂತ ಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೋ ಬೇಡವೋ ಎಂಬದು ತದುತ್ತರವಾದ ಪ್ರಶ್ನವು. ಈ ಪ್ರಶ್ನದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೇವಲವಾದ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಮಾಡುವೆನೆಂದರೆ ಆಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಲಂಪಟವನ್ನಿಡದೆ ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಅನಾಸಕ್ತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನೇ ಹೇಳಿ ಆ ಮಾತಿನ ಪುಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಜನಕನ ಉದಾಹರಣವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ತನ್ನ ಉದಾಹರಣವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. (ಗೀ. ೩. ೧೯-೨೫; ೪. ೧೪). ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿರುವದು ತಮಗೆ ಸೇರದಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕೇವಲವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಶ್ರೀ ರಾಮದಾಸ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಅಥವಾ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಚರಿತ್ರಗಳ ಮೇಲಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. (ದಾಸಬೋಧ ೧೯. ೬. ೨೯, ಮತ್ತು ೧೯. ೯. ೧೧. ನೋಡಿರಿ) ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಇನ್ನು ಜ್ಞೇಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೨) ಇನ್ನು ಜ್ಞೇಯ ವೆಂಬದನ್ನು (ತಿಳಿಯಲವಶ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಅದನ್ನರಿತುಕೊಂಡವನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು. (ಅದೆಂದರೆ) ಅನಾದಿಯೂ, (ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ) ಹೆಚ್ಚಿನದೂ, (ಆದ) ಬ್ರಹ್ಮವು. ಅದು ಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ತೆಂದಾದರೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. (೧೩) ಅದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಕಡೆಗೂ ಕೈಕಾಲುಗಳು; ಎಲ್ಲಕಡೆಗೂ ಕಣ್ಣು ತಲೆ ಮುಖಗಳಿರುವವು; ಎಲ್ಲಕಡೆಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಿವಿಗಳಿವೆ. ಅದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಕಲವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿದೆ, (೧೪) ಅದಕ್ಕೆ ಸಕಲೇಂದ್ರಿಯ ಗುಣಗಳಿರುವಂತೆ ಆಭಾಸವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಒಂದಾದರೂ ಇಂದ್ರಿಯವಿಲ್ಲ. ಅಸಕ್ತ (ಅಲಿಪ್ತ) ವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿದೆ; ನಿರ್ಗುಣವಾಗಿದ್ದರೂ

बहिरंतश्च भूतानामचरं चरमेव च ।
सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चांतिके च तत् ॥ १५ ॥
अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।
भूतभर्तृ च यज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥ १६ ॥
ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. (೧೫) ಭೂತಗಳ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ; ಅದು ಅಚರವು ಚರವೂ ಆಗಿದೆ; ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಅವಿಜ್ಞೇಯವು (ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯಾಗದು). ದೂರದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದರೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. (೧೬) ಅದು ಒಡೆಯದೆ ಇದ್ದರೂ ಭೂತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ (ಹರಿದು ಹಂಚಿದಂತೆ) ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭೂತಗಳ ಪಾಲನವನ್ನು ಮಾಡುವದೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಾಸಮಾಡುವದೂ (ಸಂಹಾರಮಾಡುವದೂ), ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದೂ ಎಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. (೧೭) ತೇಜಸ್ಸುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅದೊಂದು ತೇಜಸ್ಸು, ತಮಸ್ಸಿಗೂ ಮೀರಿದ್ದು (ಹೆಚ್ಚಿನ ಕತ್ತಲೆ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞೇಯವೂ (ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದು) ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಮಾತ್ರ) ಗೋಚರವೂ ಆಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲರ ಹೃದಯಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ.

[ಅಚಿಂತ್ಯವೂ ಅಕ್ಷರವೂ, ಆಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಇಲ್ಲವೆ ಪರಮಾತ್ಮನ (ಗೀ. ೧೩. ೨೨). ಮೇಲ್ಕಂಡ ವರ್ಣನೆಯು ೮ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನ ವರ್ಣನೆಯಂತೆ (ಗೀ, ೮. ೯—೧೧) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಮಗ್ರವಾದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕವೂ (ಶ್ವೇ. ३. ೧೬), ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಪ್ರಥಮ ಚರಣವೂ (सर्वेंद्रियगुणाभासं सर्वेंद्रियविवर्जितं) ಅಕ್ಷರಶಃ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಶ್ವೇ. ३. ೧೭), ಹಾಗೂ दूरस्थं चांतिके च यत् ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮುಂಡಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ (ಮುಂ ३.೧೭) ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ತೇಜಸ್ಸುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅದೊಂದು ತೇಜಸ್ಸು ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿಯವು. (ಬೃ. ४.४.೧೬). तमसः परमुच्यते ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳಾದರೂ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರದಲ್ಲಿಯವು. (ಶ್ವೇ.३.८) नसत्तन्नासदुच्यते ಎಂಬೀ ವರ್ಣನೆಯು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯ नासदासीत् नो सदासीत् (ಋಕ್.೧೦.೧೨೯) ಎಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾದ ಸೂಕ್ತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಇದೆ. "ಸತ್" "ಅಸತ್" ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವಿಚಾರವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೩೯,೨೪೦) ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತೆ ಗೀತಾ ೯.೧೯ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.ಗೀತಾ. ೯.೧೯ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಸತ್" ಹಾಗೂ "ಅಸತ್" ನಾನೇ ಆಗಿರುವೆನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು, ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು "ಸತ್" ಅಲ್ಲ, "ಅಸತ್" ಆದರೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬದಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವರ್ಣನ ಇದ್ದಂತೆ ಆಭಾಸವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಈ ವಿರೋಧವು ನಿಜವಾದದ್ದಲ್ಲ ಯಾಕೆಂದರೆ "ವ್ಯಕ್ತ" (ಕ್ಷರ) ಸೃಷ್ಟಿ "ಅವ್ಯಕ್ತ" (ಅಕ್ಷರ) ಸೃಷ್ಟಿ ಇವೆರಡೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರ ತತ್ತ್ವವು ಈ ಸೃಷ್ಟಿದ್ವಯಕ್ಕೆ ಅತೀತವಾಗಿದ್ದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಭೂತಭೃನ್ನಚ ಭೂತಸ್ಥೋ" (ಗೀ.೯.೫) ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ

ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य धिष्ठितम् ॥ १७ ॥
§§ इति क्षेत्रं तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।

ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ (ಗೀ.೧೫.೧೬-೧೭) ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ದೃಢೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇರಲಿ! ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೇತಕ್ಕೆ ಹೆಸರು, ಅದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅದು ಅಖಂಡವಾದದ್ದೊಂದೇ ಆಗಿರುವದು ಹೇಗೆ? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೦೩ ದಿಂದ ಮುಂದೆ) ಮಾಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಲಾರೆವು. "ಭೂತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ (ಹರಿದು ಹಂಚಿದಂತೆ") ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂಬದು "ವಿಭಕ್ತಮಿವ" ಎಂಬದರ ಭಾಷಾಂತರವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದ್ದ 'इव' ಶಬ್ದವನ್ನು ಇಂಥದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ನಾನಾತ್ವವು ಭ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದದ್ದೆಂದೂ ಏಕತ್ವವೇ ಸತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೇಗಂದರೆ— "द्वैतमिव भवति" "य इह नानेव पश्यति" ಇತ್ಯಾದಿ. (ಬೃ.೨.೪.೧೪;೪.೪.೧೯;೪.೩.೭) ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನಾರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾಯೆಯೆಂಬದು ಭ್ರಮವೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಿಭಕ್ತತ್ವದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. "अविभक्तं विभक्तेषु" ಅಂದರೆ ನಾನಾತ್ವವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದು, ಇದು ಸಾತ್ವಿಕಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಗೀ. ೧೮.೨೦ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಾತ್ವಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಹುದೆಂಬದಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ॥ ೯. ಪುಟ ೨೦೯. ೨೧೦; ಮತ್ತು ಪ್ರ॥ ೬ ಪುಟ ೧೨೯. ೧೩೦ ನೋಡಿರಿ.):—]

(೧೮) ಇಂತು ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನೂ, ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಜ್ಞೇಯವನ್ನೂ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ (ವರ್ಣಿಸಿ) ಹೇಳಿದೆನು. ನನ್ನ ಭಕ್ತನು ಇದನ್ನರಿತವನಾಗಿ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದು ಕೂಡುವನು.

[ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಂದರೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರ, ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಜ್ಞೇಯಗಳ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯನೆಂದರೆಯೇ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಅಥವಾ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ (ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ) ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಿರುವಮೂಲಕ ಇದು ಪರಮೇಶ್ವರನ ವಿಷಯಕವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣವೆನಿಸುವದು. ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾದರೂ ಮೋಕ್ಷವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬದು ಸಹಜಗತ್ಯಾ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ೧೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದೊಳಗಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವಿಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಪಾಂಚಭೌತಿಕವಾದ ಸವಿಕಾರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳುತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಸಾಂಖ್ಯರು "ಪುರುಷ" ನೆಂದು ಹೇಳುವ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮಾ" ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ವಿವೇಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. "ಪ್ರಕೃತಿ" ಹಾಗೂ "ಪುರುಷ" ಎಂಬೀ ಎರಡು ತತ್ವಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದವುಗಳೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಮನ್ನಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಮನ್ನಿಸುವ

मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥ १८ ॥
§§ प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि ।
विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥ १९ ॥
कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ।
पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

ದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಒಬ್ಬನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಕನಿಷ್ಠವಾದ ಎರಡು ರೂಪಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (೭.೪,೫.) ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತದ ಬದಲಾಗಿ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯ ಈ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದ್ದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಜ್ಞಾನವು ಗೀತೆಗೆ ಅಮಾನ್ಯವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ತಿರುಗಿ ಕೇಳಿದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷ ವಿವೇಕವೆಂಬದು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಾಂತರವೇ ಎಂದೆನಿಸುವದು. (ಗೀ.ರ.ಪ್ರ॥೭) ಆದ್ದರಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಇನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ (ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ) ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷ ವಿವೇಕವೆಂಬದಾಗಿರುವ ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಹೇಳಲಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೯) ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಪುರುಷನೂ ಇವೆರಡೂ ಅನಾದಿಯಾದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿ. ಹಾಗೂ ವಿಕಾರಗಳೂ ಗುಣಗಳೂ ಆ ಪ್ರಕೃತಿಸಂಭವವಾದವುಗಳೆಂದಾದರೂ ತಿಳಿ.

[ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಮೇರೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಇವೆರಡೂ ಅನಾದಿಯಾದವುಗಳೆಂಬದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವು ತಮ್ಮಿಂದ ತಾವೇ ಹುಟ್ಟಿದಂಥ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ವಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸ್ವಯಂಭುವೂ (ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೂ) ಅಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. (ಗೀ. ೪.೫,೬) ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾವಾಗೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದ್ದರಿಂದಲೂ, ಪುರುಷನು(ಜೀವನು) ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಂಶನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಗೀ. ೧೫-೭) ಅವೆರಡೂ ಅನಾದಿಗಳೆಂದು ಮಾತ್ರ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮನ್ನಿಸುವದುಂಟು. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೭ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪುಟ ೧೫೮–೧೬೩ಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರಕರಣ ೧೦, ಪುಟ ೨೫೭-೨೬೦ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.]

(೨೦) ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳ (ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ದೇಹ, ಕರಣವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇವುಗಳ) ಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ (ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಾಗಿರುವ) ಪುರುಷನು (ತಾನು ಕರ್ತೃವಾಗದಿದ್ದರೂ) ಸುಖದುಃಖಗಳ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಕಾರ್ಯಕರಣ" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಪದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಕಾರ್ಯ "ಕಾರಣ" ಎಂಬದಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಪಾಠವಿರುವದು. ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಮತದವರ ಮಹದಾದಿ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ತತ್ವಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಕ್ರಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತೆ, ಸಕಲವಾದ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆಂಬ ಅರ್ಥನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಅಪ್ರಶಸ್ತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರ ನಡೆದಿರುವಾಗ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವು. ಜಗತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತೆಂಬದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಏಳನೆಯ ಹಾಗೂ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿ

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुंक्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।
कारणं गुणसंगोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥
§§ उपद्रष्टाऽनुमंता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ २२ ॥
य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ।

ಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಕಾರ್ಯ ಕರಣ"ವೆಂಬದಾಗಿರುವ ಪಾಠವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ "ಕಾರ್ಯ ಕರಣ" ವೆಂಬ ಪಾಠವನ್ನೇ ಹಿಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.]

(೨೧) ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಿತನಾದ ಪುರುಷನು ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾಗಿರುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಭುಂಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಳ್ಳೆ, ಕೆಟ್ಟ ಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು (ಪುರುಷನು) ಜನ್ಮ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ಈ ಗುಣಸಂಗವೇ ಕಾರಣವು.

[ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಪುರುಷರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅವರಲ್ಲಿಯ ಭೇದಾತ್ಮಕವಾದ ಈ ವರ್ಣನವು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದದ್ದು. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೧೫೧-೧೫೪). ಇನ್ನು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂಬದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಸಾಂಖ್ಯ ವೇದಾಂತಗಳ ಮತವೊಂದೇ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರ ಇವುಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗುತ್ತದೆ.]

(೨೨) (ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳ) ಉಪದ್ರಷ್ಟಾ ಅಂದರೆ ಬಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ನೋಡುವವನೂ, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವನೂ, ಭರ್ತಾ ಅಂದರೆ (ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ) ಭರಣ ಮಾಡುವವನೂ (ತುಂಬುವವನೂ), ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆದವನಿಗೆಯೇ ಈ ದೇಹವಾಸಿಯಾದ ಪರಮ ಪುರುಷನೆಂದೂ, ಮಹೇಶ್ವರನೆಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ ಹೇಸರು. (೨೩) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪುರುಷನು (ನಿರ್ಗುಣನೆಂದೂ) ಪ್ರಕೃತಿಯು (ಮಾತ್ರ) ಗುಣಸಹವರ್ತಮಾನವಾದದ್ದೆಂಬದನ್ನೂ ಅರಿತವನು ಹೇಗೆ ನಡಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವು ಘಟಿಸುವದಿಲ್ಲ.

[ಪುರುಷನೆಂದರೆ ದೇಹವಾಸಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ೨೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಾನ್ವಯವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಬಳಿಕ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರವಾಗಿದ್ದ "ಪುರುಷ"ನ ಉದಾಸೀನತೆ ಹಾಗೂ ಅಕರ್ತೃತ್ವಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಕರ್ತೃತ್ವವೆನಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಉಪಪತ್ತಿ ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತಗಳ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರೆಂದರೆ ವೇದಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳೆಂದು ಅನೇಕರಾದ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು ಅನೇಕರಾದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸಾಂಖ್ಯರ ಉಪಪತ್ತಿಗಳು ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಗೀತಾಕಾರರು ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ, ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವೆಂಬದಾಗಿರುವ ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಒಮ್ಮೆ ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ (ವೇದಾಂತದ ಅದ್ವೈತ ಮತವನ್ನು ಬಿಡದಲೆ) ಸಾಂಖ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮಬುದ್ಧಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದೇನೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿವೇಚನಕ್ಕೂ ಗೀತೆಯ ವೇಚನಕ್ಕೂ ಇದೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. (ಗೀ.ರ.ಪುಟ ೫೧೮). ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತವಾದವು ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಅವರು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಪಾದನದಲ್ಲಿ ಸಯು ಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದದ್ದು ಗೀತೆಗೆ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದು. ಕ್ಷೇತ್ರ

सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥ २३ ॥
§§ ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।
अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेण चापरे ॥ २४ ॥
अन्ये त्वेवमजानन्तः श्रुत्वान्येभ्य उपासते ।
तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः ॥ २५ ॥
§§ यावत्संजायते किंचित्सत्त्वं स्थावरजंगमम् ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ २६ ॥
समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।
विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥ २७ ॥

ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇನ್ನು ಈಗ ಹೇಳಿರುವ ಪಿಂಡ ಹಾಗೂ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವಾವುದೆಂಬದನ್ನು ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೪) ಕೆಲವರು ಧ್ಯಾನ ಸಾಧನದಿಂದ ತಾವಾಗಿ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಕೆಲವರು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕರ್ಮಯೋಗದಿಂದಲೂ (ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ). (೨೫) ಆದರೆ ಹೀಗೆ (ಸ್ವತಃ) ಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದವರಾದ ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ (ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ) ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಕೇಳಿದ್ದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದವರಾದ ಇಂಥವರು ಕೂಡಾ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

[ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡೋಣ, ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗದ ಮೇರೆಗೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾಡೋಣ, ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಂತೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರೋಣ ಹಾಗೂ (ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದಿದ್ದರೂ) ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಆಪ್ತವಚನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಜನ ಮಾಡೋಣ (ಗೀ. ೪.೩೯) ಈ ರೀತಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಈ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಕಡೆಗೆ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು. ಆದರೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಬಾಧೆಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ, ಹೀಗೆ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾದ ಬಳಿಕ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅಲ್ಲಿಯೂ, ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಕಾಪಿಲ ಸಾಂಖ್ಯಕ್ಕೂ ಜೊತೆಹೊಂದಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.]

(೨೬) ಭರತಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ಸ್ಥಾವರ ಜಂಗಮಾತ್ಮಕವಾದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವದು, ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬದನ್ನು ನೀನು ತಿಳಿ. (೨೭) ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವನೆಂದೂ, ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಶರಹಿತವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವನೆಂದೂ ಯಾವನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನೇ

समं पश्यन् हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।
न हिनस्त्यात्मनात्मानं ततो याति परां गतिम् ॥ २८ ॥
§§ **प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।**
यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ २९ ॥
यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।
तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥ ३० ॥
§§ **अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्ययः ।**
शरीरस्थोऽपि कौंतेय न करोति न लिप्यते ॥ ३१ ॥
यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ।
सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

ಕಾಣುವನು (ನಿಜವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದವನು). (೨೮) ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂದು ಅರಿತವನಾಗಿ (ಯಾವ ಪುರುಷನು) ತಾನಾಗಿ ತನ್ನ ಘಾತವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲವೊ (ಅಂದರೆ ಯಾವನು ತಾನಾಗಿ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವನೋ) ಅವನೇ ಉತ್ತಮವಾದ ಗತಿಯನ್ನೈದುವನು.

[೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹಿಂದೆ ಗೀ. ೮.೨೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೨೧೩ ಹಾಗೂ ೨೫೧ ನೋಡಿರಿ) ಹಾಗೂ ಆತ್ಮವೇ ತನ್ನ ಬಂಧುವೆಂತಲೂ ಆತ್ಮವೇ ತನ್ನ ವೈರಿಯೆಂದೂ ಹಿಂದೆ (ಗೀ. ೬.೫-೬) ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲಿ ೨೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ೨೬,೨೭,೨೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಮ್ಯರೂಪ ಭಾವದ ವರ್ಣನೆಯಾದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನರಿತುಕೊಂಡರೇನಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೨೯) (ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳು ಸರ್ವಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆಂತಲೂ ಆತ್ಮನು ಅಕರ್ತನೆಂದರೆ ಏನೂ ಮಾಡಲೊಲ್ಲದವನೆಂದೂ ಅರಿತವನೇ ನಿಜವಾದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದವನು. (೩೦) ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಥಕ್ ಭಾವವು ಅಂದರೆ ನಾನಾತ್ವವು ಏಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಾಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ (ಈ ಏಕತ್ವದಿಂದಲೇ) ಇದರಿಂದಲೇ (ಸರ್ವ) ವಿಸ್ತಾರವೆಂದು ಕಂಡು ಬಂದಾಗ್ಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

[ಆತ್ಮವು ನಿರ್ಗುಣವೂ, ಅಲಿಪ್ತವೂ ಅಕ್ರಿಯವೂ ಆಗಿರುವದು ಹೇಗೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೩೧) ಕೌಂತೇಯನೇ, ಈ ಅವ್ಯಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನಾದಿಯೂ ನಿರ್ಗುಣನೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಶರೀರದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಏನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅವನಿಗೆ (ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದ ಕರ್ಮದ) ಲೇಪವೆಂದರೆ ಬಂಧವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. (೩೨) ಪ್ರಕಾಶವು ನಾಲ್ಕೂ ಕಡೆಗೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದು ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಲೇಪವು ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮವು ದೇಹದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದು ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಲೇಪವೂ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ. (೩೩) ಸೂರ್ಯನೊಬ್ಬನೇ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗು

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ।
क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥
§§ क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमंतरं ज्ञानचक्षुषा ।
भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥ ३४ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे क्षेत्रक्षेत्रज्ञविभागयोगो नाम त्रयोदशोऽध्यायः ॥ १३ ॥

ವಂತೆಯೇ ಅರ್ಜುನನೆ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಸರ್ವಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು (ಶರೀರವನ್ನು) ಬೆಳಗು ತ್ತಾನೆ. (೩೪) ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ ಚಕ್ಷುಗಳಿಂದ (ಜ್ಞಾನವೇ ಕಣ್ಣುಗಳು ಅದರಿಂದ) ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿಯ ಭೇದವನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ (ಮೂಲಭೂತವಾದ)ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಅರಿತವರು ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೈದುವರು.

[ಇದಷ್ಟೇ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕರಣದ ಉಪಸಂಹಾರವಿರುತ್ತದೆ. "ಭೂತಪ್ರಕೃತಿ-ಮೋಕ್ಷಂ" ಎಂಬೀ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಮೋಕ್ಷಸಿಕ್ಕುವದು ಬಿಡುವದು (ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು) ಆತ್ಮನವು ಅಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಕರ್ತನೂ ಸಂಗರಹಿತನೂ ಆಗಿರುವನು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಗುಣಗಳ ಸಂಗದಿಂದ ಅವನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಆರೋಪವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅವನ ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ನಷ್ಟವಾದ ಕೂಡಲೆ ಅವನೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯು (ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳು) ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆ ಪ್ರಕೃತಿಗೆಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಂದರೆ ಆದು ಪುರುಷನ ಮುಂದೆ ನಿಂತು ನಟಿಸುವ ಆಟವು ನಿಂತು ಹೋಗುತ್ತದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದು. ಈ ಮೇರೆಗೆ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವೇ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವರು. (ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ ೬೨. ಮತ್ತು ಗೀ.ರ. ಪ್ರ|| ೭ ಪುಟ ೧೬೧). ಈ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ "ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೋಕ್ಷ"ವೆಂಬ ವಚನವು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ "ಭೂತೇಭ್ಯಃ ಪ್ರಕೃತೇಶ್ಚ ಮೋಕ್ಷಃ" ಅಂದರೆ ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೂ (ಅರ್ಥಾತ್ ಮಾಯಾತ್ಮಕವಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ) ಆತ್ಮನ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಅನೇಕರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇರಲಿ! ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರವು ಜ್ಞಾನ ಚಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ (ಗೀ. ೧೩-೩೪) ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೇರೆಗೆ ರಾಜವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದರೆ ಚರ್ಮಚಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದು. (ಗೀ. ೯.೨) ಮತ್ತು ವಿಶ್ವರೂಪದರ್ಶನವು ಪರಮ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರಿಗೆ ಕೂಡ ದಿವ್ಯ ಚಕ್ಷುಗಳಿಂದಲೇ ಕಾಣಿಸಬಹುದು, (ಗೀ. ೧೧.೮) ಎಂಬದಾಗಿರುವ (ಒಂಬತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ) ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನ ನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿಯ ಭೇದವು ಮನನ ಮಾಡತಕ್ಕಂಥದಾಗಿದೆ.]

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ ಅಂದರೆ ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗ (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷವಿವೇಕವೆಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಭಾಗ ಯೋಗವೆಂಬ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

चतुर्दशोऽध्यायः ।

श्रीभगवानुवाच ।

परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।
यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥ १ ॥
इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ २ ॥

ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

[ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಾಂಖ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಹೇಳಿ ಅದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕೃತಿಯದೆಂತಲೂ ಪುರುಷನು (ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು) ಉದಾಸೀನನಾಗಿರುವನೆಂತಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಯು ಚಲಿಸುವದೆಂತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ವಿವೇಚನವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ನಾನಾವಿಧವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಜೀವ ಸೃಷ್ಟಿಯು, ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲವಾಗಿ ಮಾನವೀ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನವು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ಸ್ಥಾವರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಸಾರವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಭೇದಾತ್ಮಕವಾದ ಈ ವಿಚಾರವು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರದ ಭಾಗವೆನಿಸುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವೆಂಬೀ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಕ್ಕಿ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ನಿನಗೆ (ಅರ್ಜುನನಿಗೆ) ಇನ್ನು ಹೇಳುವೆನೆಂದು ಹೇಳಿ ಭಗವಂತನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳಲುದ್ಯುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರವೆಂತಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ತ್ರಿಗುಣದ ಈ ಪ್ರಸಾರ ವರ್ಣನೆಯು ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ.]

ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:– (೧) ಮತ್ತಿನ್ನೊಮ್ಮೆ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಅದನ್ನರಿತು. ಮುನಿಗಳೆಲ್ಲರು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪರತರವಾದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾದರು. (೨) ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ನನ್ನೊಡನೆ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಥೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಅಂದರೆ ಜನ್ಮಮರಣಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ).

[ಇದಷ್ಟು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಾದರೂ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಸತ್ವರಜತಮಸ್ಸೆಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ನಾನಾವಿಧವಾದ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಬಾರದಂತೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ:—

§§ मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन् गर्भं दधाम्यहम् ।
संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥
सर्वयोनिषु कौंतेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।
तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥
§§ सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।
निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम् ॥ ५ ॥
तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।
सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ ॥ ६ ॥
रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम् ।
तन्निबध्नाति कौंतेय कर्मसंगेन देहिनम् ॥ ७ ॥
तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥
सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्मणि भारत ।

(೩) ಭಾರತನೆ, ಮಹದ್ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ನನ್ನ ಯೋನಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಗರ್ಭವನ್ನಿಡುತ್ತೇನೆ. ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ಗರ್ಭದಿಂದ ಸರ್ವಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟಲಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. (೪) ಕೌಂತೇಯನೆ, (ಪಶುಪಕ್ಷ್ಯಾದಿ) ಸಕಲ ಯೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಂಥ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮಹದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಯೋನಿಯಾಗಿದ್ದು ನಾನು ಬೀಜವನ್ನಿಡುವವನಾದ ಪಿತನು.

(೫) ಮಹಾಬಾಹುವೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸತ್ವರಜತಮಗಳೆಂಬ ಈ ಗುಣಗಳು ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಅವ್ಯಯನನ್ನು (ನಿರ್ವಿಕಾರನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು) ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. (೬) ನಿಷ್ಪಾಪನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಲವಾದದ್ದಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವದೂ ದೋಷರಹಿತವಾದದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಸತ್ವಗುಣವು ಸುಖ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಗದಿಂದ (ಮನುಷ್ಯನನ್ನು) ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. (೭) ರಜೋಗುಣವು ರಾಗಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ತೃಷ್ಣಾ ಹಾಗೂ ಸಂಗವೆಂದರೆ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿ; ಕೌಂತೇಯನೆ, ಆ (ರಜಸ್ಸು) ಕರ್ಮಮಾಡುವ (ಪ್ರವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ) ಸಂಗದಿಂದ ದೇಹಿಯನ್ನು ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. (೮) ತಮೋಗುಣವಾದರೋ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಮೋಹಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುವದೆಂದು ತಿಳಿ; ಭಾರತನೆ, ಅದು ಪ್ರಮಾದ ಆಲಸ್ಯ ನಿದ್ರೆಗಳಿಂದ (ಅವನನ್ನು) ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. (೯) ಸತ್ವಗುಣವು ಸುಖದಲ್ಲಿಯೂ ರಜೋಗುಣವು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತನೆ, ತಮೋಗುಣವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮರೆಕಟ್ಟಿ ಪ್ರಮಾದವೆಂದರೆ ಕರ್ತವ್ಯಮೂಢತೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

[ಸತ್ವರಜತಮವೆಂಬೀ ಮೂರುಗುಣಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಮೂರುಗಳು ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿರದೆ ಮೂರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಒಳ್ಳೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವದು ಸತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದರೂ

ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे संजयत्युत ॥ ९ ॥
§§ रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥ १० ॥
सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।
ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥ ११ ॥
लोभः प्रवृत्तिरारंभः कर्मणामशमः स्पृहा ।
रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १२ ॥
अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।
तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनंदन ॥ १३ ॥
§§ यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहभृत् ।
तदोत्तमविदां लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

ಅಂಥ ಒಳ್ಳೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವದು ರಜೋಗುಣದ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾತ್ವಿಕ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿಯಾದರೇನಾಯಿತು ಆದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವುಟ್ಟಿಗಾದರೂ ರಜೋಗುಣದ ಬೆರಿಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತಮದ ಮಿಥುನವು (ಜೊತೆ) ಸತ್ವವೆಂದೂ, ಸತ್ವದ ಮಿಥುನವು ರಜಸ್ಸೆಂದೂ ಈ ಗುಣಗಳ ಮಿಥುನಾತ್ಮಕವಾದ ವರ್ಣನೆಯು ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದು (ಮಹಾ. ಅಶ್ವ. ೩೬) ಅವುಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದಿಂದ (ತಿಕ್ಕಾಟದಿಂದ) ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ ೧೨, ಹಾಗೂ ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೧೫೪-೧೫೫ ನೋಡಿರಿ. ಇದೇ ತತ್ವವನ್ನೇ ಇನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಆ ಬಳಿಕ ಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸ ಹಾಗೂ ತಾಮಸ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೦) ರಜಸ್ಸು ತಮಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಕೆಡೆಹಾಕಿ ಸತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ (ಮೇಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕವೆಂಬ ಹೆಸರು). ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ವತಮಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ರಜಸ್ಸೂ, ಸತ್ವರಜಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ತಮಸ್ಸೂ ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. (೧೧) ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲ ದ್ವಾರಗಳಲ್ಲಿ (ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ) ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿ (ನಿರ್ಮಲ) ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದರೆ ಸತ್ವವು ಬೆಳೆಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. (೧೨) ಭರತಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ರಜೋಗುಣವು ಬೆಳೆದಿತೆಂದರೆ ಲೋಭವೂ ಕರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಅದರ ಆರಂಭವೂ, ಅತೃಪ್ತಿ ಹಾಗೂ ಇಚ್ಛೆಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. (೧೩) ಮತ್ತು ಕುರುನಂದನನೆ, ತಮೋಗುಣವು ಹೆಚ್ಚಾದರೆ ಕತ್ತಲೆ, ಅಪ್ರವೃತ್ತಿ (ಕೆಲಸದ ಬೇಸರ) ಪ್ರಮಾದವೆಂದರೆ ಕರ್ತವ್ಯದ ಅರಿವು ಹಾರೋಣ, ಮತ್ತು ಮೋಹವು ಕೂಡಾ ಹುಟ್ಟುವದುಂಟು.

[ಮನುಷ್ಯನು ಬದುಕಿರುವಾಗ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅವನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಇನ್ನು ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಗುಣಗಳ ನ್ಯೂನಾಧಿಕ್ಯವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಯಾವಯಾವ ಗತಿಗಳಾಗುವವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೪) ಸತ್ವಗುಣದ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗಿರಲಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಯು ಮರಣವನ್ನೈದಿದರೆ ಉತ್ತಮ ತತ್ವಗಳನ್ನರಿತವರ (ಅಂದರೆ ದೇವಾದಿಕರ) ನಿರ್ಮಲವಾದ (ಸರ್ಗಾದ್ಯಿ)

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसंगिषु जायते ।
तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥ १५ ॥
कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।
रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥ १६ ॥
सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।
प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १७ ॥
ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

ಲೋಕಗಳು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. (೧೫) ರಜೋಗುಣ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ಮೃತನಾದರೆ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದವರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ತಮೋಗುಣದಲ್ಲಿ ಮೃತನಾದರೆ (ಪಶುಪಕ್ಷ್ಯಾದಿ) ಮೂಢಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. (೧೬) ಸುಕೃತ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ನಿರ್ಮಲವೂ ಸಾತ್ವಿಕವೂ ಆದದ್ದು. ಆದರೆ ರಾಜಸ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ದುಃಖವೂ ತಾಮಸ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಅಜ್ಞಾನವೂ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೧೭) ಸತ್ವದಿಂದ ಜ್ಞಾನವೂ ರಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಲೋಭವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತಮೋಗುಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾದವೂ ಮೋಹವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. (೧೮) ಸತ್ವಗುಣದವರು ಮೇಲಾದ ಅಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಸರು ಮಧ್ಯಮವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಕನಿಷ್ಠಗುಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾದ ತಾಮಸರು ಅಧೋಗತಿಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

[ಸತ್ವಗುಣದವನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಧಾರ್ಮಿಕನೂ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮನಿರತನೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಹಾಗೂ ತಾಮಸನು ಅಧರ್ಮಾಚರಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಧೋಗತಿಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತನೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ ಇರುವದು. (ಸಾಂ.ಕಾ.೪೪). ೧೮ ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವಾದರೂ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ತ್ರಿಗುಣವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶ: ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದೆ. (ಮ. ಭಾ. ಅಶ್ವಾ ೩೯.೧೦; ಮತ್ತು ಮನು. ೧೨.೪೦) ಆದರೆ ಸಾತ್ವಿಕಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪರಮವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಸಿದ್ಧಿಯು ಆ ಕರ್ಮಗಳಿಂದಾಗದು. ಈ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಸಾತ್ವಿಕಸ್ಥಿತಿಯು, ಉಂಟಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ ‘ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ತಾನು (ಪುರುಷನು) ಬೇರೆ ಆಗಿರುವೆನೆ'ಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯರು “ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥಾ” ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸತ್ವ ರಜ ತಮ ಎಂಬೀ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಂದ ಅತೀತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಸಾತ್ವಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅತಿತರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಗಣನೆಯನ್ನು ಅವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾತ್ವಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ, (ತ್ರಿಗುಣಾತೀತವಾಗಿರುವ) ಹೊಸದೊಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಗವಿರುವದೆಂದು ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೧೬೪). ಆದರೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಪುರುಷರ ದ್ವೈತಭಾವವು ಗೀತೆಗೆ ಅಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ

जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १८ ॥
§§ नान्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।
गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥ १९ ॥
गुणानेतानतीत्य त्रीन्देही देहसमुद्भवान् ।
जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥ २० ॥

अर्जुन उवाच ।

§§ कैर्लिंगैस्त्रीन्गुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।
किमाचारः कथं चैतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

श्रीभगवानुवाच ।

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पांडव ।

ಪುರುಷರಿಗೆ ಅತೀತನಾಗಿ ಯಾವ ಆತ್ಮರೂಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅಥವಾ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವದೋ, ಅಂಥ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವನೇ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನೆನ್ನಬೇಕೆಂಬದಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರೂಪಾಂತರವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ:—]

(೧೯) ದ್ರಷ್ಟಾ ಎಂದರೆ ಉದಾಸೀನನಾಗಿ ನೋಡುವ ಪುರುಷನು (ಪ್ರಕೃತಿಯ) ಗುಣದ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕರ್ತೃವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿತವನಾಗಿ, (ಮೂರೂ) ಗುಣಗಳ ಆಚೆಗಿರುವದನ್ನು (ತತ್ವವನ್ನು) ಕಂಡುಹಿಡಿದಾಗ ಅವನು ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. (೨೦) ದೇಹಧಾರಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು, ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಈ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ಜನ್ಮ ಮೃತ್ಯು ಜರಾದಿಗಳ ದುಃಖಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾಗಿ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಅಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ.

[ವೇದಾಂತಿಗಳು "ಮಾಯೆ"ಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯರು "ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿ" ಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನಾಗುವದೆಂದರೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸರಿ. (ಗೀ.೨.೪೫). ಇದಕ್ಕೆಯೇ "ಬ್ರಾಹ್ಮೀ" ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೆನ್ನುವರು. (ಗೀ. ೨.೭೨;೧೮.೫೩) ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯ ಈ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು (ಹಿಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ೨. ೫೪ರಲ್ಲಿ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ) ಈಗ ಪ್ರಶ್ನಮಾಡುವದೇನಂದರೆ:—]

ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು:— (೨೧) ಪ್ರಭುವೆ, ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಈ ಮೂರುಗಳಿಂದ ಅತೀತನಾಗುತ್ತಾನೆ (ಎಂದೆನ್ನಬೇಕು?) ಆ (ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನ) ಆಚಾರಗಳೆಂಥವು? ಹಾಗೂ ಅವನು ಈ ಮೂರುಗಳನ್ನು ದಾಟ ಹೋಗುತ್ತಿರುವದು ಹೇಗೆ? (ಇದನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳು).

ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:— (೨೨) ಪಾಂಡವನೆ, ಪ್ರಕಾಶ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥ २२ ॥
उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।
गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नेंगते ॥ २३ ॥
समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकांचनः ।
तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिंदात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥
मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।

ಮೋಹ (ಇವು ಸತ್ವ ರಜ ಹಾಗೂ ತಮ; ಈ ಗುಣಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಫಲಗಳು) ಇವುಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳ ದ್ವೇಷ ಮಾಡದವನೂ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡದವನೂ; (೨೩.) (ಕರ್ಮ ಫಲದಬಗ್ಗೆ) ಉದಾಸೀನನಂತಿರುವವನೂ, (ಸತ್ವ ರಜ ತಮ ಈ) ಗುಣಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಾಡದವನೂ, ಗುಣಗಳು (ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ) ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಡಿಸಿರುವವೆಂದಿಷ್ಟೇ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಸ್ಥಿರನಾಗಿರುವವನೂ, ಚಲಿಸದವನು ಅಂದರೆ ವಿಕಾರ ಹೊಂದದವನೂ, (೨೪) ಸುಖದುಃಖಗಳು ಸಮವೆನ್ನುವವನೂ, ಸ್ವಸ್ಥನೂ (ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿರನಾಗಿರುವವನೂ) ಮಣ್ಣು ಕಲ್ಲು ಬಂಗಾರಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವವನೂ ಪ್ರಿಯ ಅಪ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ನಿಂದೆ ಆತ್ಮಸ್ತುತಿಗಳನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಿಸುವವನೂ, ಧೀರನೂ; (೨೫) ಮಾನಾಪಮಾನ ಹಾಗೂ ಶತ್ರು ಮಿತ್ರ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವವನೂ, ಮತ್ತು (ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದ ಮೂಲಕ) ಸರ್ವ ಆರಂಭಗಳನ್ನು (ಕಾಮ್ಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು) ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟವನೂ ಆಗಿರುವ ಪುರುಷನಿಗೆ "ಗುಣಾತೀತ"ನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

[ತ್ರಿಗುಣಾತೀತನಾದ ಪುರುಷನ ಲಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಆಚಾರಗಳೆಂತಿರುವವೆಂಬೀ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನಗಳಿಗೆ ಇದೆಲ್ಲ ಉತ್ತರವಾಯಿತು. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ, ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ (೨.೫೫-೭೨) ಹಾಗೂ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಭಕ್ತಿಮಾನ್ ಪುರುಷನ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ (೧೨.೧೩-೨೦) ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದ್ದವು. ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ "ಸರ್ವಾರಂಭಪರಿತ್ಯಾಗೀ" "ತುಲ್ಯನಿಂದಾಸ್ತುತಿಃ" "ಉದಾಸೀನಃ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮೂರೂ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೧೩.೨೪-೨೫) ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದದ್ದೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಪುರುಷನ ಆಚಾರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ನಾಲ್ಕೂ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬದು ಇದರ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಹಿಂದೆ ಮೂರನೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಹಾಗೂ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ "ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ"ವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಿತವಾದದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದ್ದು ಅದು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞರೂ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರೂ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗೀಯರೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಡತಕ್ಕದ್ದು. "ಸರ್ವಾರಂಭ ಪರಿತ್ಯಾಗೀ" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ ಅಧ್ಯಾಯ ೧೨ರ ೧೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡಕೊಂಡ ಪುರುಷರನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡಿದ ಈ ವರ್ಣನೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವದೆಂದು (ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದು) ಕಲ್ಪಿಸಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವೇ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವ

सर्वारंभपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥ २५ ॥
§§ मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।
स गुणान्समतीत्यैतान् ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ २६ ॥
ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याव्ययस्य च ।
शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकांतिकस्य च ॥ २७ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-संवादे गुणत्रयविभागयोगो नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥१४॥

ದೆಂದು ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರು. ಆದರೆ ಅವರ ಮತವು ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೆಂದೂ ನಿಜವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೧।೧೨ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೩೧೯ ಮತ್ತು ೩೬೮) ನಾವು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇರಲಿ! ಅರ್ಜುನನ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಪುರುಷರು ಮೂರು ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಹೇಗೆ ಹೋಗಬಲ್ಲರೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:—

(೨೬) ಮತ್ತು (ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮದರ್ಪಣ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ) ಅವ್ಯಭಿಚಾರವಾದ (ಏಕನಿಷ್ಠವಾದ) ಭಕ್ತಿಯೋಗದಿಂದ ನನ್ನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡಕೊಳ್ಳಲು ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ.

[ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥೆಯು ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಕರ್ಮಪರವಾದ ಭಕ್ತಿಯೋಗದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂತೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ:—

(೨೭) ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾನೇ ಅಮೃತವೂ ಅವ್ಯಯವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಾನನೂ, ಶಾಶ್ವತ ಧರ್ಮದ ಹಾಗೂ ಏಕಾಂತಿಕವಾದ (ಪರಮಾವಧಿಯ) ಸುಖದ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಾನನೂ ಆಗಿರುವೆನು.

[ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ, ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂಬದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು. ಆದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಸಾಧನಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇಂಥವೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಗೀತೆಯ ಆಗ್ರಹವಿಲ್ಲ. (ಗೀ. ೧೩,೨೪-೨೫). ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವು ಸುಲಭವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ ಇತರ ಮಾರ್ಗಗಳು ತ್ಯಾಜ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯದವರು ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲವೆ ಯೋಗ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಇತ್ತಲಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಅರ್ಥಾರೋಪವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುತಃ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯೇ ಇರುವದು. ಯಾವದೇ ಮಾರ್ಗ

पंचदशोऽध्यायः।

श्रीभगवानुवाच ।

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ।

ವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೋ ಬಾರದೋ ಎಂಬದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟದೆ.]

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗವೆಂದರೆ (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ "ಗುಣತ್ರಯ ವಿಭಾಗಯೋಗ" ವೆಂಬ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

ಹದಿನೈದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

[ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರದೊಡನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾಗಿರುವ "ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷವಿವೇಕ"ವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಆಮೇಲೆ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವಭೇದವುಂಟಾಗುವದೆಂತೆಂಬದನ್ನೂ, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಾತ್ವಿಕಾದಿ ಗತಿಭೇದಗಳೆಂತಾಗುವವೆಂಬದನ್ನೂ ಹೇಳಿ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥೆಯು ಅಥವಾ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟ್ಯಾ) ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೇನು ಅದನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂತೆಂಬದರ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇದೆಲ್ಲದರ ನಿರೂಪಣವು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತವನ್ನಂಗೀಕರಿಸದೆ, ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರನ್ನು ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ನಿರೂಪಣವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲದೆ, ಅಧಿಯಜ್ಞ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಧಿದೈವತ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿದ್ದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವನೆಂದೂ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಡಂಬರದ ಅಥವಾ ಪರಮೇಶ್ವರನ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕ ವಿಸ್ತಾರದ ವರ್ಣನವು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವೃಕ್ಷರೂಪದಿಂದಲೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವನರೂಪದಿಂದಲೂ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಇಂಗಿತವೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸಕಲವಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.]

ಶ್ರೀಭಗವಂತನಂದದ್ದು. (೧) ಬೊಡ್ಡೆ (ಒಂದು) ಮೇಲಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಟಿಸೊಂಗೆ (ಅನೇಕ) ಗಳು ಕೆಳಗಾಗಿಯೂ ಉಳ್ಳದ್ದೂ, ಅವ್ಯಯವಾದದ್ದು ಅಂದರೆ ಕಡೆಗೂ ನಾಶವಿಲ್ಲದ್ದೂ, ಛಂದಸುಗಳೆಂದರೆ ವೇದಗಳೇ ಎಲೆಗಳಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದೂ, ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಶ್ವತ್ಥ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಅರಿತವನಾದ ಪುರುಷನು (ನಿಜವಾದ) ವೇದವೇತ್ತನು (ವೇದಬಲ್ಲವನು).

छंदांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥

[ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವೃಕ್ಷವೆಂದರೆ ಸಂಸಾರ ವೃಕ್ಷದ ವರ್ಣನವಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರೆ "ಹೆಂಡರು ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವದು" ಎಂಬದಾಗಿ ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿರುವದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ "ಸಂಸಾರ" ಶಬ್ದವನ್ನು ಇಂಥ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಂಸಾರವೆಂದರೆ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸಮಸ್ತವಾದ ಜಗತ್ತು ಅಂದರೆ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯು. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯರು "ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಸ್ತಾರ"ವೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು "ಭಗವಂತನ ಮಾಯಾ ಲೀಲೆ"ಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವೃಕ್ಷ, ಬ್ರಹ್ಮವನ' (ಬ್ರಹ್ಮಾರಣ್ಯ)ವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಮ. ಭಾ. ಅಶ್ವ. ೩೫, ಮತ್ತು ೪೭) ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಒಂದು ಬೀಜದಿಂದ ಗಗನಚುಂಬಿತವಾದ ವೃಕ್ಷವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವಂತೆ ಅವ್ಯಕ್ತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನಿಂದ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಹೆಮ್ಮರವು ಹುಟ್ಟಿರುವದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ರೂಪಕವು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬೇರೆ ಅನೇಕವಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಯುರೋಪಿಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವವೃಕ್ಷವೆಂತಲೂ ಜಗದ್ವೃಕ್ಷವೆಂತಲೂ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ವರುಣಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಿರಣಾತ್ಮಕವಾದ ವೃಕ್ಷವಿರುವದೆಂತಲೂ ಆ ಕಿರಣಗಳ ಬೊಡ್ಡೆಯು ಮೇಲ್ಗಡೆಗಿದ್ದು (ಊರ್ಧ್ವದಲ್ಲಿ) ಆ ಕಿರಣಗಳು ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ (ನೀಚೀನಾ:) ಹಬ್ಬಿರುತ್ತವೆಂದು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ. (ಋ. ೧.೨೪.೭) ವಿಷ್ಣುಸಹಸ್ರನಾಮದ ಸಾವಿರ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ "ವಾರುಣೋವೃಕ್ಷ:" (ವರುಣನ ಗಿಡ) ಎಂಬದೊಂದು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಹೆಸರಿರುವದು. ಯಮನೂ ಪಿತನೂ ಸುಪಲಾಶವೃಕ್ಷದ ಕೆಳಗೆ ಕುಳಿತು, ಸಹಪಾನಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದೂ (ಋ. ೧೦. ೧೩೫.೧), ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದುಪಿಪ್ಪಲವಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸುಪರ್ಣ (ಪಕ್ಷಿ)ಗಳಿರುವವೆಂದೂ (ಋ. ೧.೧೬೪.೨೨), ಆ ಪಿಪ್ಪಲವನ್ನು (ಅರಳೆಯ ಮರವನ್ನು) ಮರುದ್ಗಣಗಳು ಅಲ್ಲಾಡಿಸುವರೆಂದೂ (ಋ. ೫.೫೪.೧೨) ವರ್ಣಿತವಾದ ವೃಕ್ಷವು ಇದೆಯೇ. "ದೇವಸದನವಾದ ಅಶ್ವತ್ಥವೃಕ್ಷವು ಮೂರನೆಯ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದಲ್ಲಿ (ವರುಣ ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಇರುವದು." ಎಂಬದಾಗಿ ಅಥರ್ವವೇದದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ ವೃಕ್ಷವು ಇದೆಯೇ ಇರಬಹುದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. (ಅಥರ್ವ. ೫-೪-೩; ಮತ್ತು ೧೯-೩೯-೬). ಅಗ್ನಿಯು (ಯಜ್ಞಪ್ರಜಾಪತಿಯು) ಪಿತೃಯಾಣಕಾಲದಲ್ಲಿ, ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಈ ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವದ (ಕುದುರೆಯ) ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ಒಂದು ವರ್ಷದವರೆಗೆ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿದ್ದನೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ 'ಅಶ್ವತ್ಥ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತೆಂಬದಾಗಿ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ 'ಅಶ್ವತ್ಥ' ಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ತೈ. ೩.೮.೧೨.೨. ಮತ್ತು ಮ.ಭಾ. ಅನು. ೮೫). ಪಿತೃಯಾಣದಲ್ಲಿಯ ದೀರ್ಘಕಾಲೀನವಾದ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನ ಕುದುರೆಗಳು ಯಮಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಈ ಗಿಡದ ಕೆಳಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವೆಂದು ಇದಕ್ಕೆ "ಅಶ್ವತ್ಥ" (ಕುದುರೆಗಳ ಠಾಣ್ಯ)ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಅನೇಕರಾದ ನೈರುಕ್ತಿಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ಅ" (ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲ) "ಶ್ವ" (ಅಂದರೆ ನಾಳೆ) "ತ್ಥ" (ಅಂದರೆ ತಡೆಯುವದು) ಎಂಬದಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಿರುಕ್ತಿಯು ಇತ್ತಿತ್ತಲಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು. ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕ್ಷಣಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ "ನಾಳಿಗೆ ತಡೆಯಲಾರದ್ದು" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಸಲ್ಲುವದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರವಾಗಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವತ್ಥಕ್ಕೆ "ಅವ್ಯಯ" (ಕಡೆಗೂ ನಾಶವಿಲ್ಲದ್ದು) ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದಲೇ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಅರಳೇಮರಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅಶ್ವತ್ಥವೆಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (೬.೧):—

अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ।
ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः ।
तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते ॥

ಅಶ್ವತ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮಮಯವೂ ಅಮೃತವೂ ಎಂಬದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗಿಡವಾದರೂ ಇದೇ. "ಊರ್ಧ್ವ ಮೂಲಮಧಃ ಶಾಖಂ" ಎಂಬಂತಿರುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನವು ಮೇಲಿನ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನವನ್ನು (ಊರ್ಧ್ವ ಮೂಲೋ ಅವಾಕ್ (= ಅಧಃ) ಶಾಖಃ) ನೋಡಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದೆಂಬದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವನಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಜಗದ್ವೃಕ್ಷವು ಕೆಳಗೆ ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಈ ಜಗದ್ವೃಕ್ಷದ ಬೇರು ಅಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮೇಲೆಯೂ ಇದರ ಅನೇಕವಾದ ಶಾಖೆಗಳೆಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಆಡಂಬರವು ಕೆಳಗೆ ಚಾಗಿರುವವೆಂದೂ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಆಲದ ಗಿಡದ ಜಡೆಗಳು (ಶಾಖೆಗಳು) ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಗಡೆಗೆ ಹಬ್ಬಿ ಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸಂಸಾರ ವೃಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಆಲದ ಗಿಡವನ್ನು ಕಂಡು ಮಾಡಿರಬಹುದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅರಳೀ ಮರವನ್ನು ಕಂಡು ಅಲ್ಲವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಂತೆಂದರೆ ಅಶ್ವತ್ಥವು ಆದಿತ್ಯನ ವೃಕ್ಷವು. ಆಲದ ಗಿಡವು ವರುಣನದು, "ನ್ಯಗ್ರೋಧೋ ವರುಣೋ ವೃಕ್ಷಃ" ನ್ಯಕ್ (ಕೆಳಗೆ) ರೋಧ (ಬೆಳೆಯುವದು ನ್ಯಗ್ರೋಧವು) ಎಂಬದಾಗಿ ವರ್ಣನವಿರುವದು (ಗೋಭಿಲಗೃಹ್ಯ.೪.೭.೨೪). ಪ್ರಳಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಲರೂಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು, (ಅಂಥ ಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಶಹೊಂದದಿದ್ದವನಾದ ಅರ್ಥಾತ್) ಅವ್ಯಯನಾದವನು ಒಂದು ನ್ಯಗ್ರೋಧದ (ಆಲದಮರದ) ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲಿರುವದನ್ನು ಮಾರ್ಕಂಡೇಯನು ಕಂಡನೆಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. (ಮ. ಭಾ. ವನ. ೧೮೮-೯೧) ಹಾಗೂ ಅವ್ಯಕ್ತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಅದ್ಭುತವಾದ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವೆಂತಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವಾಗ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಆಲದ ಬೀಜದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಛಾಂ.೬.೧೨.೧). ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವವೃಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯಿದ್ದರೂ (ಶ್ವೇ. ೬.೬) ಈ ವೃಕ್ಷವು ಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ. ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (೩.೧), "ಈ ಗಿಡದ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳು (ಒಂದು ಜೀವಾತ್ಮಾ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಮಾತ್ಮಾ) ಕುಳಿತಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲೊಂದು ಪಿಪ್ಪಲದ (ಅರಳೀಮರದ) ಹಣ್ಣು ತಿನ್ನುವದು, ಹೀಗೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಯಂತೆಯೇ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅರಳೆ ಆಲದ ಮರಗಳಲ್ಲದೆ ಈ ಸಂಸಾರವೃಕ್ಷದ ಸ್ವರೂಪದ ಮೂರನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಔದುಂಬರವು. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ದತ್ತಾತ್ರೇಯನ ವೃಕ್ಷವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿರುವರು. ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಜಗತ್ತೆಂದರೆ, ಅರಳೆಯದಾಗಲಿ, ಆಲದ್ದಾಗಲಿ, ಅತ್ತಿಯದಾಗಲಿ, ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮರವೆಂಬದಾಗಿರುವ ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಿಖಿತವಾಗಿರುವದು. ಇದನ್ನನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ವಿಷ್ಣುಸಹಸ್ರನಾಮದಲ್ಲಿ "ನ್ಯಗ್ರೋಧೋದುಂಬರೋಶ್ವತ್ಥಃ" ಎಂಬಂತೆ ವೃಕ್ಷಾತ್ಮಕವಾದ ಮೂರು ಹೆಸರುಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಇರುವವು. (ಮ. ಭಾ. ಅನು. ೧೪೯-೧೦೧). ಈ ಮೂರು ಗಿಡಗಳು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ದೇವತಾತ್ಮಕವಾದವುಗಳೆಂದೂ ಪೂಜಾರ್ಹವಾದವುಗಳೆಂದೂ ಮನ್ನಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆ. ವಿಷ್ಣುಸಹಸ್ರನಾಮ ಹಾಗೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಮಹಾಭಾರತದ ಅಂಶಗಳಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ವಿಷ್ಣುಸಹಸ್ರನಾಮದಲ್ಲಿ ವಟ ಔದುಂಬರ ಅಶ್ವತ್ಥಗಳೆಂಬ ಮೂರು ನಾಮಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿರುವಾಗ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ "ಅಶ್ವತ್ಥ" (ಅರಳೀಮರ) ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಶ್ವತ್ಥ(ಅರಳೀಮರ)ವೊಂದೇ ವಿವಕ್ಷಿತ

अधश्च मूलान्यनुसंततानि कर्मानुबंधीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥

ವಾಗಿದೆ (ವಟ ಹಾಗೂ ಔದುಂಬರಗಳಲ್ಲ) ಎಂದು ಆಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದು. "ಛಂದಾಂಸಿ" ಅಂದರೆ "ವೇದಗಳೇ ಎಲೆಗಳುಳ್ಳದ್ದವು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯ "ಛಂದಾಂಸಿ" ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಛದ್ = ಮುಚ್ಚು ಎಂಬ ಧಾತುವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ (ಛಾಂ.೧.೪.೨) ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುವ ಎಲೆಗಳಿಗೆ ವೇದಗಳ ಸಾಮ್ಯ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲ ವರ್ಣನವು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅನುಸರಿಸಿರುವದರಿಂದ " ಇದನ್ನರಿತವನೇ ವೇದವೇತ್ತನು " ಎಂದು ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲ ವೈದಿಕ ವರ್ಣನವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನ್ವಯವಾಗಿ ಈ ವೃಕ್ಷದ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೨) (ಸತ್ವಾದಿ ಮೂರು) ಗುಣಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದಿರುವವೂ, ಅಂಕುರಿತವಾದ (ಶಬ್ದ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧ ಸ್ಪರ್ಶಾದಿ) ವಿಷಯಗಳುಳ್ಳವುಗಳೂ ಆಗಿರುವ ಅದರ (ಆ ಗಿಡದ) ಶಾಖೆಗಳು ಕೆಳಕ್ಕೂ ಮೇಲಕ್ಕೂ ಕೂಡಿಯೇ ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವಂಥ ಅದರ ಬೇರುಗಳು ಉದ್ದುದ್ದ ಬೆಳೆದು ಕೆಳಗೆ ಮನುಷ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟಿವೆ.

[ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇರೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷಗಳೆಂಬ ಎರಡೇ ತತ್ವಗಳು ಇರುತ್ತಿದ್ದು ಆ ಪುರುಷನ ಮುಂದೆ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಪಸಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಮಹದಾದಿ ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂರು ತತ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೃಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಿತವಾಗುವದೆಂಬವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಎಂಟನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೧೭೫) ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರದೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಇದೆಲ್ಲ ಪಸಾರವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ವೃಕ್ಷವೆನಿಸದೆಂದೂ, ಇದೆಲ್ಲ "ಊರ್ಧ್ವಮೂಲ" ವಾದ ಅರಳೀಮರದ ಟೊಂಗೆಗಳೇ ಎಂದೂ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ "ಅಧಃಶಾಖ" ವೃಕ್ಷದ ಶಾಖೆಗಳು ತ್ರಿಗುಣಗಳಿಂದ ಪೋಷಿತವಾಗಿ ಕೆಳಭಾಗಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದಿರುವದಲ್ಲದೆ ಮೇಲಕ್ಕೆಯೂ ಬೆಳೆದಿರುವವೆಂದು ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವರ್ಣಿಸಿ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸೂತ್ರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡಾ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವ "ಬ್ರಹ್ಮವೃಕ್ಷದ ವರ್ಣನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಖ್ಯ ವರ್ಣನೆಗಳ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಯತ್ನಮಾಡಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ತತ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮವೃಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಮ.ಭಾ. ಅಶ್ವ. ೩೫.೨೨,೨೩. ಮತ್ತು ಗೀ. ರ. ಪ್ರ. ೮ ಪುಟ ೧೭೫ ನೋಡಿರಿ). ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೃಶ್ಯಸೃಷ್ಟಿರೂಪ ವೃಕ್ಷದ ನೆವದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪಸಾರದ ವರ್ಣನೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೃಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೂ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಈ ಪಸಾರದಿಂದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಊರ್ಧ್ವಮೂಲ ವೃಕ್ಷದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕು, ಆದರೆ ಅಳತೆಗೆಟ್ಟು ಬೆಳೆದಿರುವ ಈ ಹೆಮ್ಮರದ ಕಡೆಮೊದಲುಗಳೆಲ್ಲಿಲ್ಲಿಯೆಂಬದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗವನ್ನು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಮಹಾ ವೃಕ್ಷದ ನಾಶಪಡಿಸಿ ಅದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಅಮೃತತತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

§§ न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नांतो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा ।
अश्वत्थमेनं सुविरूढमूलमसंगशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा ॥ ३ ॥
ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन्गता न निवर्तन्ति भूयः ।
तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥

(೩) ಆದರೆ (ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ) ಮೇರೆಗಿರುವ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದರ ಅಂತವೂ ಆದಿಯೂ ಆಧಾರಸ್ಥಾನವೂ ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ದೃಢವಾಗಿ ಬೇರೂರಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಅಶ್ವತ್ಥವನ್ನು ಅಸಂಗ (ಅನಾಸಕ್ತಿಯೆಂಬ) ಘನವಾದ ಶಸ್ತ್ರದಿಂದ ಕಡಿದುಹಾಕಿ, (೪) ಅನಂತರದಲ್ಲಿ (ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದ ಈ) "ಪುರಾತನವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದ ಆ ಆದ್ಯನಾದ ಪುರುಷನನ್ನು ನಾನು ಹೊಂದುವೆನು" (ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ತೊಟ್ಟು) ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಮರುಕಳಿಸದಂಥ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

[ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಸಾರ (ಆಡಂಬರ) ವೆಂದರೆಯೇ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಕರ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಆ ಕರ್ಮವು ಅನಾದಿಯು. ಅದರ ಕ್ಷಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯ ಆಸಕ್ತಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದು, ಇದೊಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದಾವ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ ಅದರ ಕ್ಷಯವಾಗುವದು ಅಶಕ್ಯವು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಅನಾದಿಯೂ ಅವ್ಯಯವೂ ಆಗಿರುವದು. ಇವೆಲ್ಲ ಮಾತುಗಳ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೨೮೦-೨೮೪). ಕರ್ಮವು ಅನಾದಿಯೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ "ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ ಆದಿ ಅಂತಗಳಾಗಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ" ವೆಂದು ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕರ್ಮವೃಕ್ಷದ ಕ್ಷಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಅನಾಸಕ್ತಿಯೆಂಬದೊಂದೇ ಉಪಾಯವೆಂದು ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆಯಂತೆಯೇ ಫಲವಾಗುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಕ (ಗೀ.೮-೬) ಈ ವೃಕ್ಷಚ್ಛೇದನದ ಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆದಿರುವಾಗ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಂಗವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्यते ಎಂಬ ಪಾಠದಲ್ಲಿ प्रपद्ये ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಪ್ರಥಮಪುರುಷವಾಚಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ इति ಎಂಬ ಪದದಂಥ ಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹೃತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्येत् यतः प्रवृत्ति ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಪಾಠಾಂತರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಲ್ಲಿ "ಯಾವ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಬರಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೊ ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯಬೇಕು. ಹಾಗೂ ಯಾವನಿಂದ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ಮಿತವಾಯಿತೋ ಅವನನ್ನು ಹೋಗಿ ಸೇರಬೇಕು" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ प्रपद् ಧಾತುವು ನಿತ್ಯ ಆತ್ಮನೇ ಪದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ प्रपद्येत् ಎಂಬದಾಗಿರುವ ವಿಧ್ಯರ್ಥದ ತೃತೀಯ ಪುರುಷದ ರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೂಪವು ವ್ಯಾಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಶುದ್ಧವು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಪಾಠವು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಲಿಲ್ಲವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವವೇ. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ "ಪ್ರಪದ್ಯೇ" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು (" ಇತಿ " ಎಂಬ ಪದದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಇಟ್ಟು

निर्मानमोहा जितसंगदोषा अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः ।
द्वंद्वैर्विमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञैर्गच्छन्त्यमूढाः पदमव्ययं तत् ॥ ५ ॥
न तद्भासयते सूर्यो न शशांको न पावकः ।
यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ॥
§§ ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।
मनःषष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥
शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः ।

ಕೊಳ್ಳದೆ) ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಛಾಂ.೮.೧೪.೧) 'ಪ್ರಪದ್ಯೇ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ಪ್ರಥಮಪುರುಷ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ವಕ್ತೃವಿಗೆ ಅಂದರೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿರುವವನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ! ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಡಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೫) ಮಾನ ಮೋಹಗಳಿಂದ ವಿರಹಿತರೂ, ಆಸಕ್ತಿ ದೋಷವನ್ನು ಜಯಿಸಿದವರೂ, ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರರೂ, ನಿಷ್ಕಾಮರೂ, ಸುಖದುಃಖಸಂಜ್ಞಕವಾದ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತ ಅದಂಥ ಜ್ಞಾನಿ ಪುರುಷರೇ ಆ ಅವ್ಯಯಸ್ಥಾನವನ್ನೈದುವರು. (೬) ಯಾವ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು ಮರಳಿ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ನನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸ್ಥಾನವು. ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವವನು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲ ಚಂದ್ರನಲ್ಲ ಅಗ್ನಿಯೂ ಅಲ್ಲ.

[ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಆರನೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ (೬.೧೪) ಮುಂಡಕ (೨.೨.೧೦) ಕಠ (೫.೧೫) ಎಂಬೀ ಮೂರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ನಾಮರೂಪಾದಿಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶವು ಸಿಕ್ಕುವದಲ್ಲದೆ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅನ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಾಶ ದೊರಕಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಪರಮಸ್ಥಾನ" ವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥವು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವದೆಂಬದೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣಮೋಕ್ಷವು. ವೃಕ್ಷದ ರೂಪಕವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿವೇಚನವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪರಮಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಮರಳಿ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದಾಗಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರ ಮೇಲಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ "ಜೀವ"ನ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೂ ಅದರೊಡನೆಯೇ "ಜೀವ"ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೭) ನನ್ನದೇ ಸನಾತನವಾದ ಅಂಶವು ಜೀವಲೋಕದಲ್ಲಿ (ಕರ್ಮಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ) "ಜೀವ" ನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಸಹಿತಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಆರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು (ಅಂದರೆ ಒಂದು ಮನಸ್ಸು ೫ ಸೂಕ್ಷ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು) ತನ್ನ ಕಡೆಗೆ ಎಳಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಲಿಂಗಶರೀರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ). (೮) ಈ ಈಶ್ವರನು ಅಂದರೆ ಜೀವನು ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರವನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳುವಾಗಾಗಲೀ, ಆ

गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गंधानिवाशयात् ॥ ८ ॥
श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।
अधिष्ठाय मनश्चायं विषयानुपसेवते ॥ ९ ॥
उत्क्रामंतं स्थितं वापि भुंजानं वा गुणान्वितम् ।
विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥ १० ॥

ಶರೀರದಿಂದ ಹೊರಟುಹೋಗುವಾಗಾಗಲೀ, ವಾಯುವು (ಪುಷ್ಪ ಮುಂತಾದ) ಆಶ್ರಯವೆಂದರೆ ಪಾತ್ರದಿಂದ ಗಂಧವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ, ಇವುಗಳನ್ನು (ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು) ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವನು. (೯) ಇವನು (ಜೀವನು) ಕಣ್ಣು ತ್ವಚೆ ನಾಲಿಗೆ ಮೂಗು ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಷಯಗಳ ಭೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು.

[ಈ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಲಿಂಗಶರೀರವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಮುಂದೆ ಈ ಲಿಂಗದೇಹವು ಸ್ಥೂಲದೇಹದಲ್ಲಿ ಸೇರುವದೆಂತು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವದೆಂತೆಂಬದನ್ನು ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ; ಮತ್ತು ಆ ಸ್ಥೂಲದೇಹದಲ್ಲಿರುವಾಗ ವಿಷಯೋಪಭೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೆಂತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳ ವರ್ಣನವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಹಾನ್‌ತತ್ವದಿಂದಾರಂಭ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಪಂಚತನ್ಮಾತ್ರಗಳವರೆಗಿರುವ ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳು ಕೂಡಿ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವು ಹುಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ಕಂಡು ಬರುವದು. ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ (೩.೧.೧) ಪಂಚಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣ ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ॥ ೮ ಪುಟ ೧೮೩-೧೮೬ ನೋಡಿರಿ). ಮೈತ್ರ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (೬.೧೦) ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರವು ಹದಿನೆಂಟು ತತ್ವಗಳಿಂದಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಮನಸ್ಸೂ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ" ಎಂಬದಾಗಿ ಶಬ್ದಗಳಿದ್ದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ತತ್ವಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾದರೂ ಇರುವದೆಂದು ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನು ಸರತಿಗೊಮ್ಮೆ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಹೊಸಹೊಸವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನನಾಗದೆ ಅವನು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸನಾತನವಾದ ಅಂಶನಿರುವನು. (ಗೀ. ೨.೨೪) ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ "ನಿತ್ಯ" ಹಾಗೂ "ಅಂಶ"ಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವರು. (ವೇ.ಸೂ. ೨.೩.೧೭ ಮತ್ತು ೪೩). ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞವಿಚಾರವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತು (೧೩.೪) ಈಗ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ದೃಢೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ರ. ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪುಟ ೫೨೮-೫೨೯ ನೋಡಿರಿ). "ಅಂಶ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಮಾಡುವಾಗ "ಘಟಾಕಾಶಾದಿವತ್" ಅಂದರೆ ಕೊಡದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶದ "ಅಂಶ"ವೆಂಬಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಲ್ಲದೆ ಕೊರೆದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಅಂಶವಲ್ಲವೆಂದು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೪೧) ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಶರೀರವನ್ನು ಧರಿಸುವದು, ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವದು, ಅದರಲ್ಲಿದ್ದು ಉಪಭೋಗವನ್ನು ಹೊಂದುವದು ಹೀಗಿರುವ ಈ ಮೂರು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆದಿರುವಾಗ:—]

(೧೦) (ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರದಿಂದ) ಎದ್ದು ಹೋಗುವಂಥವನನ್ನೂ, ಅದರಲ್ಲಿರುವಂಥವನನ್ನೂ, ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ (ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲ) ಉಪಭೋಗಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವವನನ್ನೂ ಮೂರ್ಖರು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಚಕ್ಷುಸ್ಸುಗಳುಳ್ಳವರೇ ನೋಡು

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।
यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥ ११ ॥
§§ यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम् ।
यच्चंद्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥ १२ ॥
गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ।
पुष्णामि चौषधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥ १३ ॥
अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।
प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥ १४ ॥

ತ್ತಾರೆ. (೧೧) ಹಾಗೂ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವವರಾದ ಯೋಗಿಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತನಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವರು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತವಾಗದಿದ್ದ ಆತ್ಮ (ಬುದ್ಧಿ) ಉಳ್ಳವರಾದ ಅಜ್ಞರು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದಾಗ್ಗೆಯೂ ಇವನನ್ನು (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಾರರು.

[೧೦-೧೧ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಚಕ್ಷುಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೊದಲೇ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಮೇರೆಗೆ (ಗೀ. ೭.೮-೧೨-) ಇನ್ನು ಆತ್ಮನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿತ್ವದ ವರ್ಣನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೆಂದು ಮತ್ತೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವರ್ಣಿಸಿ ಮುಂದೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಾರಭ್ಯ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವರು.]

(೧೨) ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅಖಿಲವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವಂಥ ತೇಜಸ್ಸೂ, ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿದ್ದದ್ದೂ, ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿರುವದೂ ಅದೆಲ್ಲ ನನ್ನ ತೇಜಸ್ಸೇ ಎಂದು ತಿಳಿ. (೧೩) ಹಾಗೂ ಪೃಥ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ನಾನೇ (ಸರ್ವ) ಭೂತಗಳನ್ನು ನನ್ನ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಧಾರಣ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಹಾಗೂ ರಸಾತ್ಮಕನಾದ ಸೋಮ (ಚಂದ್ರಮ) ನಾಗಿ ಸಕಲವಾದ ಓಷಧಿಗಳ (ವನಸ್ಪತಿಗಳ) ಪೋಷಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

[“ಸೋಮ” ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೋಮವಲ್ಲಿಯೂ ಚಂದ್ರನೂ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಚಂದ್ರನು ಜಲಾತ್ಮಕನೂ ಅಂಶ (ಕಿರಣ) ಉಳ್ಳವನೂ ಶುಭ್ರನೂ ಆಗಿರುವಂತೆಯೇ ಸೋಮವಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇರುವದೆಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಯಿದ್ದು ಎರಡಕ್ಕೂ “ವನಸ್ಪತಿಗಳ ರಾಜ”ನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ವಿಷಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ “ಸೋಮ”ಎಂದರೆ ಚಂದ್ರನೇ ಎಂದು ತಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುದ್ತೆದೆ. ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ತೇಜಸ್ಸು ನಾನೇ ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ವನಸ್ಪತಿಗಳ ಪೋಷಣಮಾಡುವಂಥ ಚಂದ್ರನ ಗುಣವಾದರೂ ನಾನೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಚಂದ್ರನು ಜಲಮಯವಾಗಿದ್ದಕಾರಣ ಈ ಪೋಷಕಗುಣವು ಅವನಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ವನಸ್ಪತಿಗಳ ಬೆಳಗೆಯಾಗುವದೆಂದು ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣನಗಳಿರುತ್ತವೆ.]

(೧೪) ನಾನು ವೈಶ್ವಾನರ ರೂಪನಾದ ಅಗ್ನಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೇಹದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಅಪಾನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡವನಾಗಿ ಚತುರ್ವಿಧವಾದ (ಭಕ್ಷ್ಯಭೋಜ್ಯಲೇಹ್ಯಪೇಯವಾದ) ಅನ್ನದ ಪಚನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. (೧೫)

सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ।
वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदांतकृद्वेदविदेव चाहम् ॥ १५ ॥
§§ द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥
उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥ १७ ॥
यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

ಹಾಗೂ ಸರ್ವರ ಹೃದಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಅಧಿಷ್ಠಿತನಾಗಿದ್ದು ಸ್ಮೃತಿ (ಎಚ್ಚರ) ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅಪೋಹನವೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ನಾಶ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವವು. ಸಕಲ ವೇದಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯತಕ್ಕ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ನಾನೇ. ವೇದಾಂತದ ಕರ್ತೃವೂ ವೇದವನ್ನು ಅರಿತವನಾದರೂ ನಾನೇ.

[ಹದಿನೈದನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಚರಣವು ಕೈವಲ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಕೈ. ೨. ೩) ಬಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವೇದೈರನೇಕೈಃ ಎಂಬ ಪದವಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ವೇದೈಶ್ಚ ಸರ್ವೈಃ ಎಂಬ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದೇನಂದರೆ, "ವೇದಾಂತ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಗೀತೆಯಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ವೇದಾಂತ' ಶಬ್ದವಿರುವ ಮೂಲಕ ಇದು ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರಬೇಕೆಂತಲೂ ಇಲ್ಲವೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ವೇದಾಂತ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಡಿಕೆಯ ಅರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವಿರಬಹುದೆಂತಲೂ ಅನೇಕರು ತರ್ಕಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ವ್ಯರ್ಥವು. ವೇದಾಂತಶಬ್ದವು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಕೈವಲ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಲ್ಲದೆ ಮುಂಡಕ (೩. ೨. ೬) ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ (೬.೨೨) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಮಂತ್ರಗಳು ಒಂದಕ್ಷರವನ್ನು ಬಿಡದಂತೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅದಿರಲಿ! ಇನ್ನು ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಲಕ್ಷಣವೇನೆಂಬದನ್ನು ನಿರುಕ್ತಿ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೬) ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕ್ಷರ ಅಕ್ಷರರೆಂಬ ಈರ್ವರು ಪುರುಷರು. 'ಕ್ಷರ' ಅಂದರೆ ಸಕಲವಾದ (ನಾಶವನ್ನೈದುವ) ಭೂತಗಳು. ಕೂಟಸ್ಥನು (ಅಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳ ಕೂಟದಲ್ಲಿ, ಮೂಲದಲ್ಲಿ, ಇರುವ ಪ್ರಕೃತಿರೂಪವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತ ತತ್ವವು) ಅಕ್ಷರನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. (೧೭) ಆದರೆ ಉತ್ತಮನಾದ ಪುರುಷನು (ಇವೆರಡರಿಂದ) ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವನು. ಅವನನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅವ್ಯಯನಾದ ಈಶ್ವರನು ತ್ರೈಲೋಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಅದನ್ನು (ತ್ರೈಲೋಕ್ಯವನ್ನು) ಪೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ. (೧೮) ನಾನು ಕ್ಷರದಿಂದ ಅತೀತನೂ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮನೂ ಆಗಿರುವ (ಪುರುಷ)ನಾದ್ದರಿಂದ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವನು.

[ಹದಿನಾರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ಷರ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಷರಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು "ವ್ಯಕ್ತ ಹಾಗೂ ಅವ್ಯಕ್ತ"-ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಅವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿ- ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷರ ಎಂದರೆ ನಶ್ವರವಾದ ಪಂಚಭೂತಾತ್ಮಕ ವ್ಯಕ್ತಪದಾರ್ಥವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ಆದರೆ 'ಅಕ್ಷರ' ಶಬ್ದವು ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವಾಚ

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥ १८ ॥
§§ यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥ १९ ॥
इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।

ಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ (ಗೀ.೮.೩;೮.೨೧;೧೧.೩೭;೧೨.೫). ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ,,ಅಕ್ಷರ" ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬದಾಗಿ ಇರದೆ, ಸಾಂಖ್ಯರ ,,ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕೃತಿ" ಎಂಬಂತೆ ಇರುವದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು. ಇಂಥ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿರಬಾರದೆಂದೇ ಅಕ್ಷರವೆಂದರೆ ಕೂಟಸ್ಥ (ಪ್ರಕೃತಿ) ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹದಿನಾರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿಯೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ರ. ಪುಟ ೧೯೭-೧೯೯). ಅಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಕೃತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮನೂ (ಗೀ. ೮. ೨೦—೨೨ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಮೇಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಟೀಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಕ್ಷರ (ವ್ಯಕ್ತಸೃಷ್ಟಿ) ಅಕ್ಷರ (ಪ್ರಕೃತಿ) ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನಾದ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೂ ವಸ್ತುತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವರು. ಇವರಿಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ರೂಪದಿಂದ ವಾಸ ಮಾಡಿರುವನೆಂದು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.೧೩.೩೧). ಇದರಮೇಲಿಂದ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಮೂಲತತ್ವವಾದ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರದ ಫಲರೂಪವು. ಅಂದರೆ ಪಿಂಡಾಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಯೇ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಿರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿಯಜ್ಞ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಪುರಾತನ ಅಶ್ವತ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ತತ್ವವಾದರೂ ಇದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಈ ಐಕ್ಯವನ್ನರಿತವನೂ, ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ (ಗೀ.೬.೨೯) ಅರಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಕಾದುಕೊಂಡಿದ್ದವನೂ (ವೇ. ಸೂ. ೪.೧.೧೨ ಮತ್ತು ಗೀ. ೮.೬) ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬದು ಈ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯು. ಕರ್ಮಮಾಡದೆ ಕೇವಲವಾದ ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ, ಸಿಕ್ಕುವದು ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನ ನಿರೂಪಣದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಪರಿಪೂರಿತವಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ (ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ) ಸಕಲವಾದ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂತಲೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂತಾಗುವದೆಂತಲೂ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇರಲಿ! ಇದನ್ನರಿತುಕೊಂಡರೆ ಯಾವ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೧೯) ಭಾರತನೆ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾನು ಪುರುಷೋತ್ತಮನಿರುವೆನೆಂಬದನ್ನು ಮೋಹವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿತವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದವನಾಗಿ ಸರ್ವ ಭಾವಗಳಿಂದ ನನ್ನನ್ನೇ ಭಜಿಸುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ. (೨೦) ನಿಷ್ಪಾಪನಾದ ಭಾರತನೆ, ಗುಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹ್ಯವಾದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಾನು ಹೇಳಿದೆನು. ಇದನ್ನರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ (ಮನುಷ್ಯನು) ಬುದ್ಧಿವಂತನಾಗಿ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧನೆಂದರೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.

एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात्कृतकृतश्च भारत ॥ २० ॥
इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम पंचदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

षोडशोऽध्यायः।

श्रीभगवानुवाच ।

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।
दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १ ॥
अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।

[ಬುದ್ಧಿಮಾನ್ (ಬುದ್ಧಿವಂತ) ನೆಂಬದರ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನೆಂದರೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವನೆಂಬದಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಶಾಂ. ೨೪೮.೧೧) ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಬುದ್ಧ" ಹಾಗೂ "ಕೃತಕೃತ್ಯ" ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಬುದ್ಧ" ನೆಂದರೆ ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಬೌದ್ಧಾವತಾರನೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (ಗೀ.ರ. ಪರಿಶಿಷ್ಟ. ಪುಟ ೫೫೧ ನೋಡಿರಿ)]

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ ಅಂದರೆ ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗ (ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ಪುರುಷೋತ್ತಮಯೋಗವೆಂಬ ಹದಿನೈದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು.

[ಪುರುಷೋತ್ತಮಯೋಗವೆಂಬದು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನದ ತುಟ್ಟತುದಿಯಾಯಿತು. ತಿಳಿದುನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂತಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಾರಭ್ಯ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಹೇಳುತ್ತ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಸಿ ಇನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಆದರೆ ರಾಕ್ಷಸಸ್ವಭಾವದವರಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅವ್ಯಕ್ತ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಾರರೆಂದು ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೯.೧೨) ಭಗವಂತನು ಸಂಕ್ಷೇಪಮಾತ್ರವಾಗಿ ವಿಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದರ ಯಥಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲುಪಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೇ ಇಂಥ ಭೇದಗಳಿರುವದೇಕೆಂಬದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಕಲವಾದ ಗೀತೆಯ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.]

ಶ್ರೀಭಗವಂತನಂದದ್ದು:— (೧) ಅಭಯ, ಶುದ್ಧವಾದ ಸಾತ್ವಿಕವೃತ್ತಿ, ಜ್ಞಾನಯೋಗ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ (ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಇವುಗಳ ತಾರತಮ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ) ದಾತೃತ್ವ, ದಮ, ಯಜ್ಞ, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ (ಸ್ವಧರ್ಮಾಚರಣವು), ತಪ, ಆರ್ಜವ (ಸರಲ ಭಾವವು), (೨) ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಅಕ್ರೋಧ, ತ್ಯಾಗ (ಕರ್ಮ

दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥
तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।
भवन्ति संपदं दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥

ಫಲತ್ಯಾಗವು) ಶಾಂತಿ, ಅಪೈಶುನ್ಯ (ಅಂದರೆ ಕ್ಷುದ್ರಭಾವವನ್ನು ತೊಲಗಿ ಉದಾರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವದು) ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ದಯೆ, ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನಾಸಕ್ತಿ, ಮೃದು ಭಾವ (ಕೆಟ್ಟ ಕೃತ್ಯದಬಗ್ಗೆ) ನಾಚಿಕೆ, ಅಚಾಪಲ (ನಿರರ್ಥಕವಾದ ಓಡಾಟವಿಲ್ಲದಿರೋಣ), (೩) ತೇಜಸ್ವಿತೆ, ಕ್ಷಮೆ, ಧೃತಿ, ಶುಚಿರ್ಭೂತತೆ, ದ್ರೋಹವಿಲ್ಲದಿರೋಣ, ಗರ್ವವಿಲ್ಲದಿರೋಣ, ಇವೆಲ್ಲ (ಗುಣಗಳು) ಭಾರತನೆ, ದೈವೀಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

[ಈ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ದೈವೀ ಸಂಪತ್ತಿನ ಗುಣಗಳೂ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ (ಗೀ. ೧೩.೭-೧೧) ವಸ್ತುತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ “ ಅಜ್ಞಾನ ” ವನ್ನು ಆಸುರೀ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲ್ಕಂಡ ಇಪ್ಪತ್ತಾರು ಗುಣಗಳ ನಾಮನಿರ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಕೇವಲವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು. ಶ್ಲೋಕದ ಹೇತುವಾದರೂ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಹೇಗಂದರೆ, ಅಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಿರುವವೆಂದು ಕೆಲವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು “ ಕ್ರೋಧವಶನಾಗಿ ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಮನಸ್ಸು ನೋಯಿಸಿದರೆ ಅದೊಂದು ಬಗೆಯ ಹಿಂಸೆಯೇ ” ಎಂದು ನೆನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶುಚಿರ್ಭೂತತೆಯಾದರೂ ತ್ರಿವಿಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ಮನ್ನಿಸಿ ಮಾನಸಿಕ ಶುಚಿರ್ಭೂತತೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ರೋಧ (ಸಿಟ್ಟು ಇರದಿರುವದು), ದ್ರೋಹವಿರದಿರುವದು, ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವವು. ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ೧೬೦ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ೧೬೩ ಅಧ್ಯಾಯದ ವರೆಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ದಮ, ತಪ, ಸತ್ಯ, ಲೋಭ ಇವುಗಳ ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ವರ್ಣನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು “ದಮ”ದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕ್ಷಮೆ, ಧೃತಿ, ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಆರ್ಜವ, ಲಜ್ಜೆ ಮುಂತಾದ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಮೂವತ್ತು ಗುಣಗಳು (ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಿಂದ) ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. (ಶಾಂತಿ. ೧೬೦). ಹಾಗೂ “ಸತ್ಯ”ದ ನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿಯೂ, (ಶಾಂತಿ.೧೬೨) ಸತ್ಯ, ಸಮತೆ, ದಮ, ಅಮಾತ್ಸರ್ಯ, ಕ್ಷಮೆ, ಲಜ್ಜೆ, ತಿತಿಕ್ಷೆ, ಅನಸೂಯತೆ, ಯಾಗ, ಧ್ಯಾನ, ಆರ್ಯತೆ (ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣೇಚ್ಛೆ) ಧೃತಿ, ದಯೆ ಇವು ಹದಿಮೂರು ಗುಣಗಳು ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆ. ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನಾದರೂ ಆಯಾ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಗುಣದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಿಸುವದು ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಕೆಲಸವೇ ಸರಿ. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಗುಣಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತ ಕುಳಿತರೆ, ಗುಣಕ್ಕೊಂದೊಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ರಚಿಸಬೇಕಾದೀತು. ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಗುಣಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ದೈವೀ ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಾತ್ವಿಕರೂಪವೆಂಥದಿರಬಹುದೆಂಬದರ ಕಲ್ಪನೆ ಮನಸ್ಸಿಗಾಗಬೇಕೆಂಬದು, ಹಾಗೂ ಕೆಲವೊಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಒಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಾದರೂ ಆಗಲಿಯೆಂಬುವದೇ! ಮೇಲಿನ ನಾಮನಿರ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ „ ಜ್ಞಾನಯೋಗ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ ” ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗೀತೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಶ್ಲೋಕ ೪೧, ೪೨ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ತ್ಯಾಗ ಹಾಗೂ ಧೃತಿ ಎಂಬೀ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ೧೮ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೧೮.೪ ಮತ್ತು ೨೯) ಭಗವಂತನು ತಾನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ದೈವೀ

§§ दंभो दर्पोऽतिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च ।
अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ संपदमासुरीम् ॥ ४ ॥
§§ दैवी संपद्विमोक्षाय निबंधायासुरी मता ।
मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पांडव ॥ ५ ॥
§§ द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन्दैव आसुर एव च ।
दैवो विस्तरशः प्रोक्त आसुरं पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥
प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुराः ।

ಸಂಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಗುಣಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿ, ಇನ್ನು ಆಸುರೀ ಅಂದರೆ ರಾಕ್ಷಸೀ ಸಂಪತ್ತಿನ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: –]

(೪) ಪಾರ್ಥನ, ದಂಭ, ದರ್ಪ, ಅತಿಮಾನ, ಕ್ರೋಧ, ಪಾರುಷ್ಯ (ಕಠೋರತೆ) ಹಾಗೂ ಅಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳು ಆಸುರೀ ಅಂದರೆ ರಾಕ್ಷಸೀ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆ (ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.)

[ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ದೋಷಗಳ ವರ್ಣನೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದ ೧೬೪-೧೬೫ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ನೃಶಂಸನೆಂಬುವರೆಂಬದನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿರುವರು. ''ಅಜ್ಞಾನವು'' ಆಸುರೀ ಸಂಪತ್ತಿನ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರಾದ್ದರಿಂದ ''ಜ್ಞಾನ'' ವೆಂಬದು ದೈವೀ ಸಂಪತ್ತಿನ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ದ್ವಿವಿಧವಾದ ಸ್ವಭಾವದ ವರ್ಣನವಾದ ಬಳಿಕ:—]

(೫) ದೈವೀ ಸಂಪತ್ತು (ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ) ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವೆಂದೂ ಆಸುರೀ (ಸಂಪತ್ತು) ಬಂಧಕವೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪಾಂಡವನೆ, ನೀನು ದೈವೀಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು. ಚಿಂತೆ ಮಾಡಬೇಡ.

[ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದ ಪುರುಷರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಗತಿಯಾವದೆಂಬದನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಆಸುರೀ ಪುರುಷನ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೬) ದೈವ ಹಾಗೂ ಆಸುರ ಎಂಬಂತೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಪಾರ್ಥನೆ, ದೈವ (ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದ) ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ನಾನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆನು; ಇನ್ನು ಆಸುರ (ಪ್ರಕಾರದ) ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಕೇಳು.

[ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಹೇಗೆ ನಡಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದನ್ನೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬದು ಹೇಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ, ಭಗವದ್‌ಭಕ್ತ ಮತ್ತು ತ್ರಿಗುಣಾತೀತರೆಂಬವರು ಯಾರೆಂಬದನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನೂ ಪೂರ್ವದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ದೈವೀ ಸಂಪತ್ತಿನ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇದೆಲ್ಲ ದೈವ ಪ್ರಕೃತಿಯುಳ್ಳ ಪುರುಷನ ವರ್ಣನವಿರುವದರಿಂದ ದೈವ ವರ್ಗದ ವರ್ಣನವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿದೆನೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದನು. ಆಸುರ ಸಂಪತ್ತಿನ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೯.೧೧ ಮತ್ತು ೧೨) ಮಾಡಿದ್ದು ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲ ಪೂರ್ಣಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೭) ಪ್ರವೃತ್ತಿ (ಅಂದರೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾವದು) ಹಾಗೂ ನಿವೃತ್ತಿ (ಅಂದರೆ ಮಾಡಬಾರದ್ದಾವುದು) ಇವುಗಳನ್ನು ಆಸುರರು ಅರಿತವರಲ್ಲ. ಶುಚಿರ್ಭೂತತೆ

न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ॥ ७ ॥
असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।

ಅಥವಾ ಆಚಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಸತ್ಯವೆಂಬವು ಅವರಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (೮) ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಅಸತ್ಯವೆಂತಲೂ ಅಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ (ನಿರಾಧಾರ) ವೆಂತಲೂ ಅನೀಶ್ವರ (ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು) ಎಂತಲೂ ಅಪರಸ್ಪರ ಸಂಭೂತ (ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು) ಅಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳಿ, ಇದು ಕಾಮಹೇತುಕವಾಗದಿದ್ದರೆ (ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಷಯೋಪಭೋಗವಾಗಿರದಿದ್ದರೆ) ಇದರ ಉದ್ದೇಶವು ಮತ್ತಿನ್ನಾವದೆಂದು ಇವರು (ಆಸುರೀ ಜನರು) ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಭಾವಾರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂಗಭೂತವಾಗಿರುವ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಬಹುಪರಿಯಾದ ಮತಭೇದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಇಲ್ಲವೆ ಕಾಪಿಲ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದವರಾದ ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳ ಮತದ ವರ್ಣನೆಯು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಪದಗಳು ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ವೇದಾಂತಿಯು ಜಗತ್ತು ನಶ್ವರವಾದದ್ದೆಂದು ಹಿಡಿದು, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು-ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯಂ (ಬೃ. ೨.೩.೬)-ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಅದೇ ಸತ್ಯತತ್ವವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಾಧಾರ ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ— ಬ್ರಹ್ಮಪುಚ್ಛಂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ (ತೈ.೨.೫). ಆದರೆ ಆಸುರೀಭಾವದವರು ಈ ಜಗತ್ತೇ ಅಸತ್ಯ (ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದದ್ದಿಲ್ಲ) ವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು ಅಪ್ರತಿಷ್ಠ (ಅಂದರೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ್ದು) ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಸುರೀ ಭಾವದವರು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಕ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನಾದರೂ ಈ ಜನರಿಗೆ ಮಾನ್ಯನಾಗಿರುವನೇನೆಂಬ ಶಂಕೆ ಬರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ "ಅನೀಶ್ವರಂ" (ಅನ್ + ಈಶ್ವರ) ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟು ಆಸುರೀ ಭಾವದವರು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿರುವನೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ಆಧಾರವೇ ನಿರಾಕೃತವಾದ ಬಳಿಕ, "आत्मनः आकाशः संभूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथिवी । पृथिव्या ओषधयः । ओषधीभ्यः अन्नं । अन्नात्पुरुषः।" (ತೈ.೨.೧) ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವಗಳಿದ್ದು ಸತ್ವ ರಜ ತಮ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದಿಂದ ಅಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಮಿಶ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಸರ್ವ ವ್ಯಕ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗುವದು. ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು (ಚಿಲಕದ ಕೊಂಡಿಗಳ ಹೊಂದಿಕೆಯನ್ನು) ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದಾದರೆ, ದೃಶ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥದ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಹಿಡುಕೊಂಡು ಮೇಲೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋದಹಾಗೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಮೂಲವಿರುವದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಸುರೀ ಜನರು ಈ ಗೋಮುವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅಪರಸ್ಪರ ಸಂಭೂತವಾದವುಗಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಅಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದರಿಂದ ಕೆಲವೊಂದು ಕ್ರಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿ

अपरस्परसंभूतं किमन्यत्कामहैतुकम् ॥ ८ ॥

ಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆ ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಯಾದಬಳಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಪ್ರಾಣಿಯೇ ಪ್ರಧಾನನೆಂತಾಗಿ ಅವನ ಕಾಮವಾಸನೆಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿವೆ ಹೊರತಾಗಿ ಅವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬದು ತಾನೇ ಫಲಿತವಾಗುವದು. किमन्यत् कामहैतुकम् (ಕಾಮಪೂರ್ತಿಯಲ್ಲದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತಿನ್ನಾವ ಹೇತುವಿರುವದು?) ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು किमन्यत् ಎಂಬೀ ಪದವನ್ನು अपरस्परसंभूतं ಎಂಬ ಪದದೊಡನೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿ ಪರಸ್ಪರರ (ಸ್ತ್ರೀ—ಪುರುಷರ) ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟದಿರುವ ಯಾವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ತಾನೇ ಇರುವದೆ? ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟದಿರುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಈ ಜಗತ್ತು ಕಾಮಹೇತುಕವಾದದ್ದೇ (ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ—ಪುರುಷರ ಕಾಮೇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು) ಎಂಬದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು अपरश्चपरश्च अपरस्परौ ಎಂಬ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿ "ಅಪರಸ್ಪರ"ವೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರೆಂದೂ ಅವರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅವರ ಕಾಮೇಚ್ಛೆಯೇ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅನ್ವಯವು ಸರಲವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ अपरश्च परश्च ಎಂಬದರ ಸಮಾಸವು अपरपरौ ಎಂಬದಾಗಿ ಆಗುವದಲ್ಲದೆ ನಡುವೆ 'ಸ'ಕಾರವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು? ಇದಲ್ಲದೆ "ಅ-ಸತ್ಯ", "ಅ-ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಹಿಂದಿನ ಪದಗಳನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ "ಅ-ಪರಸ್ಪರ ಸಂಭೂತ"ವೆಂಬ ಪದವಾದರೂ ನಞ್ ಸಮಾಸವೇ ಆಗಿರುವದಾಗಿ ತೋರುವದು. ಮತ್ತು, "ಪರಸ್ಪರ ಸಂಭೂತ" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ "ಗುಣಗಳಿಂದ ಗುಣಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಜನನ" ವೆಂಬ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೧೫೪-೧೫೫). ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದ್ದು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ "ಗುಣಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾದ ಗುದುಮುರಿಗೆ" ಯ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಶಬ್ದಗಳೆರಡೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. (ಸಾಂಖ್ಯ. ಕಾ. ೧೨ ಮತ್ತು ೧೩, ಹಾಗೂ ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೩೦೫). ಮಾಧ್ವಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥವು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದ್ದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ "अन्नाद्भवंति भूतानि ಇತ್ಯಾದಿ" (ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಆಹುತಿಯು ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತದಾಗಿ) ಯಜ್ಞದಿಂದ ವೃಷ್ಟಿಯೂ, ವೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನ್ನವೂ, ಅನ್ನದಿಂದ ಪ್ರಜೆಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೇ ಉದಹರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೩.೧೪ ಮನು. ೩.೭೬). ಆದರೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವಚನವು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ "ಅ-ಪರಸ್ಪರ ಸಂಭೂತ" ಎಂಬೀ ಪದದಿಂದ ಉಪನಿಷದುಕ್ತವಾದ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಾಂಖ್ಯ ಸೃಷ್ಟ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಮವೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದೆಂಬದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮತವಿರುವದು. ಇರಲಿ! ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಆಸುರೀ ಜನರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ಆ ಜನರ ವರ್ತನದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವೆಂಥದಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ "ಕಾಮಹೈತುಕಂ" ಎಂಬ ಪದದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವೇ ಇದಾಗಿದೆ.]

एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।
प्रभवन्त्युग्रकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिताः ॥ ९ ॥
काममाश्रित्य दुष्पूरं दंभमानमदान्विताः ।
मोहाद्गृहीत्वाऽसद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचिव्रताः ॥ १० ॥
चिंतामपरिमेयां च प्रलयान्तामुपाश्रिताः ।
कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिताः ॥ ११ ॥
आशापाशशतैर्बद्धाः कामक्रोधपरायणाः ।
ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसंचयान् ॥ १२ ॥
इदमद्य मया लब्धमिमं प्राप्स्ये मनोरथम् ।
इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥
असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ।
ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान्सुखी ॥ १४ ॥
आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया ।
यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥
अनेकचित्तविभ्रांता मोहजालसमावृताः ।

(೯) ಈ ಪ್ರಕಾರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಲ್ಪಬುದ್ಧಿಯವರಾದ ಈ ನಷ್ಟಾತ್ಮರೂ ದುಷ್ಟರೂ ಆದ ಜನರು ಕ್ರೂರಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ಕ್ಷಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. (೧೦) ಎಂದಿಗೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗದಿರುವಂಥ ಕಾಮವನ್ನು (ವಿಷಯೋಪಭೋಗೇಚ್ಛೆಯನ್ನು) ಹಿಡುಕೊಂಡು, ದಂಭ, ಮಾನ, ಮದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವವರಾದ ಇವರು (ಆಸುರೀ ಭಾವದವರು) ಮೋಹಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ಗ್ರಹವನ್ನು (ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು) ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೊಲೆಗೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. (೧೧) ಹಾಗೂ ಆಮರಣಾಂತವಾಗಿ (ಸುಖೋಪಭೋಗಗಳ) ಎಣೆಯಿಲ್ಲದ ಚಿಂತೆಗೀಡಾಗಿಯೂ ಕಾಮೋಪಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವರಾಗಿಯೂ, ಮತ್ತು ಇದುವೇ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ತಿಳಿದವರಾಗಿಯೂ, (೧೨) ಆಶೆಯ ನೂರಾರು ಬಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕವರಾಗಿಯೂ, ಕಾಮಕ್ರೋಧ ಪರಾಯಣರಾಗಿಯೂ (ಈ ಆಸುರೀ ಜನರು) ಸುಖೋಪಭೋಗಕ್ಕೆಂದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹೇರಳವಾದ ಅರ್ಥಸಂಚಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಹವಣಿಕೆಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. (೧೩) ಇದೊಂದು ನಾನು ಗಳಿಸಿದೆನು (ನಾಳಿಗೊಂದು) ಮನೋರಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆನು, ಇಷ್ಟು ಧನವಂತೂ ಇದೆ, ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೆ ಆದೀತು. (೧೪) ಆ ಶತ್ರುವನ್ನು ನಾನು ಕೊಂದೆನು, ಉಳಿದವರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲುವೆನು. ನಾನೇ ಈಶ್ವರನು ನಾನು ಭೋಗಿಯು, ಸಿದ್ಧನು ನಾನು, ಬಲವಂತನೂ (ನಾನು), ಸುಖಿಯೂ (ನಾನು). (೧೫) ನಾನು ಆಢ್ಯನು (ಸಂಪನ್ನನು) ಕುಲವಂತನು ನಾನು, ನನಗೆ ಸರಿಯಾದವನಾರಿರುವನು? ಯಜ್ಞಮಾಡುವೆನು, ದಾನಕೊಡುವೆನು, ಸೊಬಗುಪಡೆಯುವೆನೆಂದು ಅಜ್ಞಾನ ಮೋಹಿತರಾಗಿಯೂ (೧೬) ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ

प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥
आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।
यजन्ते नामयज्ञैस्ते दंभेनाविधिपूर्वकम् ॥ १७ ॥
अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः ।
मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयकाः ॥ १८ ॥
तानहं द्विषतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् ।
क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥ १९ ॥
आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।
मामप्राप्यैव कौंतेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥ २० ॥
§§ त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।
कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥
एतैर्विमुक्तः कौंतेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः ।
आचरत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥ २२ ॥

ಭ್ರಮಿಷ್ಟರಾಗಿಯೂ ಮೋಹಜಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿಲ್ಕಿದವರಾಗಿಯೂ ವಿಷಯೋಪಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವರಾಗಿಯೂ (ಈ ಆಸುರೀಜನರು) ಹೊಲಸು ನರಕದಲ್ಲಿ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. (೧೭) ಆತ್ಮಶ್ಲಾಘನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರೂ, ಸೆಟೆಯುಳ್ಳವರೂ ಧನ, ಹಾಗೂ ಮಾನಗಳ ಸೊಕ್ಕು ಉಳ್ಳವರೂ ಆದ ಇವರು (ಆಸುರೀ ಜನರು) ದಂಭಯುತರಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಯಜ್ಞ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (೧೮) ಅಹಂಕಾರ, ಬಲ, ದರ್ಪ, ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ತಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ಯರ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವನಾದ ನನ್ನನ್ನು (ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು) ದ್ವೇಷಿಸುವವರೂ, ಅಸೂಯೆಪಡುವವರೂ, (೧೯) ಆದಂಥ ಆ ಕ್ರೂರರೂ ದ್ವೇಷಭಾವದವರೂ ಅಶುಭ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವರೂ ಆದ ನರಾಧಮರನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯ ಆಸುರೀ ಯೋನಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡುವೆನು. (೨೦) ಕೌಂತೇಯನೆ, ಆಸುರೀ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದವರಾದ ಈ ಮೂಢರು ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಣದೆ ಕೊನೆಗೆ ಅಧೋಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ.

[ಇದೆಲ್ಲ ಆಸುರೀ ಜನರ ವರ್ಣನೆ ಹಾಗೂ ಅವರಿಗಾಗುವ ಗತಿಯ ವರ್ಣನೆಯಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಇದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೧) ತನ್ನ (ಮನುಷ್ಯನ) ನಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥ ನರಕದ ಮಾರ್ಗವು ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳುಳ್ಳದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಮೂರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು. (೨೨) ಕೌಂತೇಯನೆ, ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿರುವ ತಮೋ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಆಗುವಂತೆಯೇ ಆಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಅರ್ಥಾತ್) ಆ ಮೇಲೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

§§ यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।
न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ २३ ॥
तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।
ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादे दैवासुरसंपद्विभागयोगो नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

[ಹೀಗಿರುವ ನರಕದ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳು ಅಳಿದು ಹೋದರೆ ಸದ್ಗತಿಯಾಗುವದು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ತಪ್ಪಬೇಕಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಲಿಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೩) ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ನಡೆದು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಚರಿಸುವವನು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ, ಸುಖವನ್ನೂ ಪರತರವಾದ ಗತಿಯನ್ನೂ (ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ). (೨೪) ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ (ಕರ್ತವ್ಯವಾವದು ಅಕರ್ತವ್ಯವಾವದು ಎಂಬದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ) ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ನಿನಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿ. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಆ ಮೇರೆಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ನಿನಗೆ ಸರಿಯಾಗುವದು.

[ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಪದವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ—ಅಂದರೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗೀತೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವರೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೪೯—೫೧) ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.]

ಹೀಗೆ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಹಾಡಿದ (ಹೇಳಿದ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗವೆಂದರೆ (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ "ದೈವಾಸುರ ಸಂಪದ್ವಿಭಾಗಯೋಗ" ವೆಂಬ ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

सप्तशोदऽध्यायः।

अर्जुन उवाच ।

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।
तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच ।

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा ।

ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

[ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕ ಪುರುಷರೆಂಥವರು? ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ನಾಶ ಮಾಡುವಂಥ ಪುರುಷರೆಂಥವರು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯ ವರ್ಣನವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಭೇದಗಳೇಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಪ್ರಶ್ನವು ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ "प्रकृत्या नियताः स्वया (ಅಂದರೆ ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿರುವದೇ ಕಾರಣವು) ಎಂದು ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (೭.೨೦). ಆದರೆ ಸತ್ವರಜ ಹಾಗೂ ತಮ ಎಂಬೀ ಗುಣಗಳ ವಿವೇಚನವು ಆಗ ಆಗಿದ್ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದ ಭೇದದ ಸವಿಸ್ತರವಾದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇನ್ನು ಆ ಗುಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಶ್ರದ್ಧಾದಿಕಗಳ ಸ್ವಭಾವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳಿ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮಸ್ತವಾದ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಅನೇಕವಾದ ಭೇದಗಳೇಕೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಉಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. (೯-೨೩,೨೪. ನೋಡಿರಿ). ಇನ್ನು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳುವದೇನಂದರೆ:—]

ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು:— (೧) ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೆ, ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಯಜನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂಥವರ ನಿಷ್ಠೆ (ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು) ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಸಾತ್ವಿಕವೋ ರಾಜಸವೋ ತಾಮಸವೋ?

[ಕಳಿದ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರಲಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಪ್ರಶ್ನಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದರೂ ಮನುಷ್ಯನು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತಪ್ಪಿಗೀಡಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗಂದರೆ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಭಜನಪೂಜನಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ್ಗ್ಯೂ ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಮನುಷ್ಯನು ಅನ್ಯದೇವತೆಗಳ ಭರಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. (ಗೀ. ೯.೨೩) ಹೀಗಿರಲು ಇಂಥ ಪುರುಷನ ನಿಷ್ಠೆ ಅಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಿತಿಯು ಯಾವದೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟು ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವಂಥ ಆಸುರೀ ಜನರನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ್ಗ್ಯೂ ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರ ಕರ್ಮದ ಫಲಗಳೆಂಥವೆಂಬದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.]

ಶ್ರೀಭಗವಂತನಂದದ್ದು:—(೨) ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾಗಿರುವ

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति ता शृणु ॥ २ ॥
सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत ।
श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३ ॥
यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः ।

ಈ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ್ದು. ಸಾತ್ವಿಕವೂ ರಾಜಸವೂ ತಾಮಸವೂ. ಅದು (ಹೇಗೆಂಬದನ್ನು) ಕೇಳು. (೩) ಭಾರತನೆ, ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಅವರವರ ಸತ್ವವನ್ನು (ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು) ಅನುಸರಿಸಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಂಟಾಗುವದು. ಮನುಷ್ಯನೆಂಬವನು ಶ್ರದ್ಧಾಮಯನಾಗಿರುವನು. ಯಾವನ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವನಿರುವನು. (ಆಚರಿಸುವನು).

[ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಸತ್ವ" ವೆಂಬೀ ಪದದ ಅರ್ಥವು ದೇಹ ಸ್ವಭಾವ, ಬುದ್ಧಿ, ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ "ಸತ್ವ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟಿರುವರು. (ಕ. ೬. ೬.೭) ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ-ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ "ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ"ವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ "ಸತ್ವ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ" ವೆಂಬ ಪದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. (ವೇ. ಸೂ. ಶಾಂ. ಭಾ. ೧.೨.೧೨). ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಸ್ವಭಾವ" ವೆಂಬ ಪದವೂ ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಸತ್ವ" ವೆಂಬ ಪದವೂ ಸಮಾನಾರ್ಥದವಾಗಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು; ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಅಂತಃಕರಣಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬ ಮಾತು ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಕೂಡೆಯೇ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. "ಯಾವನ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹೇಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವನಿರುವನು." ಎಂಬೀ ತತ್ವವು "ದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತಿ ಮಾಡುವವರು ದೇವತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವರು" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುವಾದವೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೭.೨೦-೨೩; ೯.೨೫) ನಾವು ಇದರ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ४೧೬-४೨೨) ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅವರವರ ಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಫಲವೆಂತಲೂ, ಅಂಥ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದು, ಬಿಡುವದು, ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದೆಂತಲೂ ಹೇಳಿರುವಾಗ ಸುಧಾರಣೆಯಾಗುವದೆಂತೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವದು. ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ದೇಹಸ್ವಭಾವವು ಅಭ್ಯಾಸ ವೈರಾಗ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲನೆ ಸುಧಾರಿಸುವದೆಂದು ಉತ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾಭೇದಗಳೇಕೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬದನ್ನೇ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸತ್ವ ರಜ ತಮಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯರ ಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಮೂರು ಭೇದಗಳೆಂತು ಉಂಟಾಗುವವೆಂಬದನ್ನೂ ಹೇಳಿ ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕೂಡ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(४) ಸಾತ್ವಿಕರು ಅಂದರೆ ಸತ್ವಗುಣಾಧಿಕ್ಯವುಳ್ಳ ಜನರು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯಜನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ರಾಜಸರು ಯಕ್ಷರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಉಳಿದವರಾದ ತಾಮಸರು ಪ್ರೇತ ಭೂತಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಯಜನ ಮಾಡುವದುಂಟು.

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ೪ ॥
§§ अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः ।
दंभाहंकारसंयुक्ताः कामरागबलान्विताः ॥ ೫ ॥
कर्षयन्तः शरीरस्थं भूतग्राममचेतसः ।
मां चैवांतःशरीरस्थं तान्विद्ध्यासुरनिश्चयान् ॥ ೬ ॥
§§ आहारस्त्वपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रियः ।
यज्ञस्तपस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥ ೭ ॥

[ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳ ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಗುಣಭೇದಗಳಿಗಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸತ್ವ ಮುಂತಾದ ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದರು. ಇನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದಂಥ ಕಾಮಪರಾಯಣರೂ ದಾಂಭಿಕರೂ ಆದವರ ವರ್ಗವಾವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಜನರು ಸಾತ್ವಿಕರಲ್ಲವೆಂಬದಂತೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ. ಆದರೂ ಅವರು ತಾಮಸರೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುದ್ಧವಾದಾಗ್ಗ್ಯೂ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವದು ರಾಜಸ ಗುಣಧರ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಜನರನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಸಾತ್ವಿಕ ರಾಜಸ ತಾಮಸ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವದೆಂದರೆ ಆಗದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದೈವೀ ಹಾಗೂ ಆಸುರೀ ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬೇರೆ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಇಂಥ ದುಷ್ಟ ಜನರನ್ನು ಆಸುರೀ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೂಡಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ:—]

(೫) ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರ ದಂಭಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತರಾದ ಜನರು ಕಾಮ ಹಾಗೂ ಆಸಕ್ತಿಗಳ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಘೋರತರವಾದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಆಚರಿಸಿ, (೬) ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಭೂತಸಮುದಾಯವನ್ನೂ ಶರೀರಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನನ್ನನ್ನೂ ಪೀಡಿಸುವವರಾದ ಈ ಚೇತಃಶೂನ್ಯರು (ಅವಿವೇಕಿಗಳು) ಆಸುರ ಬುದ್ಧಿಯವರೆಂದು ತಿಳಿ.

[ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನೀಯುವದಾಯಿತು! ಅವರವರ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ವಭಾವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಲಿ, ರಾಜಸವಾಗಲಿ, ತಾಮಸವಾಗಲಿ ಇರಬಹುದು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅವರವರ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗುವದರಿಂದ ಅವರಿಗಾಗುವ ಗತಿಗಳಾದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೂ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಇಂಥವನೊಬ್ಬನು ಆಸುರೀ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವನಂತಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂಬದನ್ನರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತವಾದ ಆಚರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮೆಲ್ಲ ಮೆಲ್ಲನೆ ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡದೆ ದುಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವದ ಅಭಿಮಾನವನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಚರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಆಸುರೀ ಬುದ್ಧಿಯವರೆಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದೇ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮೇರೆಗೆ, ಆಹಾರ ಯಜ್ಞ, ತಪ, ಹಾಗೂ ದಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ವ ರಜ ತಮಗಳೆಂಬೀ ಪ್ರಕೃತಿಗುಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭೇದಗಳಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನೂ ತದನುರೋಧವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವವೈಚಿತ್ರ್ಯವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬದನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೭) ಇನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಆಹಾರವಾದರೂ ತ್ರಿವಿಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಜನರ ಯಜ್ಞ, ತಪ ಹಾಗೂ ದಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಈ ಪ್ರಕಾರವಾದ)

आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धनाः ।
रस्याः स्निग्धाः स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकप्रियाः ॥८॥
कट्वम्ललवणात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिनः ।
आहारा राजसस्येष्टा दुःखशोकमयप्रदाः ॥ ९ ॥
यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं च यत् ।
उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥ १० ॥
§§ अफलाकांक्षिभिर्यज्ञो विधिदृष्टो य इज्यते ।
यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स सात्त्विकः ॥ ११ ॥
अभिसंधाय तु फलं दंभार्थमपि चैव यत् ।

ಭೇದವಿರುವದನ್ನು (ಹೇಳುತ್ತೇನೆ) ಕೇಳು. (೮) ಸಾತ್ವಿಕ ಪುರುಷರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಆಹಾರವು, ಆಯುಸನ್ನೂ ಸತ್ವವನ್ನೂ (ಸಾತ್ವಿಕವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ) ಬಲವನ್ನೂ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನೂ ಸುಖವನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನೂ ಬೆಳಿಸುವಂಥದು ಆಗಿದ್ದು, ರಸವುಳ್ಳವೂ ಹಿಡಿಸುವುಳ್ಳದ್ದೂ ನಿಧಾನವುಳ್ಳದ್ದೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆನಂದ ಕೊಡುವದೂ ಆಗಿರುವದು. (೯)ರಾಜಸರಾದ ಪುರುಷರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುವ ಆಹಾರವು ಕಾರ, ಹುಳಿ, ಉಪ್ಪು ಕೂಡಿದ್ದೂ ಬಿಸಿಯಾಗಿಯೂ ಚುರುಕಾಗಿಯೂ ಕಟಿಕಟಿಯಾಗಿಯೂ (ತಿಂದರೆ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ) ಬೆಂಕಿ ಏಳುವದಾಗಿಯೂ ಇದ್ದು ದುಃಖಶೋಕ ಹಾಗೂ ರೋಗಕಾರಕವಾಗಿರುವದು.

[ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ "ಕಟು" ಎಂದರೆ ಕಾರ, ಮತ್ತು ತಿಕ್ತವೆಂದರೆ ಕಹಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೆಣಸು ಕಟುವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಬೇವು ತಿಕ್ತವೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ವಾಗ್ಭಟ ಸೂತ್ರ ಅ. ೧೦ ನೋಡಿರಿ):—]

(೧೦)ತಾಮಸರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಅನ್ನವು (ಯಾತಯಾಮವೆಂದರೆ) ಆರಿದ್ದೂ ರಸರಹಿತವಾದದ್ದೂ ದುರ್ವಾಸನೆಯುಳ್ಳದ್ದೂ ತಂಗೂಳಾಗಿದ್ದದ್ದೂ, ಎಂಜಲಾಗಿದ್ದದ್ದೂ (ಅಮೇಧ್ಯವೆಂದರೆ) ಅಪವಿತ್ರವಾದದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

[ಸಾತ್ವಿಕನಿಗೆ ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ಅನ್ನವೂ ರಾಜಸನಿಗೆ ರಾಜಸಾನ್ನವೂ ತಾಮಸನಿಗೆ ತಾಮಸಾನ್ನವೂ ಸೇರುವದು ಸಹಜವೇ ಆದರೂ ಶುದ್ಧವಾದ (ಅಂದರೆ ಸಾತ್ವಿಕವಾದ) ಆಹಾರವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ಮೆಲ್ಲ ಮೆಲ್ಲನೆ ಶುದ್ಧವೆಂದರೆ ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಬಹುದು, आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः (ಆಹಾರವು ಶುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಸತ್ವದ ಶುದ್ಧಿಯು) ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಛಾಂ. ೭.೨೬.೨). ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನ್ನವು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಾದರೂ ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದು. ಇವು ಆಹಾರದ ಭೇದಗಳಾದವು. ಇದೇ ಮೇರೆಗೆ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿರುವದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: —]

(೧೧) ಫಲದಲ್ಲಿ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನಿಡದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಯಜ್ಞಮಾಡಬೇಕೆಂದೇ ಸಮಾಧಾನ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತವಾಗಿ ಯಜ್ಞಮಾಡಿದವರ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಯಜ್ಞವೆಂಬ ಹೆಸರು. (೧೨) ಆದರೆ ಫಲವನ್ನು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಇಟ್ಟು

इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥
विधिहीनमसृष्टान्नं मंत्रहीनमदक्षिणम् ।
श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥ १३ ॥
§§ देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवम् ।
ब्रह्मचर्यमहिंसा च शारीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥
अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ।
स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते ॥ १५ ॥
मनःप्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्मविनिग्रहः ।

ಕೊಂಡಾಗಲೀ ದಂಭಾರ್ಥವಾಗಿ (ಅಂದರೆ ಐಶ್ವರ್ಯದ ಜಂಬತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ) ಯಾಗಲೀ ಯಜನಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞವೇ, ಹೇ ಭರತಶ್ರೇಷ್ಠನೇ, ರಾಜಸ ಯಜ್ಞವೆಂದು ತಿಳಿ. (೧೩) ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅನ್ನ ಸಂತರ್ಪಣವಿಲ್ಲದೆ, ಮಂತ್ರಶೂನ್ಯವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣೆ ದಾನಗಳ ಲೋಪಮಾಡಿ ಶ್ರದ್ಧಾವಿಹೀನವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಯಜ್ಞವು ತಾಮಸವೆನಿಸುವದು.

[ಆಹಾರ ಹಾಗೂ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಿರುವವು. ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕವೆಂಬ ತಪಸ್ಸಿನ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಆ ಭೇದತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ವ, ರಜ ಹಾಗೂ ತಮವೆಂಬ ಗುಣಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ತ್ರೈವಿಧ್ಯದ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತಪಸ್ಸೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಾದಿ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದಿಂದ ಶರೀರವನ್ನು ಕಷ್ಟಬಡಿಸುವದೇ ತಪಸ್ಸೆಂಬ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥವು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ. "ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು, ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಅಥವಾ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕನುಸಾರವಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು, (ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಯುದ್ಧಮಾಡುವದು, ವೈಶ್ಯನು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದು ಇತ್ಯಾದಿ) ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ತಪಸ್ಸೇ ಆಗುವದು." ಎಂಬದಾಗಿ ಮನುವು ಮಾಡಿಟ್ಟಿರುವ ತಪಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥವೇ (ಮನು. ೧೧. ೨೩೬) ಈ ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಗೀತಾ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ:—]

(೧೪) ದೇವ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಗುರು ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನೀ ಜನರ ಪೂಜನವೂ ಶುಚಿರ್ಭೂತತನವೂ, ಸರಲಭಾವವೂ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಹಿಂಸೆಗಳೂ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೆ ಶಾರೀರ (ಕಾಯಿಕ) ತಪಸ್ಸೆಂಬ ಹೆಸರು. (೧೫) ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉದ್ವೇಗವನ್ನುಂಟು ಮಾಡದಂಥದೂ, ಸತ್ಯಮಾತಾಡುವದೂ, ಪ್ರಿಯವೂ ಹಿತಕರವೂ ಆಗಿರುವ ಮಾತಾಡುವದೂ, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯದ (ಸ್ವಕರ್ಮದ) ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಾಙ್ಮಯವಾದ (ವಾಚಿಕ) ತಪಸ್ಸೆನ್ನುವರು. (೧೬) ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ, ಸೌಮ್ಯಭಾವ, ಮೌನ, ಮಿತಭಾಷಣ (ಅಂದರೆ ಮುನಿಗಳಂತೆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು), ಆತ್ಮನಿಗ್ರಹ (ಆತ್ಮಸಂಯಮನ) ಹಾಗೂ ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಭಾವನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಾನಸ ತಪಸ್ಸೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

[ಹದಿನೈದನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ "ಸತ್ಯಂ ಪ್ರಿಯ ಹಿತಂ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಕೆಳಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಮನುವಿನ ವಚನವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಇರುವವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. सत्यं ब्रूयात् प्रियं

भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥
§§ श्रद्धया परया तप्तं तपस्तत्त्रिविधं नरैः ।
अफलाकांक्षिभिर्युक्तैः सात्त्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥
सत्कारमानपूजार्थं तपो दंभेन चैव यत् ।
क्रियते तदिह प्रोक्तं राजसं चलमध्रुवम् ॥ १८ ॥
मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।
परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥ १९ ॥
§§ दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे ।
देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥
यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।
दीयते च परिक्लिष्टं तद्दानं राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

ब्रूयात् न ब्रूयात् सत्यमप्रियं । प्रियं च नानृतं ब्रूयादेष धर्मः सनातनः ॥ (ಮನು ೪.೧೩೮) ಸತ್ಯವನ್ನಾಡಬೇಕು, ಪ್ರಿಯವಾದ ಮಾತು ಹೇಳಬೇಕು, ಆದರೆ ಸತ್ಯವಿದ್ದರೂ ಅಪ್ರಿಯವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು, ಮತ್ತು ಪ್ರಿಯವಾದ ಸುಳ್ಳು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದು, ಇದು ಸನಾತನವಾದ ಧರ್ಮವು. ಮನುವಿನ ವಚನವು ಹೀಗಿದ್ದರೂ अप्रियस्य च पथ्यस्य वक्ता श्रोता हि दुर्लभः (ಅಪ್ರಿಯವಾಗಿಯೂ ಹಿತಕಾರಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವವರೂ ಕಡಿಮೆ, ಕೇಳುವವರೂ ಕಡಿಮೆ) ಎಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿದುರನು ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ಹೇಳಿರುವನು. (ಸಭಾ.೬೩.೧೭) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ "ಬೈದು ಹೇಳಿದವನು ಬುದ್ಧಿಗಲಿಸಿದನು, ನಕ್ಕು ಹೇಳಿದವನು ಕೇಡು ಬಗೆದನು" ಎಂಬ ನಾಣ್ಣುಡಿಯುಂಟು. ಕಾಯಿಕ ವಾಚಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಎಂಬೀ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ ತಪಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಅವಾಂತರ ಭೇದಗಳಿರುವದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೭) ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮೂರೂ ಬಗೆಯ (ಕಾಯಿಕ ವಾಚಿಕ ಮಾನಸಿಕ) ತಪಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಜನರು ಫಲದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೂ ಯೋಗಯುಕ್ತರಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿದ್ದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕ ತಪಸ್ಸೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (೧೮) ತಮ್ಮ ಸತ್ಕಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಮಾನ, ಅಥವಾ ಪೂಜೆಗಳಾಗಬೇಕೆಂದು ದಂಭಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಚಂಚಲ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಥಿರವಾದ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ರಾಜಸತಪಸ್ಸೆಂಬ ಹೆಸರು. (೧೯) ಮೂಢತನದ ಆಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮಪೀಡಾಕರವಾಗಿಯೂ ಅಥವಾ (ಜಾರಣಮಾರಣಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ) ಅನ್ಯರ ಹಿಂಸೆಗಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿದ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ತಾಮಸ ತಪಸ್ಸೆಂಬ ಹೆಸರು.

[ಇದೆಲ್ಲ ತಪಸ್ಸಿನ ಭೇದ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. … ದಾನದ ತ್ರಿವಿಧ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೦) ಕೊಡುವದು ಧರ್ಮವೆಂದೇ ತಿಳಿದು (ದೇಶೇ) ಪುಣ್ಯಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಗ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪಾತ್ರನಾದವನಿಗೂ, (ಇವನು) ಉಪಕಾರಮಾಡಿದವನೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಡದೆ ಮಾಡಿದ ದಾನವು ಸಾತ್ವಿಕವೆನಿಸುವದು. (೨೧) ಆದರೆ (ಇದು ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರಕ್ಕೆ) ಪ್ರತ್ಯುಪಕಾರವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಕೆಲವೊಂದು ಫಲವನ್ನು

अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।
असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಕೊಟ್ಟಂಥ ಹೀನತರವಾದ ದಾನವು ರಾಜಸವೆನಿಸುವದು. (೨೨) ಅಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅಯೋಗ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಾತ್ರನಲ್ಲಿಯೂ, ಅನಾದರದಿಂದ ಅಥವಾ ಮಾನಖಂಡನ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ದಾನವು ತಾಮಸವೆನಿಸುವದು.

[ಆಹಾರ, ಯಜ್ಞ, ತಪಸ್ಸು, ದಾನ ಇವುಗಳ ತ್ರಿವಿಧಾತ್ಮಕವಾದ ಭೇದದಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ, ಕರ್ತಾ ಬುದ್ಧಿ, ಧೃತಿ ಮತ್ತು ಸುಖ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ತ್ರೈವಿಧ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೧೮.೨೦-೩೯) ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಪಕ್ರಮಿಸಿದ ಗುಣಭೇದ ಪ್ರಕರಣವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವವನ್ನೂ ಅದರ ಸಂಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಿವೇಚನವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಕರ್ಮವು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿರಲಿ, ರಾಜಸವಾಗಿರಲಿ, ತಾಮಸವಾಗಿರಲಿ, ಯಾವದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅದು ದೋಷಮಯವಾಗಿಯೂ ದುಃಖಮಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮದ ಕುಲವನ್ನೇ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು ಅಸಾಧ್ಯವು. ಈ ಮಾತು ನಿಜವೇ ಆಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಿಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮವು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಿದ್ದರೇನು ರಾಜಸವಾಗಿದ್ದರೇನು? ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದ್ದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಹಾಗೂ ತಾಮಸ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವವೆಂತಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಏನೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ಮ ಹಾಗು ಸತ್ಕರ್ಮಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗಿದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ತ್ಯಾಜ್ಯವಾದವುಗಳಲ್ಲವೆಂಬದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೨೪೧) ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲ ಓಂ ತತ್ಸತ್ ಎಂಬೀ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳ ನಿರ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಗ್ರಥಿತವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಓಂ ಎಂಬದು ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಪ್ರಶ್ನ. ೫.; ಕಠ ೨. ೧೫-೧೭; ತೈ ೧.೮; ಛಾಂ. ೧.೧. ಮೈ. ೬.೩.೪; ಮಾಂ ೮-೧೨). ಈ ವರ್ಣಾಕ್ಷರ ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಸಕಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ ಎಂದರೆ, ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕರ್ಮದ ಆಚೆಗಿರುವದು; ಅರ್ಥಾತ್ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ಮವು. ಮತ್ತು "ಸತ್" ಎಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಶುದ್ಧಕರ್ಮವು. ಹೀಗೆ ಓಂ ತತ್ಸತ್ ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ಮವೊಂದೇ ಅಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರ ಮಾಡಿದ ಸತ್ಕರ್ಮವು ಕೂಡಾ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಮಾತು. ತತ್ ಹಾಗೂ ಸತ್ ಎಂಬೀ ಎರಡು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲದೆ „ಅಸತ್" ಅಂದರೆ ಕೆಟ್ಟಕರ್ಮವೊಂದು ಉಳಿಯುತ್ತದಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ಆ ಅಸತ್ ಕರ್ಮಗಳು ಉಭಯಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿಂದ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಈ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೆಂದದ್ದು:—]

§§ ॐ तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।
ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥ २३ ॥
§§ तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः ।
प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ २४ ॥
तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः ।
दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकांक्षिभिः ॥ २५ ॥
सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।
प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥ २६ ॥
यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।

(೨೩) ॐ **तत्सत್** ಎಂಬದಾಗಿ (ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ) ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ ನಿರ್ದೇಶವು ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ವೇದ ಹಾಗೂ ಯಜ್ಞಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

[ಸಕಲಾದಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ರೂಪಿಯಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ವೇದಗಳೂ ಯಜ್ಞವೂ [illegible] ಹಿಂದು ಮೊದಲೇ (ಗೀ. ೩.೧೦) ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಸಕಲವನ್ನು ಉತ್ಪನ್ನವಾದ [illegible] ॐ ತತ್ಸತ್ ಎಂಬೀ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ॐ ತತ್ಸತ್ ಎಂಬೀ ಸಂಕಲ್ಪವು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಈ ಶ್ಲೋಕದ [illegible] ಈ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿರುವ ಮೂರು ಪದಗಳ ಪೃಥಕ್ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಕರ್ಮ[illegible] ಮಾಡುತ್ತಾರೆ]

[illegible] ಎಂದರೆ, ಈ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ [illegible] ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಕರ್ಮ[illegible] ॐ ಎಂಬ ಉಚ್ಚಾರ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತ[illegible] ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ, ಫಲಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪ ಮುಂತಾದ [illegible] ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಜನರು ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ [illegible] ಸಾಧುತ್ವ (ಒಳ್ಳೇತನ)ವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದ[illegible] ಹಾಗೂ ಅರ್ಜುನನೆ, ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕಾದರೂ ಸತ್ [illegible] ಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. (೨೭) ಯಜ್ಞ, ತಪ ಹಾಗೂ ದಾನ ಇ[illegible] ಸ್ಥಿರಭಾವನೆ ಇರುವದಕ್ಕಾದರೂ ಸತ್ ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. [illegible] ಕರ್ಮಗಳಿಗಾದರೂ ಸತ್ ಎಂಬ ಹೆಸರು.

[illegible] ದಾನ ಇವೇ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾ[illegible] ಮೀಮಾಂಸಕರು "ಯಜ್ಞಾರ್ಥಕರ್ಮ" ಎಂಬದಾಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥ[illegible] ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಹಿಡುಕೊಂಡಾದರೂ ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳು "ಸತ್" ಎಂಬ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳು 'ತತ್' (ಅಂದರೆ ಆವುಗಳಾಚೆಯವು) ಎಂಬ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವವು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕರ್ಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ॐ ತತ್ಸತ್ ಎಂದು ಉಚ್ಚ

कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥ २७ ॥
§§ अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् ।
असदित्युच्यते पार्थ न च तत्प्रेत्य नो इह ॥ २८ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-संवादे श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७॥

ರಿಸಲ್ಪಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಎರಡೂ ವರ್ಗದ ಕರ್ಮಗಳ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವದರಿಂದ ಆ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಕರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾನುಕೂಲವಾದವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೨೪೧ ನೋಡಿರಿ). ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯ 'ಅಸತ್' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ವಿಚಾರವುಳಿಯಿತು ಅದದ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೮) ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹವನ ಮಾಡಿದ್ದೂ, ದಾನಕೊಟ್ಟದ್ದೂ, ತಪಸ್ಸುಮಾಡಿದ್ದೂ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಕರ್ಮಮಾಡಿದ್ದೂ ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ "ಅಸತ್" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪಾರ್ಥನೇ, ಆ ಕರ್ಮವು ಸತ್ತಬಳಿಕ (ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ) ಬಾರದು, ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. (ಲಭಿಸದು).

[ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಬೋಧಕವಾದ ಈ ಸರ್ವಮಾನ್ಯ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೇ, ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೇ ತಿಳಿದು ಮಾಡಿದ ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ಮಗಳೂ, ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಸದ್ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಶಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳೂ (ಸತ್‌ಕರ್ಮಗಳೂ) ಸಮಾವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ, ಉಳಿದ ಬೇರೆ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ನಿರರ್ಥಕವಾದವುಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಸಂಗಡಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಡದಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಬಿಡಿರೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬದು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಓಂ ತತ್ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಪರವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕರ್ಮ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿದ ಹೇತುವಾದರೂ ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೇವಲವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಇದ್ದದ್ದಾದರೆ ಆ ವರ್ಣನವು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟೇ ಇದೆ ಓಂ ತತ್ಸತ್ ಇದರ ಮೂಲಾರ್ಥವೇನೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೪೧) ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ "ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ"ವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಓಂ ತತ್ಸತ್ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶವನ್ನೇ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವರಾದ್ದರಿಂದ "ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ"ವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶವು (ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ದೇಶವೆಂದು) ಪ್ರಾಯಶಃ ಗೀತೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಅನುಮಾನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ]

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ ಅಂದರೆ ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗ (ಕರ್ಮಯೋಗ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ಶ್ರದ್ಧಾತ್ರಯ ವಿಭಾಗಯೋಗವೆಂಬ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

अष्टादशोऽध्यायः।

अर्जुन उवाच।

संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम्।

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ.

[ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಎಲ್ಲ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಸಂಹಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆರಂಭದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಮಾಡೋಣ. (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರ ಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೪ನೆಯ ಪ್ರಕರಣ ನೋಡಿರಿ). ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕೈಗೆ ಜೋಳಿಗೆಯನ್ನು ಹಾಕುವೆನೆನ್ನುವ ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಸ್ವಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಬೇಕಾಗಿ ಗೀತೆಯು ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಯೆಂಬ ಮಾತು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಗುರುಹತ್ಯೆ ಮುಂತಾದ ದೋಷಯುಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಲರಿಯದೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಶಂಕೆಯನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದನು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಪುರುಷರು ಅವಲಂಬಿಸುವ ದ್ವಿವಿಧವಾದ ಆಯುಷ್ಕ್ರಮಣದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದರು. ದ್ವಿವಿಧವೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಂಖ್ಯ (ಸಂನ್ಯಾಸ) ಮಾರ್ಗವು ಮತ್ತೊಂದು ಕರ್ಮಯೋಗವು. ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದದ್ದೆಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವರು. (ಗೀ. ೫.೨) ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ಎಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಿರವೂ ಸಮವೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮದ ಬಾಧೆಯು ತಟ್ಟದೆಂದೂ, ಕರ್ಮವು ಯಾರಿಗೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಫಲಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನೊಂದನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದರಾಯಿತೆಂದೂ, ತನಗಾಗಿ ಆಗದಿದ್ದರೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂದೂ, ಬುದ್ಧಿಯು ಚನ್ನಾಗಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧ ಬಾರದೆಂದೂ, ಪೂರ್ವದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಜನಕಾದಿಗಳು ಹೀಗೆಯೇ ಆಚರಿಸಿದರೆಂದೂ, ಯುಕ್ತಿವಾದಗಳನ್ನು ಮೂರನೆಯಿಂದ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ಮಯೋಗದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಮತೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೂ, ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ನಡಿಸಿರುವಾಗಲೇ ಮುಂದೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂತಾಗುವದೆಂಬದೂ ಈ ವಿಷಯದ ತರುವಾಯದ ವಿಷಯವು. ಮೇಲ್ಕಂಡ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಮತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮೇಶ್ವರನಿರುವನೆಂಬದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ, ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವೆಂತಾಗುವದೆಂಬದನ್ನೂ, ಆ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನೂ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಏಳನೆಯ ಹಾಗೂ ಎಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತದ ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವ್ಯಕ್ತವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪರಮೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವನೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಗಗೊಡದಂತೆ, ವ್ಯಕ್ತದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗಮ್ಯ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಕಲರಿಗೂ ಸುಲಭವಾದದ್ದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು

त्यागस्य च हृषीकेश पृथक्केशिनिषूदन ॥ १ ॥

ಒಂಬತ್ತನೆಯಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತನೆಂದು ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವವನೇ ಮನುಷ್ಯದೇಹದಲ್ಲಿದ್ದ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ ವಿಚಾರವು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆಮೇಲೆ ಒಂದೇ ಅವ್ಯಕ್ತದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವಿವಿಧಸ್ವಭಾವದವರಾದ ಮನುಷ್ಯರೂ ಇನ್ನುಳಿದ ನಾನಾವಿಧವಾದ ಪ್ರಸಾರವೂ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವವೆಂಬ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ವಿಜ್ಞಾನಾಂತರ್ಗತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹದಿನಾಲ್ಕರಿಂದ ಹದಿನೇಳನೆಯ ವರೆಗಿದ್ದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಮುಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ನಡುನಡುವೆ 'ನೀನು ಕರ್ಮಮಾಡು' ಎಂದೇ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶವಾಗಿದ್ದು, ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಶುದ್ಧಾಂತಃಕರಣದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಸ್ವಧರ್ಮಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೇವಲವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬದಾಗಿರುವ ಈ ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾದ ಆಯುಷ್ಯಕ್ರಮಣದ ಮಾರ್ಗವೇ ಸಕಲ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಸಾಂಗೋಪಾಂಗವಾಗಿ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಮಾಡಿದಬಳಿಕ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಧರ್ಮದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡುವಂತೆ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ "ನೀನು ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಜೋಳಿಗೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯೆಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಉಪದೇಶವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನು ನಿತ್ಯಸಂನ್ಯಾಸಿಯೇ ಆಗಿರುವನೆಂದು (ಗೀ ೫.೩) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮರೂಪವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಂದಾದರೂ ಬಿಡಲೇ ಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವವು ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ [illegible]ನಾಗಿ ದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ "ಸಂನ್ಯಾಸ" ಹಾಗೂ "ತ್ಯಾಗ"ಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಈಗ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಗೀತಾರಹಸ್ಯ ಪ್ರಕರಣ [illegible] ನೋಡಿರಿ]

ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು:— (೧) ಮಹಾಬಾಹುವಾದ ಹೃಷೀಕೇಶನೇ, ಸಂನ್ಯಾಸದ ತತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಿಚ್ಛೆ ನನಗಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕೇಶಿಮರ್ದನನಾದವನೇ, ತ್ಯಾಗದ (ತತ್ವವನ್ನು ಸಹ) ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿ (ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಿಚ್ಛೆಸುತ್ತೇನೆ).

[ಸಂನ್ಯಾಸ [illegible] ಉಪನಿಷತ್ತು[illegible] ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ (೩.೩೦; ೫.೧೩; ೬.೧) ಮತ್ತು [illegible] ಸಂನ್ಯಾಸ [illegible] ಬಂದಾಗ, ಫಲಾಶೆಯ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ (ಗೀ. ೧೨.೧೧) ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅರ್ಪಣವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (೩.೩೦; ೧೨.೬) ಇತ್ತ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ, न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः (ಕೈ. ೧.೨; ನಾರಾ. ೧೨.೩) ಅಂದರೆ ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪತಃ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿಯೇ ಅನೇಕರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡರು. (ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ) वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः संन्यासयोगाद्य-

श्रीभगवानुवाच ।

काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः ।

तयः शुद्धसत्त्वाः (ಮುಂಡ. ೩.೨.೬) ಅಂದರೆ "ಕರ್ಮತ್ಯಾಗರೂಪಿಯಾದ ಸಂನ್ಯಾಸ ಯೋಗದಿಂದ ಶುದ್ಧರಾದ ಯತಿಗಳು" ಹಾಗೂ किं प्रजया करिष्यामः (ಬೃ. ೪. ೪. ೨೨) ಅಂದರೆ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ನಮಗೇನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ? ಇತ್ಯಾದಿಯಾದ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಪರವಾಗಿರುವ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದ ವಚನಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತ್ಯಾಗ ಹಾಗೂ ಸಂನ್ಯಾಸ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಶ್ರಮಚತುಷ್ಟಯದಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸದೆ ಮತ್ತಾವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೋ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಭಗವಂತನು ಮಾಡುತ್ತಿರವನೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು. ಅವುಗಳ ಇತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಪ್ರಶ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವನು. ಗೀತಾರಹಸ್ಯ ಪ್ರಕರಣ ಹನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೩೪೧-೩೪೪) ಈ ವಿಷಯದ ಸವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವೇಚನವಾಗಿದೆ. ನೋಡಿರಿ.]

ಶ್ರೀ ಭಗವಂತನಂದದ್ದು:- (೨) ಕಾಮ್ಯ (ವೆಂತೆಂಬ ಎಲ್ಲ) ಕರ್ಮಗಳ ನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ (ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದಕ್ಕೆ) ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದು ತಿಳುಕೊಂಡಿರುವರು. ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲದ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆಯೇ ಪಂಡಿತರು ತ್ಯಾಗವೆಂದು ಹೇಳುವರು.

[ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೇಳುವದೇತಕ್ಕೆ, ತ್ಯಾಗವೆಂದರೇನು ಎಂಬದನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ಪಷ್ಟಾರ್ಥವು ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗಗಳ [illegible] ಅಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಒಳಿತಾಗಿ ಜಗ್ಗಾಡಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿ[illegible]. ಶ್ಲೋಕಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಾಮ್ಯವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಬಂದಿರುವದರಿಂದ, ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಕಾಮ್ಯ [illegible] ನಿಷಿದ್ಧವೆಂಬವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವ ಕರ್ಮದ ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ [illegible] ಕಾಮ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿರುವನೆಂದು ಈ [illegible] ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯರಿಗೆ ನಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ನೈಮಿತ್ತಿಕ [illegible] ಕೂಡ ಬೇಡಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ [illegible] ಸಮಾವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ [illegible] ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವನಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ([illegible] ಶ್ಲೋಕ [illegible] ನೋಡಿರಿ). ಇದು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೊಂದದಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು, ಆ ಟೀಕಾಕಾರರು [illegible] ಸಮಾಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ಲೃಗಂಟು ಹಾಕಿ ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಕರ್ಮ [illegible] ಸ್ತುತಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ ಹೊರತಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ [illegible] ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವದು. ಸಂನ್ಯಾಸಾದಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವೇ ಚನ್ನಾಗಿ ಹತ್ತುವದಿಲ್ಲವೆಂಬದು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದು. ಈ ಶ್ಲೋಕದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಮರಣಾಂತವಾಗಿ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಯೋಗಪರವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿಯೇ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಅರ್ಥವು ಸರಲವಾಗಿ ಆಗುವದು. ಕಾಮ್ಯ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವ ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಕಾಮ್ಯ,

सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥ २ ॥

ನಿಷಿದ್ಧವೆಂಬ ಕರ್ಮದ ಚತುರ್ವಿಧವಾದ ಭೇದವು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮ್ಯವೆಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಂತಲೂ, ನಿಷ್ಕಾಮವೆಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಂತಲೂ ಎರಡೇ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ "ಪ್ರವೃತ್ತ" ಹಾಗೂ "ನಿವೃತ್ತ" ಕರ್ಮಗಳೆಂದು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಮನು. ೧೨.೮೮ ಮತ್ತು ೮೯ ನೋಡಿರಿ). ಕರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿರಲಿ, ನೈಮಿತ್ತಿಕವಾಗಿರಲಿ, ಕಾಮ್ಯವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಯಿಕ, ವಾಚಿಕ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಸಾತ್ವಿಕಾದಿ ಭೇದಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮತ್ತಿನ್ನಂಥವಾಗಿರಲಿ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳು "ಕಾಮ್ಯ" ಮತ್ತು "ನಿಷ್ಕಾಮ" ವೆಂಬದಾಗಿರುವ ಕರ್ಮದ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು ಫಲಾಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಗಳ ಭೇದ ಮಾಡಹೋದಲ್ಲಿ ಕಾಮ್ಯವೆಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು, ನಿಷ್ಕಾಮವೆಂದರೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಂಬ ಎರಡೇ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಲ್ಲದೆ ಮೂರನೆಯ ಭೇದವು ಹುಟ್ಟಲೇ ಅರಿಯದು. ಪುತ್ರೇಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುತ್ರಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಫಲ ಹೇಳಿದ್ದು ಆ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವೆನಿಸುವದು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಫಲವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವೆನಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಕಾಮ್ಯವೆಂತೇ ಆಗಲಿ ನಿಷ್ಕಾಮವೆಂತೇ ಆಗಲಿ (ಮನುವಿನಂತೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೆಂತೇ ಆಗಲಿ) ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೇ ವರ್ಗಗಳಾಗಿರುವಾಗ, ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಶೇಷವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತನಾದ್ದರಿಂದ, ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದರೂ ಕಾಮ್ಯ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳು ಹೋದರೂ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳು ಉಳಿದೇಉಳಿಯುವವು. ಈ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಗೀತೆಯ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಉಪದೇಶವಿರುವದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಫಲಾಶೆಯ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಸರ್ವಾಂಶದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ.೬.೨). ಆದ್ದರಿಂದ ಗೀತಾ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗದ ತತ್ವವಾದರೂ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರುವದು. ಅರ್ಥಾತ್ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆಯೂ ಸಂನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ತ್ಯಾಗಗಳೆಂಬೀ ಎರಡೂ ತತ್ವಗಳು ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂತಲೂ ತ್ಯಾಗವೆಂದರೆ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲಾಶೆಯ ತ್ಯಾಗವೆಂತಲೂ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ಸಂನ್ಯಾಸವೂ (ಅಂದರೆ) ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗವೂ) ಯೋಗವೂ ಇವೆರಡೂ ತತ್ವತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವವೆಂದು ತೋರಿಸುವಾಗ ಈ ಮೊದಲೇ (ಗೀ.೫.೩-೬;೬.೧.೨ ನೋಡಿರಿ) ಸಂನ್ಯಾಸೀ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಮಾಡುವಾಗಲೂ, ಮುಂದೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (ಗೀ.೧೮.೧೧) ತ್ಯಾಗೀ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಮಾಡುವಾಗಲೂ ಇದೇ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ಅರ್ಥವೇ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ, ಆಮೇಲೆ ಗೃಹಸ್ಥ, ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಎಂಬ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸಾಗಿಬಂದು ಕೊನೆಗೆ ಸರ್ವರು ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು (ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮವನ್ನು) ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬದಾಗಿರುವ ಸ್ಮಾರ್ತಮತವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂನ್ಯಾಸಿಯ ಕಾಷಾಯವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಅವನು

§§ त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ ३ ॥
निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ।
त्यागो हि पुरुषव्याघ्र त्रिविधः संप्रकीर्तितः ॥ ४ ॥
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।
यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ ५ ॥
एतान्यपि तु कर्माणि संगं त्यक्त्वा फलानि च ।

ಸಂನ್ಯಾಸದ ನಿಜವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುವನಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಯೋಗಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲೆಂಬದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೂ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ನಡೆದಿರುವ ವಾದದ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯವೇನಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೩) ಕರ್ಮವು ದೋಷಮಯವಾದದ್ದೆಂದೂ ಅದರ ತ್ಯಾಗವನ್ನು (ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ) ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಕೆಲಜನ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಹೇಳುವರು. ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು, ಕರ್ಮ ಇವುಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಮಾಡಲಾಗದೆಂದು ಹೇಳುವರು. (೪) ಭರತಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ತ್ಯಾಗದ ವಿಷಯವಾಗಿ ನನ್ನ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಕೇಳು. ಪುರುಷಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ತ್ಯಾಗವೆಂಬದು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ್ದಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ (೫) ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು, ಕರ್ಮ ಇವುಗಳ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ (ಕರ್ತವ್ಯ) ಕರ್ಮವೇ. ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ಹಾಗೂ ತಪಸ್ಸುಗಳು ಬುದ್ಧಿವಂತರಿಗೂ ಪಾವನವಾಗಿವೆ. (ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಕಾರಕವಾಗಿವೆ). (೬) ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾರ್ಥನೆ, ಈ (ಯಜ್ಞ ದಾನಾದಿ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಡದೆ (ಬೇರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಂತೆ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ) ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬವಾಗಿ ನನ್ನ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತವಿರುವದು (ಇದೇ) ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು.

[ಕರ್ಮದ ದೋಷವೆಂದರೆ ಬಂಧಕತ್ವವು ಆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, ಫಲಾಶೆಯಲ್ಲಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬವಾಗಿ ಇರುವ ಕರ್ಮಯೋಗದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು (ಈ ಮೊದಲೇ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ) ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೋಷಮಯವಾದವುಗಳೆಂದೂ ಅರ್ಥಾತ್ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರ ಮತವು ಗೀತೆಗೆ ಅಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದು. (ಗೀ. ೧೮.೪೮ ಮತ್ತು ೪೯ ನೋಡಿರಿ) ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಕಾಮ್ಯವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ (ಗೀ. ೨.೪೨-೪೪) ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಈಗ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ಹಾಗೆ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಚಕ್ರವು ಮುಳುಗಿ (೩ ೧೬) ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಉಧ್ವಸ್ತವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಮಾಡುವದೇನು? ಇದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯ ಉತ್ತರವು:— ಯಜ್ಞ ದಾನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಯಜ್ಞಮಾಡೋಣ, ದಾನಕೊಡೋಣ, ತಪಸ್ಸುಮಾಡೋಣ ಮುಂತಾದವುಗಳ

कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥
§§ नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ।
मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥ ७ ॥
दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत् ।
स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥ ८ ॥
कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन ।

ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿದು (ಗೀ. ೧೭-೧೧,೧೭ ಹಾಗೂ ೨೦ ನೋಡಿರಿ). ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡುವಂತೆ ಯಜ್ಞದಾನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಫಲಾಶೆಗಳನ್ನಿಡದೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಪಾವನವಾದವುಗಳು. (ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಕಾರಕವಾದವುಗಳು) ಅಂದರೆ ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ. ಶ್ಲೋಕದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ಏತಾನ್ಯಪಿ' (ಅಂದರೆ ಇವುಗಳಾದರೂ) ಎಂಬ ಪದದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ "ಬೇರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳಂತೆಯೇ ಈ ಯಜ್ಞದಾನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾದರೂ" ಎಂಬ ಭಾವಾರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಾಗಲಿ, (ಭಕ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ) ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಘಟಿಯಂತ್ರವು ನೆಟ್ಟನೆ ಸಾಗುವದಲ್ಲದೆ, ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ ಮಾಡುವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅವನ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಗಟ್ಟಲಾರವು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವದು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಇದೇ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಕೊನೆಯ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವದು. (ಗೀ. ೨. ೪೭ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಟೀಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ). ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೮೭-೨೯೦ ಮತ್ತು ೩೩೯-೩೪೧) ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿರುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ! ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ತ್ಯಾಗ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕರ್ಮಯೋಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿ, ಸಾತ್ವಿಕಾದಿ ಭೇದಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ:—]

(೭) (ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ) ನಿಯತವಾದ ಅಂದರೆ ನಿಯಮ ಬದ್ಧವಾದ ಕರ್ಮದ ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಮೋಹಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ (ಮೂಢತನಕ್ಕಾಗಿ) ಮಾಡಿದ ಅಂಥ ಕರ್ಮಪರಿತ್ಯಾಗವು ತಾಮಸವೆಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, (೮) ಇದು ದುಃಖಕರವಾದ ಕೆಲಸವು. ಇದರಿಂದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಆಯಾಸವಾದೀತೆಂಬ ಭೀತಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವು ರಾಜಸವೆನಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ ತ್ಯಾಗದ ಫಲವಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. (೯) ಅರ್ಜುನನೆ, ಇದೊಂದು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರತಕ್ಕ ಕೆಲಸವೆಂದು ನಂಬಿ (ಶಾಸ್ತ್ರ) ನಿಯತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ತ್ಯಾಗವೆನಿಸುವದು.

[ಏಳನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ 'ನಿಯತಂ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ, ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವ

संगं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥ ९ ॥
§§ न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते ।
त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ १० ॥
न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।
यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥ ११ ॥
§§ अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।

ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ, "ನಿತ್ಯ" ಕರ್ಮವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. नियतं कुरु कर्मत्वं (ಗೀ. ೩.೮) ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ "ನಿಯತಂ" ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಗೀತಾ ೩.೧೯ರಲ್ಲಿ "ನಿಯತ"ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ "ಕಾರ್ಯ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನಿಟ್ಟಿರುವರು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ನಿಯತ" ಹಾಗೂ "ಕಾರ್ಯ"ಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬಿಡದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ (ಗೀ.೩.೧೯) ಸಾತ್ವಿಕ ತ್ಯಾಗವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ತೀರಲಿಲ್ಲ; ಕರ್ಮಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆಯೇ ತ್ಯಾಗ ಇಲ್ಲವೆ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂಬ ಹೆಸರು! ಇರಲಿ! ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತ್ಯಾಗ ಅಥವಾ ಸಂನ್ಯಾಸ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಇದೇ ತತ್ವವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ " ತ್ಯಾಗಿ ಯಾರು ಸಂನ್ಯಾಸಿ ಯಾರೆಂ " ಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೦) ಛಿನ್ನ ಸಂಶಯನೂ ಸತ್ವಶೀಲನೂ ಆದ ಮೇಧಾವಿಯು (ಬಹು ಬುದ್ಧಿವಂತನು) ಇದು ಅಕುಶಲವಾದ (ಅಹಿತಕರವಾದ) ಕರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಇದು ಕುಶಲವಾದ (ಕಲ್ಯಾಣಕರವಾದ) ಕರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನಿಡುವದಿಲ್ಲ, ಅವನೇ ತ್ಯಾಗಿಯು. (ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು). (೧೧) ಯಾಕೆಂದರೆ, ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವದು ದೇಹವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಶಕ್ಯವಾದ ಮಾತಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವನು (ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ) ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ ಅವನೇ (ನಿಜವಾಗಿ) ತ್ಯಾಗಿಯೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

[ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಕೇವಲವಾಗಿ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರಬಿಟ್ಟು ತ್ಯಾಗಿಯಾದವನು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವು ಅವನಿಗೆ ಬಂಧಕವಾಗಲಾರದೆಂದು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೨) ಅನಿಷ್ಟವೂ ಇಷ್ಟವೂ ಮಿಶ್ರವೂ (ಅನಿಷ್ಟ ಇಷ್ಟ ಕೂಡಿದ್ದು) ಎಂಬ ತ್ರಿವಿಧವಾದ ಕರ್ಮಫಲವು ಮರಣಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಗಿಗೆ ಸಿಕ್ಕುವದಲ್ಲದೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೆ (ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡುವಂಥವನಿಗೆ) ಅದು ಎಂದಿಗೂ ತಪ್ಪದು.

[ತ್ಯಾಗ, ತ್ಯಾಗೀ, ಸಂನ್ಯಾಸೀ ಇವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಮೊದಲೇ (ಗೀ. ೩.೪-೭; ೫.೨-೧೦; ೬.೧) ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಸರ್ವ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸವು

भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥ १२ ॥
§§ पंचैतानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।
सांख्ये कृतांते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥
अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ।
विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैवं चैवात्र पंचमम् ॥ १४ ॥
शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः ।
न्याय्यं वा विपरीतं वा पंचैते तस्य हेतवः ॥ १५ ॥
§§ तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः ।
पश्यत्यकृतबुद्धित्वान्न स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥
यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

ಗೀತೆಗೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಫಲಾಶೆಯ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪುರುಷನೇ ಗೀತಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು. (ನಿತ್ಯ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು) (ಗೀ.೫.೩). ಮಮತ್ವಯುಕ್ತವಾದ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದೇ ನಿಜವಾದ ತ್ಯಾಗವು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಢೀಕರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೧೩) ಮಹಾಬಾಹುವೆ, ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳು ಒದಗಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಐದು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾನು ಹೇಳುವೆನು ಕೇಳು. (೧೪) ಅಧಿಷ್ಠಾನವು (ಭೂಮಿಯು) ಹಾಗೂ, ಕರ್ತೃವು, ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳು ಅಂದರೆ ಸಾಧನ ಅಥವಾ ಉಪಕರಣಗಳು (ಕರ್ತೃತ್ವ ಮಾಡುವ) ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ಕಾದ ಚೇಷ್ಟಿತ ಅಂದರೆ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಇವುಗಳೊಡನೆ ಐದನೆಯದು ದೈವವು. (೧೫) ಶರೀರದಿಂದಾಗಲಿ ವಾಚೆಯಿಂದಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಾಗಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ—ನ್ಯಾಯವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ವಿಪರೀತವಾಗಿರಲಿ ಅಂದರೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿರಲಿ—ಇವು ಐದು ಕಾರಣಗಳಾಗಿರುವವು.

(೧೬) ಹೀಗೆ (ನಿಜವಾದ) ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರಲು, ಬುದ್ಧಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತವಾಗಿರದ ಮೂಲಕ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದುರ್ಮತಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದು. (೧೭) "ನಾನೇ ಮಾಡುವೆ" ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಳೆಯದವನೂ ಅಲಿಪ್ತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನೂ ಈ ಲೋಕವನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಂದರೂ ಕೊಂದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಹಾಗೂ ಆ ಕರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ ಬಂಧಕವಾಗಲರಿಯದು.

[ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೆಲವರು ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕವು ಅಂದರೆ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ತತ್ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ (ಶಾಂತಿ ೩೪೭.೮೭) ಅಕ್ಷರಶಃ ಬಂದಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಪಿಲ ಸಾಂಖ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಪುರುಷರ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದ ತತ್ವದ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯಾದರೂ 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಕಾಪಿಲ ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವದೆಂಬದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮತವಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಕರ್ಮಫಲದ ಆಶೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಾರದೆಂದೂ

हत्वा स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥ १७ ॥

ಅಥವಾ ನಾನಿಂಥ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕವನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದೂ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದು (ಗೀ. ೨.೧೯; ೨.೪೭; ೩.೧೭. ೫.೮-೧೧; ೧೩.೨೯) ಅದನ್ನೇ “ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲು ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನೇ ಕಾರಣನಲ್ಲ ” ವೆಂಬದಾಗಿ ಹೇಳಿ ದೃಢೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ರ. ಪ್ರ|| ೧೧ ನೋಡಿರಿ). ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವಾನುರೂಪವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೆಲ್ಲ ಅಖಂಡವಾಗಿ ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ತಾನಿದನ್ನು ಮಾಡಿರುವೆನೆಂದು ಮನುಷ್ಯನು ತಿಳಿದದ್ದು ಅವನ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿರದೆ, ಅವನ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಪಾರ (ಅಥವಾ ಚೇಷ್ಟೆ)ಗಳು ಕೂಡಿ ಆ ಕಾರ್ಯವು ಸಂಭವಿಸಿರುತ್ತದೆಂದು ೧೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಒಕ್ಕಲತನವೇ ಆಗಲಿ, ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಯತ್ನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲ; ಭೂಮಿ, ಬೀಜ, ಗೊಬ್ಬರ, ಎತ್ತುಗಳು, ಮಳೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಗುಣಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಸಹಾಯವು ಒಕ್ಕಲತನದ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವಂಥ ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ವಿವಿಧವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ರಹಸ್ಯವು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅವುಗಳ ಅನುಕೂಲ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡೇ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಡಿಸುವನು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕವಾದ ಬೇರೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಸೃಷ್ಟಿವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ ದೈವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವೊಂದು ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಈ ದೈವವು ಐದನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಫಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಐದು ಕಾರಣಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿಯುವಲ್ಲ; ಕೆಲವುಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡ ನಮಗಿಲ್ಲ; ಹೀಗಿರಲು ಇಂಥದೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರುವೆನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಳೆಯುವದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ನನ್ನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಇಂಥದೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶೆಯನ್ನು ತಳೆಯುವದಾಗಲಿ ಮೂರ್ಖತನದ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೩೨೧—೩೨೨). ಇನ್ನು ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯದವನು ಬೇಕಾದ ಬಗೆಯ ಕುಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆಂಬದಾಗಿ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಕೆಲವೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥದ ಲೋಭಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಕೈಯಿಂದ ಅನುಚಿತವಾದ ಕೆಲಸಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಲೋಭ, ಫಲಾಶೆಗಳನ್ನು ಅಳಿದುಬಿಟ್ಟು ಸಕಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದ ಭಾವವನ್ನು ಇಟ್ಟವನಿಂದ ಪರರ ಅಹಿತವು ಎಂದಿಗೂ ಘಟಿಸದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದೋಷವೆಂಬದು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂಥವನೊಬ್ಬನ ಬುದ್ಧಿಯು ಶುದ್ಧವೂ ಪವಿತ್ರವೂ ಆದದ್ದೆಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಬಳಿಕ ಅವನು ಮಾಡಿದ್ದೊಂದು ಕೆಲಸವು ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಆ ಕೆಲಸದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು ಶುದ್ಧವಾದದ್ದೇ ಎಂದು ನ್ಯಾಯ್ಯತ: ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಆ ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಪುರುಷನನ್ನು ಹೊಣೆಗಾರನನ್ನಾಗಿ ಹಿಡಿಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನೆಂದರೆ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಪುರುಷನ ನಿಷ್ಪಾಪತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ತತ್ವವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. (ಕೌಷೀ ೩.೧; ಮತ್ತು ಪಂಚದಶೀ ೧೪.೧೬-೧೭) ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೧೨ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೩೬೫-೩೬೯) ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ವಿವೇಚನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ

§§ ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना ।
करणं कर्म कर्तेति त्रिविधः कर्मसंग्रहः ॥ १८ ॥
ज्ञानं कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदतः ।

ವೆಂದು "ಸಂನ್ಯಾಸ" ಹಾಗೂ "ತ್ಯಾಗ" ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಈ ಪರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅಹಂಕಾರ, ಬುದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಫಲಾಶೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಅಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ತ್ಯಾಗವೆಂತಲೂ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು ನಿಜವಾದ ತ್ಯಾಗವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿ ಭಗವಂತನು ಇನ್ನು (ಹದಿನೇಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಪಕ್ರಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ) ಸಾತ್ತ್ವಿಕಾದಿ ಭೇದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಯೋಗದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಮುಗಿಸುತ್ತಾನೆ:—]

(೧೮) ಜ್ಞಾನವೂ, ಜ್ಞೇಯವೂ, ಜ್ಞಾತೃವೂ ಎಂಬದಾಗಿ ಕರ್ಮಚೋದನೆಯು ಮೂರು ಬಗೆಗಳಿರುವವು. ಹಾಗೂ ಕರಣ, ಕರ್ಮ, ಕರ್ತೃವೆಂಬದಾಗಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕರ್ಮಸಂಗ್ರಹವಿರುವದು. (೧೯) ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ, ಹಾಗು ಕರ್ತೃಗಳು (ಇವುಗಳೊಂದೊಂದರಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವ, ರಜ, ತಮವೆಂಬ) ಗುಣಭೇದಗಳಿಂದ ಮೂರು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿರುವವೆಂದು ಗುಣಸಂಖ್ಯಾನ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ (ಕಾಪಿಲ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದೆ. ಆ (ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು) ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೆಯೇ (ನಿನಗೆ ಹೇಳುವೆನು) ಕೇಳು.

[ಕರ್ಮಚೋದನೆ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಸಂಗ್ರಹವೆಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾದವುಗಳು. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಡುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾನಸಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ (ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ) ಕರ್ಮಚೋದನಾ (ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆ) ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪ್ರೇರಣೆ (ಚೋದನೆಯು) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾತೃ ಎಂಬದಾಗಿ ಮೂರು ಬಗೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ:— ಗಡಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ; ಆಗ ನಾನೇನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದು ಜ್ಞೇಯವು; ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದು ಜ್ಞಾನವು; ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಮನದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕುಂಬಾರನು ಜ್ಞಾತೃವು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಚೋದನೆಯು. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಬಳಿಕ ಆ ಕುಂಬಾರನು (ಕರ್ತೃವು) ಮಣ್ಣು, ತಿಗರಿ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು (ಕರಣಗಳನ್ನು) ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು (ಕರ್ಮವನ್ನು) ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಸಂಗ್ರಹವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗಡಿಗೆಯು ಕುಂಬಾರನ ಕರ್ಮವು ಆದರೂ ಆ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮಣ್ಣಿನ ಕಾರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. "ಕರ್ಮಚೋದನೆ" ಎಂಬುವದು ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಅಂತರಂಗದ ವ್ಯಾಪಾರ ಬೋಧಕವೆಂತಲೂ ಕರ್ಮಸಂಗ್ರಹವೆಂದರೆ ಆ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಂಥದೆಂತಲೂ ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನದಿಂದ ಕಂಡು ಬರುವದು. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮದ ಪೂರ್ವಾಪರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ "ಚೋದನೆ" ಹಾಗೂ "ಸಂಗ್ರಹ"ಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ಅಂಗಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ (ಚೋದನಾ ಅಂದರೆ) ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ, ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾತೃ (ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ) ಇವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು (ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಹಿಂದೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೧೩.೧೮) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಕ್ರಿಯಾರೂಪಿಯಾದ

प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥ १९ ॥
§§ सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥ २० ॥
पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान्पृथग्विधान् ।
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥ २१ ॥
यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन् कार्ये सक्तमहैतुकम् ।

ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವು ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ, ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾತೃ) ವೆಂಬ "ತ್ರಯೀ"ಯಲ್ಲಿಯ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನೂ ಎರಡನೆಯ "ತ್ರಯೀ"ಯಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮ ಹಾಗೂ ಕರ್ತೃಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೦) ವಿಭಕ್ತವಾದ ಅಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸಕಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿಭಕ್ತವೂ ಅವ್ಯಯವೂ ಆಗಿರುವ ಒಂದೇ ಅವಿಭಕ್ತವಾದ ಭಾವ ಅಂದರೆ ತತ್ತ್ವವಿರುವದೆಂಬದು ಯಾತರಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವದೋ ಅದೇ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ತಿಳಿ. (೨೧) ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ನಾನಾಭಾವಗಳಿರುವವೆಂಬದಾಗಿ ಪೃಥಕ್ತ್ವ ಬೋಧವು ಯಾವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವದೋ ಆ ಜ್ಞಾನವು ರಾಜಸವೆಂದು ತಿಳಿ. (೨೨) ಆದರೆ ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥವನ್ನರಿಯದೆಯೂ ಇದೇ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂದು ಹೇಳಿ ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೆಲಿಸಿರುವದಾದ ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನವು ತಾಮಸವೆನಿಸುವದು.

[ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರದ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬಹು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿವೆ. ತನ್ನ ಹೆಂಡರು ಮಕ್ಕಳೆಂದರೆಯೇ ಸಕಲವಾದ ಸಂಸಾರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನವು ತಾಮಸವೆನಿಸುವದು. ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೆತ್ತಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಅದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಊರವರೂ ದೇಶದವರೂ ತನ್ನವರೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಬೇರೂರಿನವರೂ ಪರದೇಶದವರೂ ಪರಕೀಯರೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುವದು. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನವು ರಾಜಸವು. ಆದರೆ ಒಳಿತಾಗಿ ಮೇಲಕ್ಕೇರಿ ನೋಡಿ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆತ್ಮವಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಅರಿತದ್ದಾದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ಣವೂ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವೂ ಆದದ್ದೆನಿಸುವದು. ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ವಿಭಕ್ತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿಭಕ್ತವನ್ನೂ, ಅಥವಾ ನಾನಾತ್ವದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಲಕ್ಷಣವಹುದು. ಹೀಗೆ "नेह नानास्ति किंचन" ಅಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವೆಂಬದಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡವನು ಮುಕ್ತನು. ಮತ್ತು "मृत्योः समृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति" (ಬೃ. ೪.೪.೧೯) ಅಂದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವವನು ಜನ್ಮ ಮರಣಗಳ ತಿರುಗಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವನು. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣನವಿರುವದು. (ಕಠ. ೪.೧೧) ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೆಂದರೆ ಇದೇ (ಗೀ. ೧೩.೧೬) ಇಲ್ಲಿಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಪರಮಾವಧಿಯಾಗುವದು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆದ ಬಳಿಕ ಏಕೀಕರಣದ ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ಜ್ಞಾನದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೨೨೮). ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವದಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯು ಹೇಗೆ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ಪುಟ ೨೧೦-೨೧೧). ಇದೇ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿರಲಾಗಿ ದೇಹಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ

अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥
§§ नियतं संगरहितमरागद्वेषतः कृतम् ।
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥
यत्तु कामेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः ।
क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥
अनुबंधं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ।

ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮದ ವರ್ಣನವನ್ನು ದೈವೀ ಸಂಪತ್ತಿಯ ಗುಣವರ್ಣನದ ರೂಪದಿಂದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಕಾರದ ದೇಹಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆಯೇ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೧೩.೭-೧೧) ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಲಾಗಿ "ಜ್ಞಾನ"ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವು. (೧) ಏಕೀಕರಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಪೂರ್ತತೆಯು; (೨) ಆ ಪೂರ್ತತೆಗಾಗಿ ದೇಹಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವು. ಹೀಗಿರುವ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವು ಸಕೃದ್ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಆ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೇಹಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮದ ಸಮಾವೇಶವಾದರೂ ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ೯ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೨೪೩-೨೪೪) ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇರಲಿ; ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಇನ್ನು ಕರ್ಮದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೩) ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯದವನಾದ ಪುರುಷನು ಪ್ರೀತಿ, ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯದೆ, ಆಸಕ್ತಿ ರಹಿತವಾದದ್ದೂ, (ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ) ನಿಯತವಾದದ್ದೂ, (ನಿಯಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದೂ) ಆಗಿರುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನಾದರೆ ಆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಹೆಸರು. (೨೪) ಆದರೆ ಕಾಮೇಚ್ಛೆಯೆಂದರೆ, ಫಲಾಶೆ ಹಿಡಿದವನೂ ಇಲ್ಲವೆ ಅಹಂಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನೂ ಆದ (ಪುರುಷನು) ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಯಾಸಪಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ರಾಜಸವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೨೫) ಅನುಬಂಧವನ್ನೂ (ಇದರಿಂದೇನಾದೀತೆಂಬದನ್ನೂ) ಪೌರುಷವನ್ನೂ (ಈ ಕೆಲಸವು ತನ್ನಿಂದ ನೀಗುವದೋ ಇಲ್ಲವೊ ಎಂಬದನ್ನೂ) ಇದರಿಂದ ಹಿಂಸೆ ನಾಶಗಳಾಗುವವೇನೆಂಬದನ್ನೂ ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಮೋಹಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಹೂಡಿದ ಕರ್ಮವು ತಾಮಸವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

[ಈ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರದ ಕರ್ಮಗಳೂ ಬಂದಂತಾದವು. ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮವೇ ಸಾತ್ವಿಕವೆಂದರೆ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೇಕೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದುವೇ ವಾಸ್ತವವಾದ "ಅಕರ್ಮವು" (ಗೀ. ೪.೧೮. ಇದರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿರಿ) ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ, ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಕರ್ಮ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸರತಿಗೊಮ್ಮೆ ಕರ್ತೃವಿನ ಬುದ್ಧಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆ ಕರ್ಮವು ಸಾತ್ವಿಕವೋ ತಾಮಸವೋ ಎಂಬದರ ನಿರ್ಣಯವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು. (ಗೀ.ರ.ಪ್ರ|| ೧೨. ಪುಟ ೩೭೬). ಮತ್ತು ಫಲಾಶೆಯು ಬಿಟ್ಟಿತೆಂಬ

मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥ २५ ॥
§§ मुक्तसंगोऽनहंवादी धृत्युत्साहसमन्वितः ।
सिद्ध्यसिद्ध्योर्निर्विकारः कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥
रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः ।
हर्षशोकान्वितः कर्ता राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥
अयुक्तः प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः ।

ಮಾತ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಮುಂದಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆಯೂ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆಯೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಬಂದೀತೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂಬದು ೨೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನುಬಂಧ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ತಾಮಸವೆನಿಸುತ್ತದಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕವಾಗಲರಿಯದೆಂದು ೨೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೪೭೬). ಇದೇ ಮೇರೆಗೆ ಇನ್ನು ಕರ್ತೃವಿನಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೨೬) ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವನೂ 'ನಾನು' 'ನನ್ನ'ದೆಂದು ಹೇಳದವನೂ, ಕಾರ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಿ, ಬಿಡಲಿ (ಹೇಗಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು) ವಿಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯದವನೂ, ಧೃತಿ ಹಾಗೂ ಉತ್ಸಾಹಗಳನ್ನು ತಳೆದವನೂ ಆಗಿ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಕರ್ತೃವು ಸಾತ್ವಿಕನಾದ ಕರ್ತೃವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (೨೭) ವಿಷಯಾಸಕ್ತನೂ ಲೋಭಿಯೂ, (ಸಿದ್ಧಿ, ಅಸಿದ್ಧಿಗಳುಂಟಾದ ಮೇರೆಗೆ) ಹರ್ಷ ಶೋಕಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವವನೂ, ಕರ್ಮಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆಶೆಯನ್ನು ತಳೆದವನೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ಹೇಸದವನೂ ಅಶುಚಿಯೂ ಆಗಿರುವ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ರಾಜಸವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (೨೮) ಅಯುಕ್ತನೆಂದರೆ ಚಂಚಲ ಬುದ್ಧಿಯುವನೂ, ಗೊತ್ತುಗೇಡಿಯೂ, ಸೆಟೆಯುಳ್ಳವನೂ, ಕೊಬ್ಬಿದವನೂ, ನೈಷ್ಕೃತಿಕನೆಂದರೆ ಕೆಲಸಗೇಡಿಯೂ ಸೋಮಾರಿಯೂ, ಸಿಡಿಪಿಡಿ ಮಾಡುವವನೂ, ದೀರ್ಘಸೂತ್ರಿ (ದೂರದವರೆಗೆ ಹಗ್ಗಹಾಕುವವನೂ) ಆದ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ತಾಮಸವೆಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

[೨೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ 'ನೈಷ್ಕೃತಿಕ' (ನಿಸ್ + ಕೃತ್ = ಕತ್ತರಿಸೋಣ = ಕೊಯ್ಯೋಣ) ಅಂದರೆ ಅನ್ಯರ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕತ್ತರಿಯನ್ನಿಕ್ಕುವವ ಅರ್ಥಾತ್ ಅನ್ಯರನ್ನು ಮುಳುಗಿಸುವವನೆಂಬದಾಗಿ ಮೂಲಾರ್ಥವಿರುವದು. ಕೆಲವರು "ನೈಕೃತಿಕ"ವೆಂಬ ಪಾಠವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿರುವರು. ನಿಕೃತವೆಂದರೆ "ಶಠ"ನೆಂದು ಅಮರಕೋಶದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ "ಶಠ" ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಅದೇ ಅರ್ಥದ "ನೈಕೃತಿಕ"ವೆಂಬ ಪಾಠದ ಬದಲಾಗಿ ನಾವು "ನೈಷ್ಕೃತಿಕ"ವೆಂಬೀ ಪಾಠವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇರಲಿ, ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ತ್ರಿವಿಧರಾದ ಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕನಾದ ಕರ್ತೃವೇ "ಅಕರ್ತೃವು" ಅವನೇ ಅಲಿಪ್ತ ಕರ್ತೃವು, ಅವನೇ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯು. ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟವನಾದಾಗ್ಗ್ಯೂ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಆ ಕರ್ತೃವಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಉತ್ಸಾಹ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರಗಳು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವವೆಂಬ ಮಾತು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಈ ತ್ರಿವಿಧವಾದ ಪಸಾರದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ನಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಅದನ್ನೇ ಬುದ್ಧಿ, ಧೃತಿ ಹಾಗೂ ಸುಖಗಳಿಗೂ ತಗಲಿಸಿ ತೋರಿಸುತಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಯೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೨.೪೧) ಹೇಳಿದ ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಕ

विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥ २८ ॥
§§ बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविधं शृणु ।
प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनंजय ॥ २९ ॥
प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये ।
बंधं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ ३० ॥
यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।
अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ ३१ ॥
अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।
सर्वार्थान् विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ ३२ ॥
§§ धृत्या यया धारयते मनःप्राणेंद्रियक्रियाः ।
योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ ३३ ॥

ವಾದ ಬುದ್ಧಿ ಅಥವಾ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಆರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೧೩೬–೧೩೯) ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ; ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.]

(೨೯) ಧನಂಜಯನೆ, ಗುಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಧೃತಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಒಂದುಳಿಯದಂತೆ ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಕೇಳು. (೩೦) ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾವದು (ಕೆಲವೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವದು), ನಿವೃತ್ತಿಯಾವದು (ಕೆಲವೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದು), ಕಾರ್ಯವಾವದು (ಮಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದಾವದು), ಅಕಾರ್ಯವಾವದು (ಮಾಡಲು ಅಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದಾವದು), ಭಯವಾವದು (ಅಂಜುವದೇತಕ್ಕೆ), ಅಭಯವಾವದು (ಅಂಜಬಾರದೇತಕ್ಕೆ), ಬಂಧವೇತರಲ್ಲಿರುವದು, ಮೋಕ್ಷವೇತರಲ್ಲಿ ಎಂಬವುಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಬುದ್ಧಿಯೇ, ಪಾರ್ಥನೆ, ಸಾತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿಯು. (೩೧) ಪಾರ್ಥನೆ, ಧರ್ಮ ಅಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ, ಕಾರ್ಯ ಅಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲರಿಯದ ಬುದ್ಧಿಯು ರಾಜಸ ಬುದ್ಧಿಯು. (೩೨) ಪಾರ್ಥನೆ, ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಸುತ್ತಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಧರ್ಮವೆಂತಲೂ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿಯೂ ತಿಳುಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಬುದ್ಧಿಯು ತಾಮಸ ಬುದ್ಧಿಯು.

[ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಭಾಗವಾದ ಬಳಿಕ 'ಸದಸದ್ವಿವೇಕ ಬುದ್ಧಿ'ಯೆಂಬ ದೇವತೆಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ಥಾನವುಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಸಾತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಸಮಾವೇಶವಾಗತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ವಿಚಾರವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವಿವೇಚನವನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ; (ಪುಟ ೧೩೯) ನೋಡಿರಿ. ಬುದ್ಧಿಯ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಧೃತಿಯ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೩೩) ಪಾರ್ಥನೆ, ಅವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾದ ಅಂದರೆ ಅತ್ತಿತ್ತ ಹೊಯ್ದಾಡದದಂಥ ಧೃತಿಯಿಂದ ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು (ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ) ಯೋಗದೊಂದಿಗೆ ಸಾಗಿದ್ದಾದರೆ, ಆ ಧೃತಿಗೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಧೃತಿ ಎಂಬುವರು. (೩೪) ಅರ್ಜುನನೆ, ಯಾವ ಧೃತಿಯಿಂದ ಧರ್ಮ, ಕಾಮ ಹಾಗೂ

यया तु धर्मकामार्थान् धृत्या धारयतेऽर्जुन ।
प्रसंगेन फलाकांक्षी धृतिः सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥
यया स्वप्नं भयं शोकं विषादं मदमेव च ।
न विमुंचति दुर्मेधा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥ ३५ ॥

ಅರ್ಥಗಳು (ಎಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು) ಧರಿಸಲ್ಪಡುವವೋ ಹಾಗೂ (ಧರ್ಮಾರ್ಥ ಕಾಮಗಳ) ಪ್ರಸಂಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಯಾವ ಧೃತಿಯು ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ತಳೆದಿರುವದೋ ಆ ಧೃತಿಯು ರಾಜಸವಾದದ್ದು. (೩೫) ಯಾವ ಧೃತಿಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ದುರ್ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ನಿದ್ದೆ, ಭೀತಿ, ಶೋಕ, ವಿಷಾದ ಮದಗಳನ್ನು ಬಿಡಲರಿಯನೋ ಆ ಧೃತಿಯು ತಾಮಸವೆನಿಸುವದು.

[ಧೃತಿಯೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಧೈರ್ಯವೆಂಬರ್ಥವು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಶಾರೀರಕವಾದ ಧೈರ್ಯವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರದೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ದೃಢನಿಶ್ಚಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದು. ಹೇಗೆ, ಏನೆಂಬ ಮಾತಿನ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವದು ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯವು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಯೋಗ್ಯವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಷ್ಟೆ? ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಲುಮೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದು ಮನಸ್ಸಿನ ಧರ್ಮವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಧೃತಿ ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕಧೈರ್ಯವೆಂಬ ಗುಣವು, ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡರ ಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾದ (ಕೊಯ್ಯಾಡದಿರುವ) ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ನಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಸಾತ್ವಿಕ ಧೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಪ್ರಯೋಗವು ಯಾತರ ಮೇಲಾಗಬೇಕು. ಅಥವಾ ಈ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಕರ್ಮವಾವದು, ಎಂಬದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಕರ್ಮವನ್ನು "ಯೋಗ" ಶಬ್ದದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಯೋಗವೆಂದರೆ "ಏಕಾಗ್ರಚಿತ್ತ"ವೆಂಬದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂದರ್ಭದ ಮೇಲಿಂದ "ಯೋಗ"ವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ ಯೋಗವೆಂಬದಾಗಿ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ಮ, ಸಾತ್ವಿಕ ಕರ್ತೃ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ "ಫಲದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡುವದು" ಎಂಬ ಗುಣವು ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದೆಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ, ಸಾತ್ವಿಕ ಧೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಾದರೂ ಅದೇ ಗುಣವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕೂಡಾ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಇದಲ್ಲದೆ ರಾಜಸ ಧೃತಿಯು ಫಲಾಕಾಂಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನವಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಸಾತ್ವಿಕ ಧೃತಿಯು ಅಫಲಾಕಾಂಕ್ಷಿಯಾಗಿಲೇ ಬೇಕೆಂಬದು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಿಂದಾದರೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ ನಿಶ್ಚಯದ ದೃಢತೆಯಾಗುವದು ಕೇವಲವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಒಳಿತಾದದ್ದೋ ಕೆಟ್ಟದ್ದೋ ಎಂಬದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಯಾವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ತೊಡಗಿದೆಯೋ ಆ ಕೆಲಸವೆಂಥದೆಂಬದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡತಕ್ಕದ್ದು. ನಿದ್ದೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸೋಮಾರಿತನದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬದಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಶ್ಚಯವಿದ್ದದ್ದಾದರೆ ಅದು ತಾಮಸವೆನಿಸುವದು; ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯವಿದ್ದರೆ ಅದು ರಾಜಸವು; ಮತ್ತು ಫಲಾಶೆಯ ತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯವಿದ್ದದ್ದಾದರೆ ಅದು ಸಾತ್ವಿಕವಾದದ್ದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಧೃತಿಯ ಭೇದಗಳಾದವು. ಇನ್ನು ಗುಣಭೇದಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸುಖದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರದ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

§§ सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।
अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखांतं च निगच्छति ॥ ३६ ॥
यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।
तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥ ३७ ॥
विषयेंद्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम् ।
परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥
यदग्रे चानुबंधे च सुखं मोहनमात्मनः ।

(೩೬) ಭರತಶ್ರೇಷ್ಠನೆ, ಇನ್ನು ಸುಖದ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಾವವೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಕೇಳು. ಯಾವದರಲ್ಲಿ (ಮನುಷ್ಯನು) ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ (ನಿತ್ಯ ಪರಿಚಯದಿಂದ) ರಮಿಸಿ ದುಃಖವನ್ನು ದಾಟುವನೋ, ಯಾವದು ಮೊದಲು ವಿಷಸಮಾನವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅಮೃತದಂತೆಯೂ ತೋರುವದೋ ಅಂಥ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಸನ್ನತೆಯಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಸುಖವು ಸಾತ್ವಿಕವೆನಿಸುವದು. (೩೮) ಇಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೂ (ಅಂದರೆ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದದ್ದೂ) ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಮೃತದಂತೆಯೂ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಸಮಾನವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸುಖವು ರಾಜಸವೆನಿಸುವದು. (೩೯) ಹಾಗೂ ನಿದ್ರಾ, ಆಲಸ್ಯ, ಪ್ರಮಾದಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದದ್ದೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೋಹಗೊಳಿಸುವಂಥದೂ ಆಗಿರುವ ಸುಖವು ತಾಮಸ ಸುಖವೆನಿಸುವದು.

[೩೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ "ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿ" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು "ಆತ್ಮನಿಷ್ಠ ಬುದ್ಧಿ" ಎಂಬದಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ "ಆತ್ಮ"ನೆಂದರೆ ತಾನು ಎಂಬದಾಗಿ ಹಿಡುಕೊಂಡು "ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿ"ಯೆಂದರೆ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ (೬. ೨೧ರಲ್ಲಿ) ಆತ್ಯಂತವಾದ ಸುಖವು. ಬುದ್ಧಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರಷ್ಟೆ? ಬುದ್ಧಿಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದರೆ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಗೆ (ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಗೆ) ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವು. ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವೊಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಸುಖವು ಇಂದ್ರಿಯೋಪಭೋಗಗಳಲ್ಲಿರದೆ ಅದು ಕೇವಲವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಈ ಸುಖವು ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಏನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠವಾಗದಿದ್ದರೆ ಈ ಪರಮಾವಧಿಯ ಸುಖವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲರಿಯದೆಂಬ ಮಾತು ಗೀತೆಯ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೇಲಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೬. ೨೧।೨೨) ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬೀ ಇಂದ್ರಿಯವು ಸೋಜಿಗವಾದದ್ದು. ಇತ್ತ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪಸಾರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಅತ್ತ ಆ ಪಸಾರದ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಅಂದರೆ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಏಕತ್ವದಿಂದಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಬೋಧವನ್ನಾದರೂ (ಅರಿವನ್ನಾದರೂ) ಕಾಣಬಲ್ಲದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ಯೋಗದಿಂದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಪಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೋರೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿ ತಿರುವಿ ಹಿಡಿದು ಆತ್ಮನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳದ್ದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ (ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದದ್ದಾದರೂ ಇದೇ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ) ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿ

निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

§§ न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः ।
सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात्त्रिभिर्गुणैः ॥ ४० ॥

(ತಿಳಿಯಾಗಿ) ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ನಿಜವೂ ಅತ್ಯಂತವೂ ಆಗಿರುವ ಸುಖದ ಅನುಭೋತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸುಖದ ಶ್ರೇಷ್ಠತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಐದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೧೧೩-೧೧೬) ಮಾಡಿದ ವಿವರಣವನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಇನ್ನು ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವ ತ್ರಿವಿಧವಾದ ಭೇದವೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೪೦) ಈ ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಮತ್ತು ಆಕಾಶ ಹಾಗೂ ದೇವಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಂಥ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆವದೇ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, ಈ ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ.

[ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಾರಭ್ಯ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ, ಕರ್ತೃ, ಬುದ್ಧಿ, ಧೃತಿ, ಸುಖ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಸಕಲವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಭೇದಗಳಿಂದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವುಂಟಾಗುವದೆಂತೆಂಬದರ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಅರ್ಜುನನ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿರಿಸಿ, ಈ ಸಕಲವಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಕಾರವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಈ ಸಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ತ್ರಿಗುಣಾತೀತಾವಸ್ಥೆ" ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ತ್ರಿಗುಣಾತೀತ ಇಲ್ಲವೆ ನಿರ್ಗುಣವೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಭೇದವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ನಾವು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಏಳನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೧೬೪) ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೂ ಇದೇ ವಾದವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಸಾತ್ವಿಕ ಗತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೆ ಉತ್ತಮ ಮಧ್ಯಮ ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಉತ್ತಮವಾದ ಸಾತ್ವಿಕವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾದದ್ದೆಂದೂ ಮಧ್ಯಮವಾದ ಸಾತ್ವಿಕವು ಸ್ವರ್ಗಪ್ರದವಾದದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಮನು. ೧೨. ೪೮-೫೦ ಮತ್ತು ೮೯-೯೧) ಇರಲಿ! ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಕೃತಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದ ವರ್ಣನವಿದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈ ಗುಣವಿಭಾಗಾನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬದರ ನಿರೂಪಣವಿರುವದು. ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆವರವರು ತಮ್ಮ ನಿಯತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ನಿಯಮಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು, ಫಲಾಶೆಯನ್ನಿಡದೆ ಮಾಡಿದರೂ, ಧೃತಿ ಉತ್ಸಾಹ ಹಾಗೂ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡುವದೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಹೇಳುವದಾಗಿದೆ. (೧೮. ೭-೯ ಮತ್ತು ೨೩, ಹಾಗೂ ೩.೮). ಆದರೆ ಈ ಕರ್ಮಗಳು ಯಾವದರಿಂದ ನಿಯತವಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತಿನ ಬೀಜವು ಇನ್ನೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದು (೪.೧೩) ಅಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯ ಅಕರ್ತವ್ಯಗಳ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಸಾರವಾಗಿ ತಿಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೧೬.೨೪). ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೩೨೯, ೩೯೩, ೪೮೮) ಗುಣಕರ್ಮ ವಿಭಾಗದ ತತ್ವವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯರೂಪಿಯಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಯಥಾಸಾಂಗವಾದ ನಿರೂಪಣವನ್ನು ಆಗ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿಯತವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಅಂದರೆ ನಿರ್ಣಯಿಸುವಂಥ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಗುಣತ್ರಯ ವಿಭಾಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದರೊಡನೆಯೇ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗನುಸರಿಸಿದ್ದ ವರ್ಣಾವರ್ಣಗಳ ನಿಯತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯಕರ್ಮಗಳಾವವೆಂಬದನ್ನು ಇನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

§§ ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप ।
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥ ४१ ॥
शमो दमस्तपः शौचं क्षांतिरार्जवमेव च ।
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ ४२ ॥
शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥
कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।
परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

(೪೧) ಪರಂತಪನೆ, ಅವರವರ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಗುಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರರ ಕರ್ಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. (೪೨) ಶಮ, ದಮ, ತಪ, ಶುಚಿರ್ಭೂತತಾ, ಶಾಂತಿ ಸರಲತೆ (ಆರ್ಜವ), ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವಿವಿಧಜ್ಞಾನ, ಹಾಗೂ ಆಸ್ತಿಕ್ಯಬುದ್ಧಿ ಇವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳು. (೪೩) ಶೌರ್ಯ, ತೇಜಸ್ವಿತೆ, ಧೈರ್ಯ, ದಕ್ಷತೆ, ಯುದ್ಧದಿಂದ ಓಡಿಬಾರದಿರುವದು, ದಾತೃತ್ವ ಹಾಗೂ ಈಶ್ವರಭಾವವೆಂದರೆ (ಪ್ರಜಾ ಜನರ ಮೇಲೆ) ಒಡೆತನ; ಇವು ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳು. (೪೪) ಕೃಷಿ (ಒಕ್ಕಲತನ, ಬೇಸಾಯ) ಗೌರಕ್ಷ್ಯ (ದನಕರುಗಳನ್ನು ಸಾಕುವದು) ಮತ್ತು ವಾಣಿಜ್ಯ ಅಂದರೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಉದ್ದಿಮೆಗಳು ವೈಶ್ಯನ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳು. ಮತ್ತು ಸೇವೆ ಮಾಡುವದು ಶೂದ್ರನ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಕರ್ಮವಹುದು.

[ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅವರವರ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಗುಣಭೇದಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯಂತಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದ ವನಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ನಹುಷ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ದ್ವಿಜ-ವ್ಯಾಧರ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ (ವನ ೧೮೦ ಮತ್ತು ೨೨೧) ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ಭೃಗು ಭರದ್ವಾಜ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ (ಶಾಂ. ೧೮೮), ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವದಲ್ಲಿಯ ಉಮಾಮಹೇಶ್ವರ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯೂ (ಅನು ೧೪೩) ಅಶ್ವಮೇಧಪರ್ವದ ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಅಶ್ವ. ೩೯.೧೧) ಇದೇ ಗುಣಭೇದಾತ್ಮಕವಾದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ಕೊಂಚ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವಿವಿಧವಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಭೇದಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆದಿವೆಯೆಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಾರು ಏನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂಬದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಾದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಭೇದದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವಕೀಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂತಲೂ, ಅಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಜಗತ್ತು ನಡೆಯಲಾರದೆಂತಲೂ ಹೀಗೆ ನಡಕೊಂಡರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂತಲೂ, ಆ ಸಿದ್ಧಿಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ—]

§§ स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः।
स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विंदति तच्छृणु ॥ ४५ ॥
यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विंदति मानवः ॥ ४६ ॥
§§ श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्।
स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ ४७ ॥
सहजं कर्म कौंतेय सदोषमपि न त्यजेत्।

(೪೫) ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ (ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಗುಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ) ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರತರಾಗಿರುವ ಪುರುಷರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವರು. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ಪರರಾಗಿರುವವರು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪಡೆಯುವರೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಕೇಳು. (೪೬) ಯಾವನಿಂದ ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗಿರುವದೋ ಯಾವನು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದನೋ (ವ್ಯಾಪಿಸಿದನೋ) ಅವನ ಪೂಜೆಯನ್ನು (ಸ್ವಧರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ) ತನಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳ ರೂಪದಿಂದ (ಕೇವಲವಾಗಿ ವಾಣಿಯಿಂದಲ್ಲ, ಪುಷ್ಪಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ) ಮಾಡಿದರೆ (ಅದರಿಂದಲೇ) ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

[ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರಾರ್ಪಣ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ವಿರಾಟಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಯಜನ, ಪೂಜನವಾಗುವದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಈಗ ಹೇಳಿದರು. (ಗೀ.ರ. ಪುಟ ೪೫೧) ಇನ್ನು ಈ ಗುಣಕರ್ಮಭೇದಾನುಸಾರವಾಗಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವತಃ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕರ್ತವ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಸದೋಷವೂ, ಅಶ್ಲಾಘ್ಯವೂ, ದುರ್ಘಟವೂ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಿಯವೂ ಆಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ (ಪ್ರಕೃತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ) ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹತ್ಯೆಯು ಘಟಿಸುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸದೋಷವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನ್ಯರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೋ (ಗೀ. ೩. ೩೫) ಅಥವಾ ಏನಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ ಸ್ವಕರ್ಮವನ್ನೇ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೋ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಆದರೆ ಹೇಗೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭ[illegible] (೧೮.೬) ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಹಿಡಿದು[illegible]ನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೪೭) ಸುಖತರವಾಗಿ ಆಚರಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಪರಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವು (ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವಿಹಿತ ಕರ್ಮವು) ವಿಗುಣವಾಗಿದ್ದರೂ (ಅಂದರೆ ಸದೋಷವಾಗಿದ್ದರೂ) ಅದು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದದ್ದು. ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಅಂದರೆ ಗುಣಸ್ವಭಾವಾನುರೂಪವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ [illegible], ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವನಿಗೆ (ಯಾವ ಬಗೆಯ) ಪಾಪವೂ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ (೪೮) ಕೌಂತೇಯನೆ, ಸಹಜವಾದ ಕರ್ಮವು, ಅಂದರೆ ಜನ್ಮತಃ

सर्वारंभा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥ ४८ ॥
असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः ।

ಗುಣಕರ್ಮ ವಿಭಾಗಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿಯತವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮವು, ಸದೋಷವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೊಗೆಯಿಂದ ಸುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ಸಕಲವಾದ ಆರಂಭಗಳು ಅಂದರೆ ಕೆಲಸಗಳು (ಒಂದಿಲ್ಲಒಂದು) ದೋಷದಿಂದ ಸುತ್ತಿಯೇ ಇರುವವು. (೪೮) ಆದ್ದರಿಂದ ಆಸಕ್ತಬುದ್ಧಿಯನ್ನೆಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ಪೃಹೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾಮ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡೆಕೊಂಡರೆ (ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗದ) ಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದ (ಮನುಷ್ಯನು) ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ.

[ಪರಕೀಯರ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸ್ವಧರ್ಮವು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂತಲೂ (ಗೀ. ೩.೩೫) ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ (ಗೀ. ೩.೪) ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಈ ಉಪಸಂಹಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈಗ ಮತ್ತೆ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವೆಂದರೇನು, ಹಾಗೂ ನಿಜವಾದ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯೆಂದು ಯಾತಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗೀ. ೩.೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದವರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದೇ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೆಲಿಸಿರುವದೆಂಬದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಭಗವಂತನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮೋಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ನೆಲಿಸಿರುವದೆಂಬದನ್ನೂ ಲಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಈ ತತ್ವದ ಮಹತ್ವವು ಸಹಜವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಅಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಧಾರಣ ಪೋಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನಯುಕ್ತನಾದ ಪುರುಷನಾಗಲಿ, ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶೂರನಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾಗಲಿ, ಹಾಗೆಯೇ ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಬಣಜಿಗ, ಉದ್ದಿಮಿದಾರ, ಬಡಿಗ, ಕಮ್ಮಾರ, ಕುಂಬಾರ ಕಡೆಗೆ ಮಾಂಸವನ್ನು ಮಾರುವ ಕಟಿಕನಾಗಲಿ ಅವಶ್ಯಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡದಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾದರೆ, ಮೇಲ್ಕಂಡ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಂನ್ಯಾಸ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಬೇಕಾದೀತು! ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗೀಯರಾದ ಜನರು ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಲಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ಇಷ್ಟು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯವರ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಚನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವವೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವೆನೆಂಬದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವದೇ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ನೋಡಿರಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದಿಲ ಒಂದು ಗೋಷವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವ (ಗೀ. ೧೮-೪೨) ಕ್ಷಾಂತಿಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ; “ಕ್ಷಮಾವಂತನಾದ ಪುರುಷನು ದುರ್ಬಲನಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕೆಂ” ಬ ದೋಷಾರೋಪವು ಹುಟ್ಟುವದು. (ಮ. ಭಾ. ಶಾಂ. ೧೬೦.೩೪). ಹಾಗೂ ಕಟಕನ (ವ್ಯಾಧನ) ಉದ್ಯೋಗವೆಂದರೆ ಮಾಂಸಮಾರುವದಾದರೂ ಸಂಕಟವೇ ಸರಿ. (ಮ. ಭಾ. ವನ- ೨೦೬). ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದರೇನು ಇಂಥದೊಂದು ಕರ್ಮವು ತನ್ನದೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಬಳಿಕ ಅದೆಷ್ಟು ಕಠಿಣವಾಗಲಿ ಅಪ್ರಿಯವಾಗಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರತಕ್ಕದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನು

नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥ ४९ ॥
§§ सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।
समासेनैव कौंतेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ ५० ॥
बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मानं नियम्य च ।
शब्दादीन्विषयांस्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥ ५१ ॥
विविक्तसेवी लघ्वाशी यतवाक्कायमानसः ।
ध्यानयोगपरो नित्यं वैराग्यं समुपाश्रितः ॥ ५२ ॥
अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम् ।
विमुच्य निर्ममः शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ ५३ ॥

ಷ್ಯನ ದೊಡ್ಡಸ್ತನವು ಅವನು ಕೈಕೊಂಡ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಇರದೆ, ಆವನು ಆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವನೋ ಆ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಅವನ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆಯು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವದು. (ಗೀ. ೨.೪೯). ಶಾಂತ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸರ್ವ ಭೂತಾಂತರ್ಗತವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವನು ಅವನು ಜಾತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದಾಗಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ಕಟಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವವನಾದ ಆ ಪುರುಷನು ಸ್ನಾನಸಂಧ್ಯಾಶೀಲನಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಷ್ಟು ಅಥವಾ ಶೂರನಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಷ್ಟು ದೊಡ್ಡವನೂ ಮೋಕ್ಷಾಧಿಕಾರಿಯೂ ಆಗಿರುವನು. ಇದು ಹಾಗಿರಲಿ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಸಿದ್ಧಿಯೇ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತನ್ನ ತನ್ನ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗಾದರೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ೪೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಗವತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದ ರಹಸ್ಯವಾದರೂ ಇದೇ ಆಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆಚರಣವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ತರುವದು ಅಶಕ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಸಂತಮಂಡಳದ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವದು (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ. ೧೩, ಪುಟ ೪೩೩ನೋಡಿರಿ) ಇನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತತ್ಪರರಾಗಿರುವವರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಹೇಗಾಗುವದೆಂಬದರ ವರ್ಣನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ:—]

(೫೦) ಕೌಂತೇಯನೆ, (ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ) ಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬಳಿಕ (ಆ ಪುರುಷನಿಗೆ) ಜ್ಞಾನದ ಪರಮಾವಧಿಯು ನಿಷ್ಠೆಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂಬದನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ, ಕೇಳು. (೫೧) ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಯುಕ್ತನಾದವನಾಗಿ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಸಂಯಮನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶಬ್ದಾದಿ (ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು) ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಪ್ರೀತಿ ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ದೂರಿರಿಸಿಯೂ, (೫೨) 'ವಿವಿಕ್ತ' ವೆಂದರೆ ಆರಿಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಥವಾ ಏಕಾಂತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರುವವನಾಗಿಯೂ, ಅಲ್ಪಾಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೂ, ವಚಸ್ಸು ಕಾಯ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡವನಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯಧ್ಯಾನಯುಕ್ತನೂ, ವಿರಕ್ತನೂ, (೫೩) ಹಾಗೂ ಅಹಂಕಾರ, ಬಲ, ದರ್ಪ, ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ ಹಾಗೂ "ಪರಿಗ್ರಹ" ವೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಪಾಶಗಳನ್ನು ಒಗೆದು ಶಾಂತನೂ ಮಮತ್ವರಹಿತನೂ ಆಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತನಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನಾಗುತ್ತಾನೆ. (೫೪) ಬ್ರಹ್ಮಭೂತನಾದನೆಂದರೆ (ಪುರುಷನು)

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न कांक्षति ।
समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ ५४ ॥
भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः ।
ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनंतरम् ॥ ५५ ॥
सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः ।

ಪ್ರಸನ್ನಚಿತ್ತನಾಗಿ ಯಾವದರದೂ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಯಾವದರ ದ್ವೇಷವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೂ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನಾಗಿ ನನ್ನ ಪರಮಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಕೊಳ್ಳುವನು. (೫೫) ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗುವದರಿಂದ ನಾನೆಂಥವನು, ಯಾರು, ಎಂಬದನ್ನು ಅವನು ತತ್ವತಃ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತವನಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ನನ್ನ ತಾತ್ವಿಕಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಅವನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. (೫೬) ನನ್ನದೇ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಬಳಿಕ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಪ್ರಸಾದದ ಬಲದಿಂದ ಅವ್ಯಯವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಆದ ಪದವನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

[ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯು ಕರ್ಮಯೋಗಿಯದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪುರುಷನದಲ್ಲವೆಂಬದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕರ್ಮಮಾಡುತ್ತಿರುವವನ ವರ್ಣನವಿದೆಂಬದನ್ನು ಮೊದಲೇ ೪೫ನೆಯ ಹಾಗೂ ೪೯ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಕಡೆಗೆ ೫೬ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ "ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಭಕ್ತ ಅಥವಾ ತ್ರಿಗುಣಾತೀತರ ವರ್ಣನೆಗಳಿದ್ದಂತೆಯೇ ಈ ವರ್ಣನವಾದರೂ ಇರುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಅವೇ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಇದ್ದಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ೫೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ 'ಪರಿಗ್ರಹ' ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೬. ೧೦) ಯೋಗಿಯ ವರ್ಣನದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ; ೫೪ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ 'नशोचति न कांक्षति' ಎಂಬೀ ಪದಗಳು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ (೧೨.೧೭) ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಮತ್ತು 'ವಿವಿಕ್ತ' ವೆಂದರೆ ಆರಿಸಿದ (ಏಕಾಂತ) ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರೋಣ ಎಂಬೀ ಶಬ್ದವಾದರೂ ಹಿಂದೆ (ಗೀ.೧೩.೧೦ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಬಂದಿದೆ. ಕರ್ಮಯೋಗಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗತಕ್ಕ ಈ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗತಕ್ಕ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕೇವಲವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಈ ವರ್ಣನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮಾರ್ಗಾನುಸಾರವಾದದ್ದವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗೀಯರಾದ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ನಿಜವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇರಲಿ! ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವದಲ್ಲವೆಂತಲೂ, ಫಲಾಶೆಯ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆಯೇ ಸಂನ್ಯಾಸವೆನ್ನುತ್ತಾರೆಂತಲೂ 'ಸಂನ್ಯಾಸ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಮಾಡಿ, ಯಜ್ಞ ದಾನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು— ಕಾಮ್ಯವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿರಲಿ, ನಿತ್ಯವಾದವುಗಳಾಗಿರಲಿ ನೈಮಿತ್ತಿಕವಾದವುಗಳಾಗಿರಲಿ— ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಳಿದ ಕರ್ಮಗಳಂತೆಯೇ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ಸಮತೆಯಿಂದಲೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಳಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮ, ಕರ್ತೃ, ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಗುಣಭೇದದಿಂದ ನಾನಾವಿಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕವಾದವುಗಳೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿವೆ

मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥ ५६ ॥
§§ चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ ५७ ॥
मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।
अथ चेत्त्वमहंकारान्न श्रोष्यसि विनंक्ष्यसि ॥ ५८ ॥
§§ यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।
मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

ಗಳೆಂದು ತೋರಿಸಿದರು. ಹಾಗೂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವ್ಯವಸ್ಥಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸ್ವಧರ್ಮೋಚಿತವಾದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಸಕ್ತಿರಹಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದಲೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಯಜನ ಪೂಜನಗಳು ಸಾಧಿಸಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅದರಿಂದಲೇ ಕೊನೆಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಯಾಗುವದೆಂತಲೂ ಆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ, ಅಥವಾ ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗರೂಪವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೂಡ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲೆಂತಲೂ, ಕರ್ಮಯೋಗವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷಸಹಿತವಾದ ಸಕಲ ಸಿದ್ಧಿಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂತಲೂ ಗೀತಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತ್ಯರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇನ್ನು ಇದೇ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿ ಸೆಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಕಡೆಯ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—]

(೫೭) ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸಗೊಳಿಸಿ ಅಂದರೆ ಅರ್ಪಣಮಾಡಿ ಮತ್ಪರಾಯಣನಾಗಿ (ಸಾಮ್ಯ) ಬುದ್ಧಿಯೋಗದ ಆಶ್ರಯದಿಂದ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಚಿತ್ತವನ್ನಿಡುವವನಲಗು.

['ಬುದ್ಧಿಯೋಗ' ವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಹಿಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. (೨. ೪೯). ಅಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಫಲಾಶೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಿಡದೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮತ್ವಬುದ್ಧಿ ಎಂಬದಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅರ್ಥವೇ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದು ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವರು. ಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದರೇನೆಂಬದನ್ನು ಕೂಡ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ " ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ (ಅಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾದ ಕರ್ಮತ್ಯಾಗದಿಂದಲ್ಲ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ) ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಕರ್ಮಗಳ ಅರ್ಪಣವನ್ನು ಮಾಡಿ " ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವರು. ಇದೇ ಅರ್ಥವು ಹಿಂದೆ (ಗೀ. ೩.೩೦ ಮತ್ತು ೫.೧೩ರಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟದೆ:—]

(೫೮) ನನ್ನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವನ್ನಿಟ್ಟವನಾದರೆ ನೀನು ನನ್ನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಸಕಲ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಶುಭಾಶುಭ ಫಲಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವಿ. ಆದರೆ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕಾಗಿ (ನನ್ನ ಮಾತು) ಕೇಳದಿದ್ದರೆಮಾತ್ರ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವಿ.

[ಈ ೫೮ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಅಹಂಕಾರದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೫೯) ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ "ನಾನು ಯುದ್ಧ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ " ವೆಂದು ನೀನು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಿಯಲ್ಲ! ಆ ನಿನ್ನ ನಿಶ್ಚಯವು ವ್ಯರ್ಥವಾದದ್ದು. ನಿನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಅಂದರೆ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿನ್ನಿಂದ ಮಾಡಿಸುವದು.

स्वभावजेन कौंतेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ ६० ॥
ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।
भ्रामयन्सर्वभूतानि यंत्रारूढानि मायया ॥ ६१ ॥
तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।
तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥ ६२ ॥
इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया ।

(೬೦) ಕೌಂತೇಯನೇ, ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ಸ್ವಕರ್ಮದಿಂದ ನೀನು ಬದ್ಧನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮೋಹವಶನಾಗಿ ನೀನದನ್ನು ಮಾಡಲೊಲ್ಲೆನೆಂದರೂ ಅವಶನಾದ ಅಂದರೆ ಪರತಂತ್ರನಾದ (ಪ್ರಕೃತಿ ವಶನಾದ) ನೀನು ಅದನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ತೀರಬೇಕಾಗುವದು. (೬೧) ಅರ್ಜುನನೆ, ಈಶ್ವರನು ಸಕಲ ಭೂತಗಳ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸಕಲ ಭೂತಗಳನ್ನು (ತನ್ನ) ಮಾಯೆಯಿಂದ ಯಂತ್ರಕ್ಕೇರಿಸಿದಂತೆ ಗರಗರನೆ ತಿರುಗಿಸುತ್ತಿರುವನು. (೬೨) ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತನೆ, ಸಕಲ ಭಾವಗಳಿಂದ ಅವನಿಗೆಯೇ ನೀನು ಶರಣಾಗತನಾಗು. ಅವನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಪರಮವಾದ ಶಾಂತಿಯನ್ನೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಹೊಂದುವಿ. (೬೩) ಇಂತು ಗುಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹ್ಯವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾನು ನಿನಗೆ ಹೇಳಿದೆನು. ಇದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಆ ಮೇಲೆ ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಮಾಡು.

[ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ಗೂಢವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸವಿಸ್ತರವಾದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ ನೋಡಿರಿ. ಆತ್ಮನು ಜಾತ್ಯಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರನಾಗಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ತಿನ (ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ) ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿ, ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಕರ್ಮದ ಚಕ್ರದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನ ಅಧಿಕಾರವು ನಡೆಯಲಾರದೆಂಬದು ಕಂಡುಬರುವದು. ನಾವು ಇಚ್ಛಿಸದಿದ್ದರೂ, ನಾವು ಒಲ್ಲೆನೆಂದರೂ ನೂರಾರು ಸಾವಿರಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದರೂ ನಮಗೆ ತಟ್ಟುವದುಂಟು. ಅಥವಾ ಆ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಒಲ್ಲೆನೆಂದರೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗಿರಲು, ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮೂರ್ಖನಾದವನು ಆ ಕರ್ಮಗಳ ಪಾಶದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಅವರಿಬ್ಬರ ವರ್ತನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಭೇದವು. "ಭೂತಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೇರಿಸುತ್ತವೆ, ಆಗ ನಿಗ್ರಹಮಾಡುವೆನೆಂದರೆ ಸಾಗದು." (ಗೀ. ೩.೩೩) ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದನು. ಹೀಗಿರಲು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನಿಡಬೇಡಿರೆಂದು ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ ಹೇಳಬಲ್ಲದಲ್ಲದೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳಲಾರದು. ಇದೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ಇತ್ತ ಭಕ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಈಶ್ವರನ ಅಂಶವೇ ಆಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಸರ್ವ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಇರಿಸಿ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ೬೧।೬೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಮೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾನು

विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥ ६३ ॥
§§ सर्वगुह्यतमं भूयः शृणु मे परमं वचः ।
इष्टोऽसि मे दृढमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥ ६४ ॥
मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥ ६५ ॥
सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನನ್ನು ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಸರಿಯಾದ ಮಾತು. ೬೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಆ ಮೇಲೆ ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಮಾಡು' ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಹೇಳಿದನಾದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬಹು ಗಹನವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಲಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನೈದಿತೆಂದರೆ ದುರಿಚ್ಛೆಯು ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದು; ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ 'ಇಚ್ಛಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ದ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗಾಗಲಿ ಜಗತ್ತಿಗಾಗಲಿ ಅಪಾಯವಾಗುವ ಭೀತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದ ರಿಂದ 'ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೀನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ 'ವಿಮರ್ಶಿಸಿ'ಕೊಂಡಿಯಾದರೆ ನೀನು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನಾಗುವಿ'. ಆ ಮೇಲೆ (ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ) ನೀನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವೇ ಧರ್ಮ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗುವದು; ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಅವಸ್ಥೆಯು ನಿನಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದನಂತರ ನಿನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟಾಗಲಾರದು. ಎಂಬದು ಇದರಲ್ಲಿಯ ನಿಜವಾದ ಭಾವವಿರುವದು. ಇರಲಿ! ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಕ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟಿರುವದೆಂಬದನ್ನು ಗೀತಾರಹಸ್ಯದ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸಮಸ್ತವಾದ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಭಕ್ತಿಪರವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:—]

(೬೪). ಎಲ್ಲ ಗುಹ್ಯವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಗುಹ್ಯವಾಗಿರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ (ಕಡೆಯ) ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಕೇಳು. ದೃಢವಾಗಿ ನೀನು ನನಗೆ ಪ್ರಿಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿನಗೆ ಹಿತವಾಗಿರುವದನ್ನು ಹೇಳುವೆನು. (೬೫) ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ತವನ್ನಿಟ್ಟಿರುವವನಾಗು. ನನ್ನ ಭಕ್ತನಾಗು, ನನ್ನ ಯಜನವನ್ನು ಮಾಡು, ನನ್ನನ್ನು ವಂದಿಸುತ್ತಿರು. ಅಂದರೆ ನೀನು ನನ್ನನ್ನೇ ಬಂದು ಕೂಡುವಿ. ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾನು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ನೀನು ನನ್ನ ಪ್ರಿಯ (ಭಕ್ತ) ನಾಗಿರುವಿ. (೬೬) ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ನೀನು ನನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆಯೇ ಶರಣಾಗತನಾಗು. ಸಕಲ ಪಾಪಗಳಿಂದ ನಾನು ನಿನ್ನ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವೆನು ಚಿಂತೆಮಾಡಬೇಡ.

[ಕೇವಲವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಆಚರಿಸುವವರಾದ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಪರವಾಗಿರುವ ಈ ಉಪಸಂಹಾರವು ಇಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಸರ್ವಧರ್ಮಾನ್" ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅವರು ಅಧರ್ಮದ ಸಮಾವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿ "ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಧರ್ಮ, ಕೃತ ಹಾಗೂ ಅಕೃತ ಭೂತ ಹಾಗೂ ಭವ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವುಗಳಾಚೆಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿ." ಎಂಬದಾಗಿ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ (ಕಠ. ೨.೧೪) ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವದೆಂಧು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಇದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶರಣಾಗತನಾಗೆಂದು ಈ ಟೀಕಾ

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ ६६ ॥
§§ इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।
न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥ ६७ ॥
य इदं परमं गुह्यं मद्भक्तेष्वभिधास्यति ।
भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवैष्यत्यसंशयः ॥ ६८ ॥
न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।

ಕಾರರು ಅನ್ನುವರು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಶ್ಲೋಕವು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ಗುಣ ಪರಮಾತ್ಮನ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. (ಶಾ. ೩೨೯.೪೦; ೩೩೧.೪೪) ಇವೆರಡೂ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಧರ್ಮವೆಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವಂತೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಗೀತೆಗೆ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅದೇ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ (ಗೀ. ೭-೨೪), ವ್ಯಕ್ತೋಪಾಸನೆಯು ಸುಲಭವೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಕೂಡಾ ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಗೀ. ೧೨.೫) ಭಗವಂತನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ರೂಪವನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವನಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಉಪಸಂಹಾರವು ಭಕ್ತಿಪರವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮತವಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಹಿಂಸಾಧರ್ಮ, ಸತ್ಯಧರ್ಮ, ಮಾತೃಪಿತೃ ಸೇವಾಧರ್ಮ, ಗುರುಸೇವಾಧರ್ಮ, ಯಜ್ಞಯಾಗಧರ್ಮ, ದಾನಧರ್ಮ, ಸಂನ್ಯಾಸಧರ್ಮ, ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಧರ್ಮಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ (ಶಾಂ. ೩೫೪) ಅನುಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (ಅಶ್ವ. ೪೯) ಈ ವಿಷಯದ ಚರ್ಚೆ ಆದಾದಾಗ ಧರ್ಮಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಈ ಮೋಕ್ಷೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಧರ್ಮಗಳ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ ನೀನು ನನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಭಜಿಸು; ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವೆನು, ಚಿಂತೆಮಾಡಬೇಡ" ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಗೀತಾಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ.ರ. ಪ್ರ|| ೧೩; ಪುಟ ೪೩೪|೪೩೫ ನೋಡಿರಿ). ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ, ನನ್ನಲ್ಲಿ ದೃಢವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಮತ್ಪರಾಯಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮೋಚಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರಾಗಿರಿ ಅಂದರೆ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಿಯೇ ನಿಮಗೆ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುವದು, ಅಂಜಬೇಡಿರಿ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಮಿಷದಿಂದ ಭಗವಂತನು ಕೊನೆಗೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಆಶ್ವಾಸನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಧರ್ಮವೇ ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಸಾರವಹುದು. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನಮೂಲಕವೂ ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವೂ ಆಗಿರುವ ಕರ್ಮಯೋಗದ ಅಂದರೆ ಗೀತಾಧರ್ಮದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸುವದೆಂತೆಂಬದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೬೭) ಇದನ್ನು (ಗುಹ್ಯವನ್ನು) ತಪಸ್ಸಿಲ್ಲದವನಿಗಾಗಲಿ, ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವನಿಗಾಗಲಿ, ಕೇಳುವ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದವನಿಗಾಗಲಿ, ಹಾಗೂ ನನ್ನ ನಿಂದೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗಾಗಲಿ, ನೀನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹೇಳಬೇಡ. (೬೮) ಈ ಪರಮ ಗುಹ್ಯವನ್ನು ನನ್ನ ಭಕ್ತರಾದವರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದವನಿಗೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಪರಮ ಭಕ್ತಿಯುಂಟಾಗಿ ಅವನು ನನ್ನನ್ನೇ ಬಂದು ಕೂಡುವನು. ಏನೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. (೬೯) ಮತ್ತು ಇಂಥವನಿಗಿಂತಲೂ

भविता न च मे तस्मादन्यः प्रियतरो भुवि ॥ ६९ ॥
§§ अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः ।
ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मतिः ॥ ७० ॥
श्रद्धावाननसूयश्च शृणुयादपि यो नरः ।
सोऽपि मुक्तः शुभाँल्लोकान्प्राप्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ॥ ७१ ॥
§§ कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा ।
कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धनंजय ॥ ७२ ॥

अर्जुन उवाच ।

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।

ನನಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಿಯವಾದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವನು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅವನಿಗಿಂತಲೂ ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಿಯನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಹುಟ್ಟ ಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

[ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಂಥ ಈ ಉಪದೇಶದೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನು ಫಲಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.]

(೭೦) ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಈ ಧರ್ಮ್ಯವಾದ ಸಂವಾದದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವನು ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞದಿಂದ ನನ್ನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗುವದೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿಯುವೆನು. (೭೧) ಹಾಗೂ ದೋಷವನ್ನು ಹುಡುಕಹೋಗದೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದವನಾದರೂ (ಪಾಪದಿಂದ) ಮುಕ್ತನಾಗಿ, ಪುಣ್ಯವಂತರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತ ವಾಗತಕ್ಕ ಶುಭ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುವನು.

[ಇದಿಷ್ಟೆಲ್ಲ ಉಪದೇಶವಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈ ಧರ್ಮವು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನಂದರೆ:—]

(೭೨) ಪಾರ್ಥನೆ, ನೀನಿದನ್ನೆಲ್ಲ ಏಕಾಗ್ರವಾದ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಕೇಳಿದಿಯಷ್ಟೆ? ಧನಂಜಯನೆ, ಅಜ್ಞಾನರೂಪಿಯಾಗಿದ್ದ ನಿನ್ನ ಮೋಹವೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಷ್ಟ ವಾಯಿತಷ್ಟೆ? (೭೩) ಅರ್ಜುನನಂದದ್ದು— ಅಚ್ಯುತನೆ, ನಿನ್ನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಮೋಹವೆಲ್ಲ ನಷ್ಟವಾಯಿತು. ಹಾಗೂ (ಕರ್ತವ್ಯ ಧರ್ಮದ) ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ನಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡೆನು. ನಾನಿನ್ನು ಸಂದೇಹರಹಿತನಾಗಿರುವೆನು; ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ (ಯುದ್ಧ) ಮಾಡುವೆನು.

[ಗೀತಾಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬದಾಗಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವರು ಈ ಉಕ್ತಿಯ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಹಿಂದಾಟ ಅರೆದಾಟಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. "ಇದುವರೆಗೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸ್ಮೃತಿಯೇ (ಎಚ್ಚರವೇ) ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಅವನ ಮೈಮೇಲೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಂದಿತು" ಎಂಬಂತೆ "ಸ್ಮೃತಿರ್ಲಬ್ಧಾ" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆ ಟೀಕಾಕಾರರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಎಚ್ಚರವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಶೋಧಮಾಡಲಾಗಿ ಅವನು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ (೨.೧೭) ನನ್ನ ಧರ್ಮವೂ ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ನನಗೆ ತಿಳಿಯದಂತಾಗಿದೆ (ಧರ್ಮ ಸಮ್ಮೂಢ ಚೇತಾಃ) ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವನಷ್ಟೆ?

स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥ ७३ ॥
संजय उवाच ।
§§ इत्यहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः ।
संवादमिममश्रौषमद्भुतं रोमहर्षणम् ॥ ७४ ॥
व्यासप्रसादाच्छ्रुतवानेतद्गुह्यमहं परम् ।

ಈಗ ಆ ಕರ್ತವ್ಯಧರ್ಮದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು (ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ನಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡೆನು, ಎಂಬದಾಗಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದ ಸರಲವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವದು. ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೀತೆಯು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ನಡುವೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ (ತಸ್ಮಾದ್ಯುಧ್ಯಸ್ವ) "ಆದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಯುದ್ಧಮಾಡು" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಭಗವಂತನ ಆಜ್ಞೆಯಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ (ಗೀ. ೨.೧೮; ೨.೩೭; ೩.೩೦; ೮.೭; ೧೧.೩೪) ಈಗ "ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡುವೆನು" ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಬೆಸಗೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವು "ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವೆನು" ಎಂಬದಾಗಿಯೇ ಆಗುವದು. ಇರಲಿ! ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಮುಗಿದವು. ಇನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥಾಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಜಯನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದ್ದೆಂತೆಂದರೆ:—]

ಸಂಜಯನೆಂದದ್ದು—(೭೪) ಹೀಗೆ ವಾಸುದೇವನಿಗೂ ಮಹಾತ್ಮನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೂ ನಡೆದ, ಅದ್ಭುತವಾದ ಹಾಗೂ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವಂಥ ಈ ಸಂವಾದವನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಿದೆನು. (೭೫) ವ್ಯಾಸರ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮವಾದ ಗುಹ್ಯವನ್ನು ಅಂದರೆ ಯೋಗವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಯೋಗೇಶ್ವರನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಸ್ವಮುಖದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿರಲಾಗಿ ನನಗೆ ಕೇಳಲನುವಾಯಿತು.

[ವ್ಯಾಸರು ಸಂಜಯನಿಗೆ ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಕಾರಣ ರಣಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದೆಲ್ಲ ಅವನಿಗೆ ಕುಳಿತಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಅವನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನೆಂದೂ ನಾವು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿದ ಯೋಗವೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಆಗಿದ್ದು (ಗೀ. ೪. ೧-೩) ಅರ್ಜುನನು ಮೊದಲು ಅದಕ್ಕೆ ಯೋಗವೆಂದೇ (ಸಾಮ್ಯಯೋಗವೆಂದೇ) ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. (ಗೀ. ೬.೩೩) ಮತ್ತು ಈಗ ಸಂಜಯನಾದರೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ 'ಯೋಗ' ವೆಂದೇ ಈ ೭೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಲಾಗಿ ತ್ರಿವರ್ಗರಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ, ಅರ್ಜುನ ಹಾಗೂ ಸಂಜಯರ ಮತದಿಂದ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗವೇ ಗೀತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂಬದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾಯ ಸಮಾಪ್ತಿ ಸೂಚಕವಾದ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಯೋಗ' ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಯೋಗೇಶ್ವರನೆಂಬ ಪದದಲ್ಲಿಯ 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಯೋಗವೆಂದರೆ ಕೆಲವೊಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಯುಕ್ತಿ, ಕೌಶಲ್ಯ ಅಥವಾ ಶೈಲಿ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವಿರುವದು. ಈ ಅರ್ಥಾನುಸಾರವಾಗಿಯೇ 'ಬಹುರೂಪಿ' ಯಾದವನು ತಾನು ಗಳಿಗೆಗೊಂದಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕವಾದ ಸೋಗುಗಳನ್ನು ಯೋಗದಿಂದಲೇ ಅಂದರೆ ಕೌಶಲ್ಯದಿಂದಲೇ ನಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ

योगं योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥ ೭೫ ॥
राजन्संस्मृत्य संस्मृत्य संवादमिममद्भुतम् ।
केशवार्जुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥ ೭೬ ॥
तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः ।
विस्मयो मे महान् राजन् हृष्यामि च पुनः पुनः ॥ ೭೭ ॥
यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

ಅನೇಕ ಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದಾವುದೆಂಬದನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿ ಮೂಲತ: ಅವ್ಯಕ್ತನಾಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನು ತಾನಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುವನೋ ಅದೇ ಯುಕ್ತಿಯೇ (ಯೋಗವೇ) ಎಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಇದಕ್ಕೆಯೇ ಈಶ್ವರೀಯೋಗವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಗೀ. ೯.೫; ೧೧-೮) ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾಯೆಯೆಂಬದಾದರೂ ಇದೇ (ಯುಕ್ತಿಯೇ) ಅಹುದು. (ಗೀ. ೭.೨೫). ಈ ಅಲೌಕಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಅಘಟಿತವಾದ ಯೋಗವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಉಳಿದ ಕ್ಷುದ್ರವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಕರತಲಾಮಲಕದಂತಿರುವವು. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಈ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಯೋಗದ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯ ಅಧಿಪತಿಯಾಗಿರುವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಯೋಗೇಶ್ವರನೆಂದರೆ ಯೋಗಗಳ ಒಡೆಯನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಈ ಯೋಗೇಶ್ವರನೆಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವೆಂಬದು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ.]

(೭೬) ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರರಾಜನೆ, ಅದ್ಭುತವೂ ಪುಣ್ಯಕರವೂ ಆಗಿರುವ ಕೇಶವಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದವನ್ನು ನೆನನೆನಿಸಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಹರ್ಷಗೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. (೭೭) ರಾಜನೇ, ಶ್ರೀಹರಿಯ ಆ ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದ ವಿಶ್ವರೂಪದ ನೆನಪಾಗಿ ನನಗೆ ಪರಮಾಶ್ಚರ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆಯೂ ಹರ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. (೭೮) ಎಲ್ಲಿ ಯೋಗೇಶ್ವರನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿರುವನೋ ಎಲ್ಲಿ ಧನುರ್ಧಾರಿಯಾದ ಪಾರ್ಥನಿರುವನೋ ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಯೂ, ವಿಜಯವೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಭೂತಿಯೆಂದರೆ ಐಶ್ವರ್ಯವೂ ನೀತಿಯೂ (ಇರುವವೆಂದು) ನನ್ನ (ಸಂಜಯನ) ಮತವು.

[ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ) ಯುಕ್ತಿಯೂ (ಅರ್ಜುನನ) ಶಕ್ತಿಯೂ ಏಕತ್ರವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೋ ಅಲ್ಲಿ ಋದ್ಧಿಸಿದ್ಧಿಗಳು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವವು. ಕೇವಲವಾದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಕೇವಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾರ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾದೀತೆಂತಲ್ಲವೆಂಬದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಜರಾಸಂಧನ ವಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚನವು ನಡೆದಾಗ (ಸಭಾ. ೨೦.೧೬) अंधं बलं जडं प्राहुः प्रणेतव्यं विचक्षणैः ಅಂದರೆ " ಬಲವು ಅಂಧವೂ ಜಡವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಅದಕ್ಕೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕು. " ಎಂದು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು मयि नीतिर्बलं भीमे (ಸಭಾ. ೨೦.೩) ಅಂದರೆ " ನನ್ನಲ್ಲಿ ನೀತಿಯೂ ಭೀಮನಲ್ಲಿ ಬಲವೂ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಿ, ಭೀಮಸೇನನನ್ನು ಸಂಗಡ ಕರಕೊಂಡುಹೋಗಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಜರಾಸಂಧನ ವಧಮಾಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೇವಲವಾಗಿ ನೀತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳಬಲ್ಲವನು ಅರ್ಧಜಾಣನು. ಅರ್ಥಾತ್ ಯೋಗೇಶ್ವರನೆಂದರೆ ಯೋಗ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಈಶ್ವರನೂ ಧನುರ್ಧರನೆಂದರೆ ದೊಡ್ಡ ಕಲಿಯೂ ಎಂಬದಾಗಿ ಅರ್ಥವಿದ್ದು ಇವೆರಡೂ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಹೇತುಕವಾಗಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.]

तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥ ७८ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-संवादे मोक्षसंन्यासयोगो नाम अष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಪಾಡಿದ ಅಂದರೆ ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾದ ಯೋಗ–ಅಂದರೆ ಕರ್ಮಯೋಗ-ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರು ಮಾಡಿದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿಯ ಮೋಕ್ಷಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗವೆಂಬ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವಿಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು.

[ಮೋಕ್ಷಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗವೆಂಬೀ ಪದದಲ್ಲಿಯ ಸಂನ್ಯಾಸ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು, ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮೇರೆಗೆ, 'ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂನ್ಯಾಸ' ವೆಂಬದಾಗಿ ಇರುವದು; ಚತುರ್ಥಾಶ್ರಮರೂಪಿಯಾದ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕದ್ದು. ಸ್ವಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಅದನ್ನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸಗೊಳಿಸಿದರೆ (ಅಂದರೆ ಅರ್ಪಣ ಮಾಡಿದರೆ) ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವರಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ.

ಇಂತು ಶ್ರೀಯುತ ಬಾಳ ಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕ ಕೃತ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ "ರಹಸ್ಯ ಸಂಜೀವನ" ವೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷಾಂತರ ಹಾಗೂ ಟೀಕೆಯು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

यदुक्तं तिलकार्येण यद्दृष्टं तेन वै पुनः ।
मया तच्चैव कर्नाट-दर्पणे प्रतिदर्शितं ॥१॥

भाषांतरकृत् वासुदेवाचार्यः

॥ ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ॥

॥ शान्तिः पुष्टिस्तुष्टिश्चास्तु ॥

